



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

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

O CONCEITO DE NIILISMO NA OBRA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

JOÃO PESSOA
2013



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

O CONCEITO DE NIILISMO NA OBRA DE FRIEDRICH 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

Orientação: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA
2013

S676c Soares, Breno Dutra Serafim.

O conceito de niilismo na obra de Friedrich Nietzsche / Breno Dutra Serafim Soares.- João Pessoa, 2013.

143f.

Orientador: Robson Costa Cordeiro

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

1. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900 - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Niilismo. 4. Metafísica. 5. Consciência. 6. Moral.

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

O CONCEITO DE NIILISMO NA OBRA DE FRIEDRICH 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

Orientação: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA E APROVADA EM: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro
Orientador

Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

JOÃO PESSOA/PB
2013

“Palavras do pregador, filho de Davi, rei em Jerusalém:
Vaidade de vaidades! Diz o pregador, vaidade de vaidades! É tudo vaidade.
Que vantagem tem o homem, de todo o seu trabalho, que ele faz debaixo do sol?
Uma geração vai, e outra geração vem, mas a terra para sempre permanece.
E nasce o sol, e põe-se o sol, e volta ao seu lugar donde nasceu.
O vento vai para o sul, e faz o seu giro para o norte; continuamente vai girando o
vento, e volta fazendo os seus circuitos.
Todos os ribeiros vão para o mar e contudo o mar não se enche; para o lugar
para onde os ribeiros vão, para aí tornam eles a ir.
Todas estas coisas se cansam tanto, que ninguém o pode declarar; os olhos não
se fartam de ver, nem os ouvidos de ouvir.
O que foi, isso é o que há de ser, e o que se fez, isso se tornará a fazer; de modo
que nada há novo debaixo do sol.”

Eclesiastes, 1: 1-9.

“Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de
atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito
nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não
procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos
juízos estéticos e morais!”

Friedrich Nietzsche, em *A gaia ciência*, III, § 109 (1882).

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo suporte disponibilizado e pela compreensão das minhas necessidades em cada um dos difíceis momentos de execução deste trabalho e por sempre acreditarem nas minhas capacidades.

Ao meu orientador, Robson Costa Cordeiro, por ter repartido comigo seus conhecimentos e experiência e por ter dedicado seu precioso tempo à árdua colaboração neste trabalho. Serei eternamente grato pelas suas importantes palavras de incentivo e reconhecimento do meu potencial enquanto acadêmico de filosofia.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que nossos objetivos se concretizassem.

RESUMO

A pergunta que motiva a presente dissertação foi formulada da seguinte forma: o que é o niilismo na obra de Friedrich Nietzsche? Antes de adentrar no estudo da obra de Nietzsche, elabora-se um esboço histórico acerca do tema. O segundo capítulo é dedicado às obras publicadas por Nietzsche em vida. Observa-se como, já nessas obras, o tema aparece, a princípio, de forma incipiente, sem a designação que viria a receber; mas, posteriormente, sob a nomenclatura que seria adotada nos escritos póstumos. Vê-se como o niilismo está ligado à derrocada da metafísica, da religião e da moral. Na terceira e última parte, discorre-se a respeito do niilismo como exposto nos fragmentos póstumos. Tenta-se dar um encadeamento as ideias que estão espalhadas ao longo de fragmentos que datam de 1885 a 1889. Tem-se a oportunidade de perceber como Nietzsche elabora uma conceituação mais robusta do tema, estabelecendo distinções tais como niilismo ativo e passivo, bem como etapas nas quais a consciência do niilismo se agrava.

Palavras-chave: Niilismo. Metafísica. Consciência. Linguagem. Moral. Valor. Perspectiva.

ABSTRACT

The question that motivated this thesis was formulated as follows : what is nihilism in the works of Friedrich Nietzsche? Before entering the study of Nietzsche's work, we developed a foreshortened history on the subject. The second chapter is devoted to works published by Nietzsche in life. We look at how, since these works, the theme appears, initially, incipiently, without the designation that would receive; but later, under the nomenclature which would be adopted in posthumous writings. We see how nihilism is connected to the collapse of metaphysics, religion and morality. In the third and final part, we discuss about nihilism as expounded in the posthumous fragments. We try to give a thread to ideas that are scattered throughout fragments dating from 1885 to 1889. We have the opportunity to see how Nietzsche elaborates a more robust conceptualization of the theme by establishing distinctions such as active and passive nihilism, as well as stages in which the consciousness of nihilism worsens.

Key-words: Nihilism. Metaphysics. Consciousness. Language. Moral. Value. Perspective.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

São de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Abreviamos os títulos como segue:

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.

HDH 1 – Humano, demasiado humano (v. 1).

HDH 2, OS – Humano, demasiado humano (v. 2): miscelânea de opiniões e sentenças.

HDH 2, AS – Humano, demasiado humano (v. 2): o andarilho e sua sombra.

A – Aurora.

GC – A gaia ciência.

ZA – Assim falou Zaratustra.

ABM – Para além do bem e do mal.

GM – Genealogia da moral.

CI – Crepúsculo dos ídolos.

AC – O anticristo.

CW – O caso Wagner

EH – Ecce homo.

Forma de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano indica a parte ou capítulo, o algarismo arábico indica a seção; no caso de *ZA* e *CI* o algarismo romano indica a parte do livro, seguida do título da passagem e do algarismo arábico que indica a seção; no caso de *GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remete a uma das três dissertações; no caso de *EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção.

Para as anotações póstumas, os algarismos arábicos seguidos da data indicam o fragmento póstumo e a época em que foi redigida.

Quanto aos demais autores, indicamos o autor e a data de publicação da edição seguida da página.

SUMÁRIO

NOTA DE ESCLARECIMENTO	07
INTRODUÇÃO	09
1 ESCORÇO HISTÓRICO ACERCA DO NIILISMO.....	16
 2 NIILISMO E A DESTRUIÇÃO DA METAFÍSICA, DA RELIGIÃO E DA MORAL	
38	
2.1 Primeira parte:	38
2.1.1 <i>Humano, demasiado humano</i> (1878)	38
2.1.2 <i>Aurora</i> (1881).....	52
2.1.3 <i>A gaia ciência</i> (1882)	59
2.1.3.1 Análise da sentença “Deus está morto”	67
2.2 Segunda parte:	77
2.2.1 <i>Assim falou Zaratustra</i> (1885).....	77
2.2.2 <i>Para além do bem e do mal</i> (1886)	101
2.2.3 <i>Genealogia da moral</i> (1887)	108
 3 O CONCEITO DE NIILISMO NOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS.....	122
 CONCLUSÃO	139
 REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação de mestrado, temos como objetivo estudar o conceito de niilismo na obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Partimos da hipótese de que o niilismo ou “*o fato de que os valores supremos se desvalorizam*” (FP, 9 [35] do outono de 1887, p. 289) é a questão em torno da qual giram todos os demais conceitos elaborados por Nietzsche, que são cunhados numa tentativa de solucioná-lo. Para tanto, mostramos como esse conceito, embora só venha a aparecer sob esta denominação em *A gaia ciência* (1882), está implicitamente presente em livros anteriores, como *Humano, demasiado humano* (1878) e *Aurora* (1881).¹ Isto porque, a partir destes livros, já é mostrado que o esquecimento da origem dos conceitos em simplificações abusivas elaboradas a partir da linguagem resultará em preconceitos como finalidade, dever e culpa. Estes valores supremos, por sua vez, com a derrocada da metafísica, da religião e da moral, não mais se sustentarão, deixando um vazio que não será preenchido por outros valores. Antes de adentrarmos na análise da obra deste pensador, porém, dedicamos um capítulo para estabelecer um conceito de provisório de niilismo e determinar como este reflete um estado de coisas em que nos encontramos. Enfatizamos o advento da dificuldade, típica de nossa época, de estabelecer valorações duradouras, o que, por sua vez, revela o esgotamento da maneira de pensar sob a qual erigimos nossa civilização. Ainda no primeiro capítulo, damos atenção à derrocada da autoridade e à vivência exacerbada do tempo presente, que decorrem dessa dificuldade em pautar a vida por valores superiores.

Nós não recorremos a comentadores quando afirmamos que a filosofia de Nietzsche é composta por uma parte afirmativa, que se concentra em torno da obra *Assim falou Zaratustra* (1883-85) e das três obras que a antecedem, e uma parte negativa, que se concentra nas obras posteriores ao Zaratustra, principalmente *Para além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887). Nietzsche mesmo, em sua autobiografia, deixa isso bem claro ao escrever o seguinte a respeito de *Para além do bem e do mal*: “a tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez de sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande

¹ Nesta dissertação, fizemos a opção de não trabalharmos com a obra *O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo* (1872) nem com as *Considerações extemporâneas* (1873-1875), porque entendemos que, embora também haja, aqui, uma compreensão da tradição como história da decadência, nela o pensamento de Nietzsche ainda está muito imbuído de considerações que lhe são alheias. Fazemos uso, porém, da obra *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) porque compreendemos que, nela, há considerações importantes acerca da origem dos conceitos a partir de simplificações possibilitadas pela linguagem, que serão bastante úteis nos escritos do “período positivista” da produção e, até mesmo, posteriormente.

guerra – a conjuração do dia da decisão” (*EH*, “Além do bem e mal”, §1º, p. 95). Temos, a partir dessa explanação, uma chave de leitura para a obra de Nietzsche que não está necessariamente atrelada a qualquer forma tradicional de abordagem de sua obra em períodos. Não é necessário que a dividamos em períodos para que possamos compreendê-la, basta ter em mente a divisão que Nietzsche mesmo estabelece, qual seja: uma parte que diz “sim” e outra que diz “não”.

Embora essa divisão possa parecer, a princípio, contraditória, visto que obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* têm um cunho extremamente crítico, ela se esclarece quando temos em mente que Nietzsche entende por parte negativa a transvaloração de todos os valores. Segundo ele próprio, esta é a tarefa que determinará a divisão de sua filosofia. Embora possamos conceber obras anteriores a *Para além do bem e do mal* como o exercício de uma crítica ao pensamento tradicional, esta crítica ainda se dá a partir de instrumentos que nos são proporcionados pela própria tradição, tais como a ciência e o sentido histórico. Por isso Nietzsche entenderá o momento anterior a *Para além do bem e do mal* como um período afirmativo de sua produção: aqui ele ainda faz uso do pensamento tradicional com o objetivo de criticá-lo. Neste sentido, ele ainda se afirma como um herdeiro da tradição ocidental. Com tal chave de leitura em mãos, observamos, na segunda parte desta dissertação, que a tarefa de destruição da metafísica, da religião e da moral é parte essencial de seu pensamento, porque, segundo o entendimento do filósofo, a forma de pensar tradicional, expressa nessas três instâncias, nos legou o niilismo, um estado de tensão espiritual em que preferimos querer o nada a nada querer. Nietzsche mostra como a tradição destrói si mesma, porque o princípio que a rege se origina na decadência, bem como que é necessário dar continuidade a essa destruição, efetua-la de uma vez por todas, para que uma nova forma de pensar possa vir a existir. A transvaloração de todos os valores é a tarefa a que Nietzsche se propõe com o objetivo de superar esse estado de coisas e permitir ao ser humano estipular novas metas.

Os livros *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* constituem uma tríade na qual Nietzsche desenvolve o conceito de “espírito livre” ou “um espírito tornado livre, que de si mesmo de novo tomou posse” (*EH*, “Humano, demasiado humano”, §1º, p. 72). Nestes livros, Nietzsche estabelece uma crítica à metafísica, à moral e à religião como o resultado de um adoecimento da vontade, que assume as noções de finalidade, dever e culpa porque é incapaz de comandar a si mesma. O “espírito livre” se oporá ao “espírito cativo” porque não necessita de dogmas para viver, mas sim, do autodomínio da vontade. Por isso Nietzsche descreverá *Aurora* e *A gaia ciência*, em sua autobiografia, como livros que dizem “sim”: “*Aurora* é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a *gaya scienza*”

(EH, “A gaia ciência”, §1º, p. 81). Trata-se de obras nas quais o “espírito livre” faz uso da tradição para criticá-la, obtendo assim o que há de melhor dela. Nesse contexto, a obra *Assim falou Zaratustra* será um caso a parte na produção de Nietzsche, pois, embora ela também se inclua nesta parte afirmativa de sua produção, nela é desenvolvido de forma plena o conceito de vontade de poder, que servirá para possibilitar, em última instância, a tarefa da transvaloração de todos os valores. *Assim falou Zaratustra* é, pois, o ponto divisor de águas na obra de Nietzsche, porque nele são desenvolvidos os parâmetros para realizar a tarefa que dirá “não” aos valores tradicionais. Nesta obra, Nietzsche desenvolve o pensamento que havia sido lançado na obra *A gaia ciência*, a doutrina do eterno retorno do mesmo ou a “mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, “Assim falou Zaratustra”, §1º, p. 82). Tendo isso em vista, nós dividimos o segundo capítulo em duas partes porque entendemos que há, senão uma mudança de perspectiva na obra de Nietzsche, uma consideração mais acurada acerca do que ele, a princípio, denomina de “teoria do sentimento de poder” (GC, I, § 13, p. 64) e, posteriormente, de “vontade de poder”, conceito este que lhe permitirá fazer uma crítica mais incisiva da modernidade. O segundo capítulo terá, portanto, na obra *Assim falou Zaratustra* seu divisor e ponto fundamental.

A divisão da obra em um período supostamente “positivista” – que abrange *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* – será por nós criticada, porque esse “positivismo” desenvolvido por Nietzsche é bem peculiar e já mostra como seu pensamento difere do tradicional. Trabalhamos com a hipótese de que, ao fazer uso do positivismo nessa fase de seu pensamento, Nietzsche tem uma agenda bem peculiar, ele exalta a ciência e o sentido histórico porque estes proporcionam um olhar mais voltado para a dureza do real, mais disposto a investigar a origem dos fenômenos a partir de uma abordagem isenta de metafísica altaneira. Nos livros deste período, ele procura desmistificar a origem de nossas atividades mais nobres como algo não tão nobre, aliás, como algo vergonhoso. Para tanto, ele cunha o conceito de *pudenda origo* ou “origem vergonhosa”. Destarte, nas obras que compõem esse período, há uma confiança no método científico porque este proverá objetividade, frieza e distância dos eventos que compõem a história. A ciência será um instrumento na desmistificação da origem e, por conseguinte, dos preconceitos em torno da origem dos fenômenos, que acabam por gerar a vanglória do ser humano, bem como sua necessidade por além-mundos, que justifiquem sua situação peculiar na ordem dos seres existentes.

Nietzsche faz uso da ciência numa forma de exercício metalinguístico, que tem como objetivo revelar como a atividade científica mata o fenômeno sobre o qual se debruça. A ciência

disseca o fenômeno, mas para tanto é necessário que ela o mate (*HDH 2*, AS, § 19, p. 175). A ciência revela a aridez de todo conceito, mostrando a inadequação de suas pretensões à descrição da realidade das coisas, determinando-o, enfim, como vontade sublimada. A filosofia tradicional passa a ser descrita como dogmática, porque postula um dualismo que não condiz com a realidade dos fenômenos. A moral tradicional, por sua vez, é desmascarada como o conjunto de uma série de preconceitos que advém do costume, mas que são elevados à categoria de conceito, porque respaldados pelo pensamento puro. A religião é o produto de mestres da ética e da finalidade que dotam a vida de valor, mas somente como algo para além dela. O sentido histórico, agraciado como uma conquista da modernidade, possibilitará o advento do filosofar histórico. Este, por sua vez, mostrará que a origem de tudo que é mais louvado pelo humano advém do mais baixo, vil; permitirá perceber a busca incessante de todas as coisas pelo aumento do poder; ou seja, o filosofar histórico investigará a origem dos fenômenos revelando o poder como aquilo que mobiliza as ações. Isso o levará, posteriormente, a negar o próprio positivismo, como o resultado final desse tipo de pensamento pautado pelo dualismo ontológico, gerador de um mundo real, depositário do verdadeiro, à parte do mundo do vir a ser, depositário da aparência e do erro.

Ao final de *A gaia ciência* resta a pergunta: o que podemos fazer se não nos é permitido determinar o que é melhor para nós a partir de parâmetros racionais de referência? Para responder a tal pergunta Nietzsche cunha o conceito de “vontade de poder”. Para ele, vida é vontade de poder e nada mais, é ânsia por dominação. A partir daqui, Nietzsche substituirá o vocábulo melhoramento por superioridade. A vida procura superar a si mesma, crescer acima de tudo. As consequências não são tão cruciais quanto à sensação do aumento do poder. O “período positivista” culmina na obra *Assim falou Zaratustra*, nela encontramos uma exposição metafórica dos principais conceitos desenvolvidos por Nietzsche: nilismo, vontade de poder, super-homem e eterno retorno do mesmo. A partir daqui, a clareza que o filósofo alcançou acerca do poder – de agora em diante não mais exposto a partir da denominação “teoria do sentimento de poder”, mas sob a designação de “vontade de poder” – não o permitirá dissertar acerca da ciência e do sentido histórico da mesma forma. Ambos são analisados através de um olhar menos embevecido, tendo em vista que é da vontade de poder, na forma da vontade de verdade, que estes surgem como critérios mais racionais. Nietzsche busca revelar as configurações da vontade de poder, como esta se apresenta nos variados domínios da atividade humana, principalmente na filosofia, na religião e na moral. Por trás dessa vontade que almeja a verdade, o bem e o além-mundo, está o ideal ascético, produto de uma vontade fraca, que busca se perpetuar a partir da volatilização dos instintos e da produção de conceitos, ou seja, não a partir da ascensão de sua força, mas a partir da

diminuição da força do outro. As figuras do pensador e do santo são concebidas por Nietzsche como o resultado de uma vontade fraca, que busca se impor a partir da objetividade e da transcendência de seus conceitos.

Destarte, o niilismo passa a significar tanto o esgotamento de uma perspectiva acerca da existência, quanto à abertura para a possibilidade de interpretar a existência a partir de outras perspectivas. Esse impasse revela o caráter ambíguo do niilismo: este pode ser um indício de fraqueza, de que as forças de uma interpretação se desagregam e esta já não mais se sustenta; como também de força, na medida em que nos impele a buscar novas alternativas, a criar novos valores, permitindo que novas perspectivas passem a dominar. Para tanto, é pertinente recorrer às distinções elaboradas por Nietzsche para explicar o niilismo, dentre as quais encontramos niilismo passivo e ativo; bem como aos tipos humanos que lhes são correspondentes: último homem e super-homem (ou além-do-homem). Observamos como o niilismo passivo é uma forma extrema de pessimismo que não admite mais a colocação de sentido porque descobre que todo sentido posto só diz respeito ao ser humano e não a uma descrição do ser em si. O último homem representa esse tipo de niilismo porque revela um homem acomodado com a existência, completamente tomado pelo *pathos* do “em vão”. Incapaz de criar a partir de si mesmo novos valores, mas, ao mesmo tempo, incapaz de acreditar naquilo que já está posto, o último homem naufraga aos poucos na mesquinharia do dia a dia. O niilismo ativo se mostra como aquele que revela todo sentido, todo valor como posto por uma vontade de poder, que se assenhora, domina e torna apreciável a vida. Identificamos o niilista ativo como aquele que não sucumbe à tomada de consciência acerca da impossibilidade de conhecer o ser em sua essência, porque também descobre que todos os conceitos dizem respeito a vontades de domínio; ele não se deprime perante tal fato, mas, pelo contrário, passa a dedicar suas forças à criação de novos valores, à tarefa de transvaloração de todos os valores. O super-homem representa o ápice desse tipo de perspectiva que tem na criação de valores seu objetivo primordial. A descoberta de que não há sentido em si, mas que todo sentido é vontade de poder não gera desespero, mas vontade de superar a si mesmo, de criar novas metas a partir do nada.

As obras que se seguem ao Zarathustra já são o resultado de um Nietzsche plenamente maduro e ciente de seus conceitos. A vontade de poder, conhecida em seus desdobramentos, permite a Nietzsche discorrer sobre a decadência dos modernos de forma mais acurada, mostrando que a ciência e o sentido histórico também são o produto de uma vontade fraca. Nesse período, a vontade que busca a verdade é esmiuçada por Nietzsche em seu advento a partir do platonismo e do cristianismo. A ciência, supostamente anticristã, mas que, como a filosofia

moderna, acredita nas quimeras do “eu” e da “causa e efeito”, não será, de maneira nenhuma, como anti-religiosa. Por isso mesmo, será criticada por Nietzsche, a ponto de nos fazer questionar a inversão da hierarquia, típica de nossa época, que coloca a ciência acima da filosofia. O sentido histórico, por sua vez – também denominado de sexto sentido do homem moderno –, é revelado como uma sobrecarga de instintos, que gera um ser humano cujos instintos se voltam para trás (ABM, VII, § 224, p. 115 *et seq.*).

Se, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche discorre sucintamente, de forma ainda embrionária, acerca das noções de força e fraqueza, em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche já aponta para a existência de uma moral de senhores e de escravos (ABM, IX, § 260, p. 155 *et seq.*). O problema fundamental que Nietzsche identifica nessa moral de escravos é a discriminação “entre força e as expressões das forças, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força” (GM, I, § 13, p. 36). Esta elaborada visão de um substrato livre na vontade, mais comumente conhecida como livre arbítrio, é proposital e tem um objetivo específico: subjugar a vontade daqueles indivíduos fortes que, movidos pelo *pathos* da distância, são capazes de criar valores a partir de si mesmos, sem pensar na utilidade dos mesmos. A separação entre força e as expressões da força é uma artimanha forjada por aquele que carece da vontade de poder necessária para criar a partir de si e que, por isso mesmo, necessita de um arcabouço teórico que permita incutir no outro uma má consciência sobre sua força criadora.

Na *Genealogia da moral*, vemos como Nietzsche consegue superar o paradigma da razão na filosofia e da moralidade que distingue bem e mal utilizando um método de investigação que ele identificará como uma espécie de genealogia dos fenômenos morais. A pergunta que se apresenta ao lidarmos com este aspecto da filosofia de Nietzsche é: em que medida a moral é a influência predominante por trás da filosofia e ciência européias? Nietzsche não trabalhará com a pergunta tradicional da metafísica: “o que é a verdade?”, mas com a pergunta: “o que quer aquele que assim pleiteia?”. Os demais conceitos são transpostos para a esfera da moral, não existem enquanto descrição do ser, mas enquanto valor porque tudo que há, mesmo o mais objetivo dos conceitos, não passa de expressão da vontade de poder e, como tal, não possui um sentido unívoco. O método genealógico permitirá a Nietzsche trabalhar com a determinação das configurações de poder que regem a existência, distinguindo a vontade forte, que gera valor a partir de si mesma, da vontade fraca, que valora a partir do outro. É dessa moral que não começa a partir da afirmação de si mesmo, mas de uma negação do outro, que o niilismo vem a florescer (GM, I, § 10, p. 28 *et seq.*). O niilismo há de ser o destino fatal da Europa, porque esta se

estabeleceu sob o domínio de uma vontade de verdade, que se pautou no dualismo ontológico falseador da vida.

Dedicamos a terceira parte dessa dissertação ao estudo do conceito de niilismo nos fragmentos póstumos. Observamos como, aqui, o conceito de niilismo será mais aprofundado do que nas obras publicadas em vida. Não somente o conceito é mais elucidado em toda sua ambiguidade, como também toda uma proposta de superação se faz presente. Isso se torna possível porque conceitos centrais como os de eterno retorno, vontade de poder e super-homem estão plenamente desenvolvidos. Vemos como o niilismo consiste na derrocada dos valores supremos e como esses valores estão associados a uma maneira específica de valorar: a moral. Na interpretação moral do mundo se esconde o niilismo, mais especificamente, na interpretação cristã do mundo. Quando esta, juntamente com seu fundamento (Deus), passa a ser questionada, uma recusa radical de valor, sentido e desejabilidade começa a se fazer presente. Descrevemos também como Nietzsche desenvolve uma nova forma de conceber a existência, na qual o conceito de verdade passa a ser verdadeiro enquanto manifestação da vontade de poder. A noção de verdade passa a ser, portanto, falsa e verdadeira ao mesmo tempo; falsa enquanto tentativa de descrição do ser em si, mas verdadeira como configuração da vontade de poder. Observamos, assim, como Nietzsche estabelece um novo parâmetro para valorar a existência; parâmetro este que não toma como fundamento a verdade, mas faz desta já uma manifestação da vontade de poder, a partir da qual deve ser valorada.

1. ESCORÇO HISTÓRICO ACERCA DO NIILISMO

Antes de adentrarmos numa análise do que vem a ser o niilismo de acordo com o filósofo ao qual nos dedicamos nesta dissertação, justamente Friedrich Nietzsche (1844-1900), faremos uma exposição sucinta do conceito segundo alguns dicionários de filosofia. Após essa exposição passaremos a expor definições já bastante sedimentadas de filosofia, religião e ciência e veremos como tais definições acabam por se esgotar. Por fim, mostraremos como uma solução para tal esgotamento é apresentada no contexto do pensamento de Nietzsche.

Primeiramente, vejamos o que José Ferrater Mora tem a dizer acerca do niilismo em seu dicionário de filosofia:

A noção de niilismo desempenha papel no pensamento de Nietzsche. Em *A vontade de poder*, Nietzsche refere-se ao que denomina “niilismo europeu”. [...] Num sentido, o niilismo é uma ameaça, por ser o ponto último de um desenvolvimento histórico sem saída. Noutro sentido, cabe considerar niilista a interpretação da existência e do mundo proporcionada pela Europa cristã e pela Europa moderna, tanto no campo moral como no metafísico. Essa interpretação nega os autênticos valores superiores da força, da espontaneidade, da condição de “super-homem”, em benefícios dos supostos valores da equidade, da humanidade etc. Pode-se falar igualmente de um niilismo “bom”, que é mais adequado qualificar como niilismo “autêntico”. Trata-se de um niilismo ativo que consiste justamente em destruir o sistema de valores do niilismo passivo tradicional. O niilismo dos “espíritos fortes” leva a termo o niilismo débil do pessimismo, do historicismo, do empenho de tudo compreender, da idéia de que tudo é vão (2001, p. 2006).

Patrick Wotling, em vocabulário sobre a filosofia de Friedrich Nietzsche, estabelece o seguinte a respeito do tema:

O niilismo é um termo que ganha sentido relativamente na reflexão axiológica de Nietzsche. Designa a desvalorização dos valores, ou seja, sua perda de autoridade reguladora. É essa desvalorização dos valores postulados como supremos que também está expressa na fórmula “Deus está morto!” (*Gaia Ciência*, § 125). Deve-se distinguir duas formas de niilismo, que Nietzsche às vezes designa, notadamente em um texto póstumo de 1887, pelo nome de niilismo passivo e de niilismo ativo. O niilismo se caracteriza em ambos os casos por uma defasagem entre o grau de potência das pulsões e os ideais que se exprimem por meio do sistema de valores em vigor: “Niilismo: falta a finalidade; falta a resposta para o ‘por quê?’; o que significa o niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam” (FP XIII, 9 [35]). O niilismo passivo, “sensação profunda do nada” (FP XIII, 11 [228]), exprime o declínio da vontade de poder. Na sua forma extrema, traduz um sentimento de angústia: percebemos que o mundo não corresponde aos esquemas mediante os quais o interpretávamos, que o mundo não vale o que pensávamos que valia, donde o desânimo, a paralisia, a sensação generalizada de “para quê?” e da inutilidade de todos os objetivos que tínhamos propostos para nós mesmos. Trata-se, pois, de um niilismo do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor da vacuidade de tudo: nada tem valor, nada vale a pena. [...] Inversamente, o niilismo ativo é um niilismo criador: caracterizado pela “alegria de espírito” (ver *Gaia Ciência*, § 343), consiste, muito pelo contrário, em sentir

essa situação de defasagem como um estímulo. O desmoronamento dos valores acarreta então não a angústia, mas a alegria de ter que criar novas interpretações das coisas e, sobretudo, valores novos (2001, 49-50).

Por sua vez, Michael Inwood, em dicionário acerca da filosofia elaborada por Martin Heidegger, aduz o seguinte:

Nihilismus vem do latim *nihil*, “nada”. Literalmente diz “nadismo”. Denota, em geral, mais a rejeição da tradição, autoridade e princípios morais e religiosos do que a afirmação de que absolutamente nada existe. [...] Heidegger considera o “niilismo” um dos cinco “termos-chave” do pensamento de Nietzsche. Os outros são: “vontade de poder”, “eterno retorno do mesmo”, “o super-homem” e “transvalorização dos valores”. Para Nietzsche, o niilismo é mais do que uma doutrina adotada por alguns radicais, distinguindo-se do positivismo. Trata-se de “movimento histórico” que afeta a “história ocidental” e que pode ser resumido na frase: “Deus está morto”. O Deus cristão perdeu seu poder sobre os entes e o destino humano. É como uma estrela morta há muito tempo, mas que continua a brilhar ilusoriamente. Os resultados de uma “desvalorização dos valores mais elevados”, que surge do que Nietzsche chama de “colapso dos valores cosmológicos” são: o universo não tem “sentido” ou “finalidade”. Não possui “unidade” ou “totalidade”; não há “totalidade de entes” para dar ao homem seu valor. [...] Não há “mundo verdadeiro” acima deste mundo do devir, não há lugar para verdades e valores eternos, não havendo, portanto, “verdade”. A “causa” do niilismo – e, portanto, o começo da sua longa e complexa história – é a moralidade platônica e cristã, “a colocação dos ideais supra-sensíveis de verdade, bem e beleza, válidos ‘em si mesmos’” [...] O próprio “lugar” desapareceu: não há mundo verdadeiro para os valores ocuparem. Novos valores não podem vir do céu, somente dos entes. Logo, os entes devem ser interpretados de modo que possam preencher este papel. Nietzsche produz, desta forma, uma nova “metafísica”, interpretando os entes como “vontade de poder”, i.e., simplesmente poder, mas reconhecendo que o poder essencialmente luta por seu próprio crescimento. [...] Nietzsche, conclui Heidegger, não foi bem-sucedido na superação do niilismo. Talvez tenha sido responsável pela sua intensificação. O real niilismo é a “retirada” e o “deixar aparecer” do próprio ser, isto é, o descuido do ser pela metafísica: “A essência do niilismo é a história na qual não há nada para o próprio ser”. O niilismo só pode ser efetivamente combatido pelo reconhecimento do ser enquanto tal, e Nietzsche reconhece apenas os entes enquanto tais e o ser dos entes. (2002, p. 129-130).

Em contato, ainda que inicial, com o termo “niilismo”, é inevitável que a palavra “nada” venha à tona; afinal, niilismo tem no termo latino *nihil*, que significa “nada”, sua origem. A palavra “nada” é um fator importante na consideração do termo “niilismo”, ela está presente no próprio termo, dá sentido ao termo, mas sua importância não deve colaborar para gerar um mal-entendido acerca do mesmo. Antes de qualquer análise, temos de observar que não temos aqui uma afirmação do nada; não poderíamos traduzir niilismo literalmente por “nadismo”, dando a entender que estamos nos referindo a um pensamento no qual o nada é posto, é pensado. O niilismo reflete o advento do nada como o resultado da desvalorização dos valores supremos; como aquilo que é impensável, que não pode ser, mas que, infelizmente, é. Martin Heidegger (2007, p. 39) traz em nosso auxílio uma definição de niilismo que condiz com tais assertivas,

segundo ele “nihilismo significa então: o essencial não-pensar na essência do nada”. Segundo este pensador, o nihilismo está ligado à história do pensamento ocidental, porque esta se caracteriza pela ausência de questionamento acerca do nada. Este foi pensado pela tradição a partir de um esquema habitual que toma forma num ou-ou, no qual o nada é algo inteiramente nulo ou ele é um ente. Porém, o nada não pode ser um ente, não pode existir enquanto algo, por isso ele é reduzido ao nada, pura e simplesmente (HEIDEGGER, 2007, p. 38). O problema do nihilismo surge justamente ao assumirmos este ponto de vista lógico, que pensa o nada como ente ou como algo simplesmente nulo. Esse ponto de vista que toma forma num ou-ou não serve para formular suficientemente a questão sobre o nada, que permanece assim não questionado. O nihilismo serve justamente para designar a ausência da questão sobre o nada. Deste modo, ainda de acordo com Heidegger (2007, p. 39), o nihilismo é a “história da metafísica que impele para uma posição metafísica fundamental, na qual o nada não apenas não pode ser compreendido ainda em sua essência, mas também não quer mais ser concebido”.

O niilista seria, assim, aquele indivíduo que não consegue postular novos valores para suplantam a situação de vazio existencial no qual se encontra. Esse vazio existencial é caracterizado pela percepção de que os valores supremos já não vigoram, que, de fato, estes não podem ser fundamentados racionalmente. Esta consideração inicial revela a nossa segunda observação: o termo “nihilismo” está ligado, de forma indelével, ao termo “valor”. A ideia central que se expressa através do termo nihilismo é a de que os valores supremos, pelos quais pautávamos nossa existência, se desvalorizam. O nihilismo é a tomada de consciência – que se dá aos poucos – de que a vida não tem sentido, porque o valor que dávamos a ela já não vigora. Mas o nihilismo não é somente isso; ele reflete também a necessidade de suplantam os valores decadentes por novos valores. Por isso, dirá Nietzsche, em fragmento póstumo que: “o nihilismo filosófico é a convicção de que todo acontecimento é sem sentido e vão; e que não deverá haver mais nenhum ser sem sentido” (*FP*, 11 [97] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 35). A condição niilista se expressa não somente a partir da desvalorização dos valores superiores, mas também a partir da máxima de que a vida deve necessariamente ser regida por tais valores, sem os quais ela não vale a pena. Em outras palavras, o nihilismo é a descoberta de que a vida não tem sentido somada à necessidade de que tenha sentido. Sendo assim, o nihilismo já está presente desde sempre na nossa civilização, porque esta se constitui a partir da busca pelo sentido, pelas categorias universais da metafísica que dão sentido à existência.

A terceira e última observação inicial, que desponta da leitura dos excertos acima elencados, é a noção de que o nihilismo faz parte de um “desenvolvimento histórico” ou

“movimento histórico”. Tal ideia desponta quando percebemos que os valores pelos quais nos pautamos não decaem da noite para o dia, mas passam por uma degradação que leva séculos para dar-se por completa. A completude dessa degradação será expressa, na filosofia de Friedrich Nietzsche, através da sentença “Deus está morto”. Não é preciso uma capacidade perceptiva acurada para notarmos que essa atitude de rejeição dos valores estabelecidos é comum em nossa sociedade. Nos tempos hodiernos, não é raro presenciarmos nas pessoas atitudes de “rejeição da tradição, autoridade e princípios morais e religiosos”. Aliás, é comum vermos homens e mulheres reproduzindo jargões que advém da filosofia de certos pensadores – dentre os quais se sobrepõe justamente Nietzsche – e pautando suas vidas pela rebeldia contra as noções de verdade, religião e moralidade estabelecidas. Patrick Wotling (2013, p. 378) nos auxilia na descrição desse quadro com o seguinte: “A imagem do excesso de nervosismo indica que a força se descarrega no instante, proibindo a menor retenção, portanto, a menor transmissão. A consequência disso é o esgotamento, isto é, a propagação da *décadence*”. No entanto, isso é apenas uma maneira de externar algo muito mais arraigado em nossa civilização. Nietzsche afirma que nossa civilização é niilista porque foi elaborada a partir de uma vontade niilista, ou seja, a partir de uma vontade adoecida, decadente, que não postula valores pautados pela expansão dos instintos, mas pelo enfraquecimento destes. O século XIX já mostra sintomas dessa origem dos valores supremos do Ocidente na decadência, já mostra indícios de esgotamento, de que as forças interpretativas já não conseguem se reciclar, porque giram em torno do mesmo problema: a origem de si mesmas numa vontade ressentida. O problema da decadência dos valores não pode ser resolvido pela tradição porque só existe dentro da própria interpretação que se fez dominante. É preciso que haja, por conseguinte, uma transvaloração dos valores se quisermos resolver o problema do niilismo.

Ponto chave para o entendimento do advento do niilismo é, pois, a compreensão de como as concepções antigas e medievais acerca da totalidade do ser vêm abaixo, após uma série de revoluções que permeiam a Modernidade. Dentre estas podemos citar a Revolução Científica dos séculos XVI e XVII como a mais importante para o tema ora estudado.² O progresso das técnicas gerado pela Revolução Científica em si foi algo positivo; porém, o resultado no que diz respeito à convicção do ser humano acerca de seu lugar no universo foi catastrófico. Tendo em vista que dentre a publicação de *As revoluções das órbitas celestes de Copérnico* (1543) e da obra *Principia*

² Dentre os fatores importantes para o desenvolvimento da mentalidade científica típica da Modernidade podemos citar: o desenvolvimento da técnica necessária para a criação de instrumentos de observação do universo (por exemplo, o telescópio); o desenvolvimento da perspectiva nas artes plásticas, no período do Renascimento, que passaria a traduzir a importância da integração entre o natural e o humano; o aperfeiçoamento da cartografia marítima, que em última instância, permitiria as navegações e descobertas de novas terras (FERRY, 2010, p. 19 *et seq.*).

mathematica de Isaak Newton (1687) se passam pouco mais de cem anos, a passagem do cosmos fechado dos antigos para o universo infinito dos modernos se dá num período relativamente curto da nossa história. Trata-se de uma quantidade de tempo muito pequena para traduzir a importância da revolução que se deu em tais anos. Para termos uma noção da importância dessa revolução para o desenvolvimento do tema deste trabalho, basta observar que um intérprete da obra de Nietzsche como Christoph Türcke (1993, p. 55) chega a estabelecê-la como tema fundamental a partir do qual toda a obra deste pensador se desenvolve: “Minha tese é então a seguinte: se a filosofia de Nietzsche – tão insondável, composta de tantas camadas, tão a-sistemática, aforisticamente fragmentada – tem algum ponto de coesão, então esse consiste em ser ela uma reação à sua descoberta mais significativa: o escândalo ptolomaico”.

É certo afirmar que o ser humano vivencia uma certa fragilidade, visto que a “razão” dos filósofos iluministas – que embasou a ciência – e o “humanismo” – que fundamentou os ideais da Declaração Universal dos Direitos do Homem – vêm amiúde sendo questionados. Mas não são somente a razão e o humanismo que são postos em xeque, o questionamento de arvore por todas as instâncias da atividade humana de forma nunca antes vista. Nada é deixado de lado. Supondo que ainda exista algo que continue ostentando o título de sagrado e, portanto, impassível às críticas, não supomos que tal característica venha a se manter, tamanha a sanha destruidora que tomou conta do homem contemporâneo. Que nos parecer que a conquista dos modernos não foi a realização de suas utopias, mas o escalonamento sem limites de sua capacidade para inquirir acerca da validade dos valores estabelecidos. Comportamentos como estes seriam impensáveis em outras épocas. Sabemos que a autoridade instituída no Medievo e na Antiguidade não era questionada *in toto*. Tal consideração está de acordo com as idéias do historiador Lucien Febvre, segundo o qual o modo de pensar de uma época está em relação direta com o seu grau de desenvolvimento intelectual e de conhecimento científico. Nem tudo pode ser formulado mentalmente por uma determinada cultura (FEBVRE, Lucien. 2009). Em outras palavras, a sintaxe vigente em uma sociedade expressa o clima mental da mesma e revela os limites de sua especulação filosófica, religiosa e moral. É certo também que esta fragilidade deve ser analisada de forma cautelosa, mas devemos atentar, sim, para o fato de que o ser humano do início do século XXI não é o mesmo daquele dos finais do século XIX. Este ainda acreditava na transformação do mundo pela ação, enquanto que o indivíduo razoavelmente esclarecido dos séculos XX e XXI vive uma vida pautada pela desvalorização da autoridade e por uma supervalorização do tempo presente. Estas características únicas do ser humano contemporâneo decorrem da ausência de fé

no Deus cristão e da descrença nos grandes ideais de verdade, subjetividade e metanarrativas (transcendentais ou imanentes) que direcionem o agir no mundo.

Tendo em vista que essas características do ser humano contemporâneo não encontram paralelo na história do Ocidente, temos como objetivo geral desta dissertação, justamente, a compreensão da origem desse processo e do seu desenrolar, a partir do conceito de niilismo na filosofia de Friedrich Nietzsche. Essa condição problemática que nos caracteriza tem suas causas. Tendo em vista as definições de niilismo que foram previamente expostas e uma noção do que seria a Filosofia, bem como dos percalços passados por esta disciplina ao longo das épocas, é possível estabelecer algumas considerações preliminares a respeito de como esse processo se desencadeia no Ocidente. Deixamos claro, porém, que adentraremos mais a fundo nessas causas quando do estudo do niilismo, no conjunto da obra do filósofo ao qual nós dedicamos esse trabalho.

De acordo com Luc Ferry³ (2007, p. 73 et seq.), em certo momento no decorrer de sua história, o âmbito de atuação da Filosofia foi muito restringido. Para ele, a Filosofia é uma intermediária entre Ciência e Religião: faz uso de um discurso racional que fundamenta uma ética que, por sua vez, visa a salvação do ser humano. A reflexão propriamente filosófica se assemelha ao que é visado tanto na Ciência quanto na Religião. No entanto, ao mesmo tempo em que se assemelha, difere de ambas. Na Ciência, temos discurso racional pura e simplesmente, enquanto que, na Religião, a racionalidade do discurso não interessa tanto quanto o objetivo a ser alcançado – a salvação –, que se dá por meio das boas ações. A Filosofia se distingue da primeira porque não é somente um discurso, mas implica num fazer, numa ética, numa maneira de ser; e da segunda porque não admite o irracional, mas somente aquilo que é da ordem da razão. O filósofo seria, portanto, uma amálgama de cientista e religioso, daí sua impertinência para ambos. Ele pode muitas vezes não ser bem visto pelos religiosos porque não admite, por exemplo, a fé como fundamento para seu discurso. Para o filósofo, a Religião é manca porque tolhe a liberdade ao admitir aquilo que não advém da razão. Mas o filósofo também pode ser alvo de críticas dos cientistas quando afirma que certa técnica é nociva para o homem e deve ser questionada, ou seja, a Ciência também é manca porque não cuida senão daquilo que gera uma técnica.

Ainda segundo este pensador, podemos dizer que a Filosofia é dotada de três instâncias: *teoria*, *ética* e *sabedoria*. A sabedoria teria por finalidade a busca pela salvação que decorre do homem saber-se mortal. Essa busca é precedida por uma noção acerca do ser (*teoria*) e do dever-

³ Pierre Hadot, em seu estudo *O que é Filosofia Antiga?* (2004), também segue este entendimento acerca do papel da Filosofia.

ser (ética), ou seja, para cada sabedoria que encontramos, há uma descrição do mundo e de uma práxis que possibilitaria, posteriormente, a salvação do indivíduo. Portanto, a salvação é o ponto culminante de toda a aprendizagem, da aquisição de toda teoria e, ao mesmo tempo, a recompensa por toda ética que o indivíduo toma para si quando lida com o outro. Mas por que estaríamos tão absortos por esta ideia de salvação? De acordo com Ferry, porque há um distanciamento entre o animal humano e o mundo, uma percepção acerca de si mesmo que é costumeiramente denominada consciência de si. Os demais animais não a possuem, estão atrelados ao mundo de forma tal que são parte dele. O instrumento que utilizam para sobreviver é o instinto, que nos homens têm função mínima, sendo substituído pela inteligência. Essas consciência e inteligência nos distanciam muito dos demais animais porque nos possibilitam ter uma consciência mais profunda do caráter finito da vida, daí o desejo de salvação.

De acordo com o filósofo:

Se a filosofia, assim como as religiões, encontra sua fonte mais profunda numa reflexão sobre a “finitude” humana, no fato de que, para nós mortais, o tempo é realmente contado, e de que somos os únicos seres neste mundo a ter disso plena consciência, então, é evidente que a questão de saber o que vamos fazer da duração limitada não pode ser escamoteada. Diferentemente das árvores, das ostras e dos coelhos, não deixamos de nos interrogar a respeito de nossa relação com o tempo, sobre como vamos ocupá-lo ou empregá-lo, seja por breve período, hora ou tarde que se aproxima, ou longo, o mês ou o ano em curso. Inevitavelmente, chegamos, por vezes, num momento de ruptura, de um acontecimento brutal, a nos interrogar sobre o que fazemos, poderíamos ou deveríamos ter feito de nossa vida toda (2007, p. 31).

A percepção de nossa condição possibilita ainda, em última instância, a negação da vida. Desde a Antiguidade, temos filósofos levantando a questão que foi por muitos, inclusive, considerada a questão mais importante de todas: se a vida vale a pena ser vivida. Quando a resposta a essa questão é negativa nos encontramos no âmbito do niilismo. Quando o homem não consegue atribuir um sentido à sua vida, não consegue fundamentar sua existência e estabelecer metas a serem cumpridas, ou seja, só percebe incongruências e não vislumbra justificativa racional para elas, ele pode muito bem negar a vida e até mesmo atentar contra ela. Contudo, afirmar hoje em dia que a Filosofia busca a salvação é algo bastante arriscado. Ao longo dos séculos, muitos pensadores tentaram reduzir a Filosofia ao discurso racional, retirando dela os aspectos que a assemelham com a Religião. Talvez por conta de um ranço em relação a qualquer coisa que remeta a um discurso que vem de fora e se impõe ao homem, diminuindo sua capacidade de pensar por si – algo que é permitido no âmbito religioso sob o título de revelação, daquilo que é revelado.

Ainda de acordo com Luc Ferry, as coisas não são tão simples, na verdade, a própria Religião – mais especificamente a Religião cristã – tirou da Filosofia sua função maior, que é salvar o homem. A fé, no Ocidente, está ligada diretamente ao Cristianismo, que foi a força motriz por trás das ações humanas por uma quantidade considerável de séculos. Esta Religião é dotada de todos os requisitos que permitem a construção de um sistema filosófico – ou religioso como é o caso – bastante sólido, quais sejam: teoria, ética e uma fórmula para obtenção da salvação. A Religião cristã possui um apelo inigualável porque sua proposta de salvação é bem mais alentadora do que qualquer ensinamento filosófico jamais foi. Nesta Religião, temos postulada a imortalidade pessoal e a salvação de todos os nossos entes queridos. Uma promessa como esta nunca havia sido feita pelas filosofias pagãs da Baixa Antiguidade Helenística, mais precisamente o Epicurismo e o Estoicismo. Esta última, em especial, ofereceu resistência à expansão do credo cristão, porque, para os estóicos, era inconcebível que Cristo fosse a encarnação do *Logos*, por ser apenas um homem e, como tal, passível de cometer erros (FERRY, 2007, p. 38 *et seq.*). A doutrina exposta no *Novo Testamento* é tão poderosa que, de perseguidos, os cristãos passam a dominadores. O Cristianismo, após sua institucionalização, relegou à Filosofia status de disciplina escolar, ou seja, uma “escolástica” a ser ensinada nas Universidades junto a outras disciplinas, tais como a Matemática e a Retórica, por exemplo (FERRY, 2007, p. 73 *et seq.*). Resumindo: a Filosofia não mais salvaria, nem sequer seria uma disciplina de vida, restando-lhe somente ser uma serva da fé.

Luc Ferry comenta o seguinte a respeito:

A doutrina cristã da salvação, embora fundamentalmente não filosófica, até mesmo antifilosófica, vai competir com a filosofia grega. Vai, por assim dizer, aproveitar-se das lacunas que enfraquecem a resposta estóica sobre a questão da salvação para subvertê-la internamente. Vai até alterar o vocabulário filosófico em seu próprio proveito, dar-lhe significações novas, religiosas, e propor, por sua vez, uma resposta inédita, inteiramente nova, para a questão de nossa relação com a morte e com o tempo – o que lhe permitirá suplantar durante séculos, quase que sem restrições, as respostas da filosofia (2007, p. 74-75).

O domínio do Cristianismo perdurou de forma incondicional por um período de mil anos, ao qual costumamos chamar de Idade Média (476 a 1479). Mas começou a sofrer abalos a partir do século XVI, devido aos textos de certos pensadores, que já não se atrelavam tão facilmente aos postulados da Escolástica medieval; e aos experimentos e descobertas científicas, que abalaram cada vez mais os dogmas da Igreja. A Ciência, retirando o véu do sagrado que antes investíamos aos fenômenos, desvelou a verdade por trás das explicações endossadas pela Igreja; da mesma

forma, imbuída pelo ideal iluminista de progresso, ela possibilitou a Revolução Industrial, proporcionando à humanidade um desenvolvimento tecnológico jamais antes visto. A princípio, o progresso suplantou o vácuo deixado pela crescente derrocada da fé no Cristianismo. A crença em Deus foi cedendo lugar a uma nova crença na razão e na capacidade do humano de dominar a natureza e utilizá-la de acordo com seus fins. Contudo, o século XX, que deveria – na esteira do progresso ascendente da técnica que caracterizou os séculos anteriores – nos remeter ao domínio definitivo da natureza e suas intempéries, bem como ao aplacamento da fome e da desigualdade no mundo, não vingou. Este, que deveria ser o século das esperanças finalmente realizadas, nos relegou duas guerras mundiais, a bomba atômica e, ao contrário do que se esperava, o agravamento da desigualdade e da miséria.

Nesse ínterim, uma crise de autoridade foi se instalando. Tal crise não é um evento recente, ela se insinua como um dos ecos revolucionários da modernidade. Neste período, as crenças numa sociedade estática foram abaladas. O ideal aristocrático e a sociedade estamental decorrente do mesmo cederam lugar à sociedade pautada pela meritocracia e pela mobilidade estonteante. Este ideal meritocrático imputa ao indivíduo sua ascensão econômica; ele está livre para ascender socialmente e, para tanto, depende somente de seu esforço. Há várias observações que podem ser feitas acerca dessa concepção meritocrática de sociedade, dentre elas podemos citar a ideia de que não passa de um engodo que mascara uma realidade muito mais complexa, onde a ascensão social depende de fatores que ultrapassam as capacidades do indivíduo. No entanto, é importante observar também que, por conta dela, a sociedade não padece mais de um engessamento decorrente de uma instância de poder inquestionável, como ocorria no Medievo. Em suma, vivemos numa época em que a autoridade não é mais depositária de uma fé irrestrita. Isso decorre de vários fatores, dentre os quais os podemos encontrar a descrença nos ideais da Filosofia Moderna. Estes ideais são geralmente elencados numa tríade, que constitui a base do Iluminismo ou Esclarecimento (movimento intelectual da Europa do século XVIII), são eles: a confiança na verdade; a postulação de um sujeito racional, capaz de desvendar as leis que regem os fenômenos; a assunção de metanarrativas, sejam transcendentais ou imanentes, para explicar as ocorrências históricas. Hoje são tidos como ingênuos aqueles que acreditam de forma inquestionável em tais ideais, que, por sua vez, são considerados utópicos. Um dos teóricos que afirmam o advento de uma suposta “pós-modernidade” é Jean-François Lyotard.⁴ O conceito de metanarrativa toma

⁴ Hoje é comum ouvirmos falar em pós-modernidade, como se estivéssemos vivendo uma reviravolta no pensamento de forma tal que os ideais modernos sofrem uma desconstrução. A terminologia interessa pouco aqui, há muitas controvérsias a respeito e não vamos nos ater a elas. Sergio Paulo Rouanet, por exemplo, afirma que não há ruptura

forma no pensamento de Lyotard como um princípio que fundamenta modelos explicativos universais e estáveis para o desenvolvimento do humano. Para este teórico, porém, a Ciência, a princípio submissa a essas metanarrativas, se desvincula delas, ou seja, passa a não mais se pautar por esses grandes relatos, que teriam em seu bojo a resposta para a condição humana em sua totalidade.

Segundo Lyotard:

Originalmente, a ciência entra em conflito com os relatos. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos revelam-se como fábulas. Mas, na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras do jogo. Assim, exercer sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando este metadiscurso recorre explicitamente a alguma grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar "moderna" a ciência que a isto se refere para se legitimar. É assim, por exemplo, que a regra do consenso entre o remetente e destinatário de um enunciado com valor de verdade será tida como aceitável, se ela se inscreve na perspectiva de uma unanimidade possível de mentalidades racionais: foi este o relato das Luzes, onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal. Vê-se neste caso que, legitimando o saber por um metarelato, que implica uma filosofia da história, somos conduzidos a questionar a validade das instituições que regem o vínculo social: elas também devem ser legitimadas. A justiça relaciona-se assim com o grande relato, no mesmo grau que a verdade (1988, introdução, XV).

A racionalidade tão cultuada pelos iluministas começou como um sonho e terminou como um pesado, possibilitou a realização do contrário do que havia sido prometido e, em vez de nos libertar, nos aprisionou. O século XX abriu definitivamente espaço para novas interpretações da capacidade racional do homem ou, até mesmo, para as filosofias ditas “irracionalistas”, que negavam esta capacidade. A racionalidade passou a ser vista com outros olhos, não mais como aquela que tem por objetivo primordial libertar o homem, mas como utensílio utilizado pelos donos do poder para fundamentar suas ideologias e justificar seu domínio. Essa descrença tem como baluarte a figura de vários pensadores, dentre os quais desponta a figura de Friedrich Nietzsche, que foi responsável por uma crítica seminal da Modernidade e dos ídolos erigidos por ela. Com sua “filosofia do martelo”, Nietzsche objetivou derrubar os ídolos que o Ocidente erigiu ao longo de sua história, dentre os quais podemos citar: o conceito de “verdade” idealizado pelos filósofos; a “razão” também idealizada como suprema desmistificadora da realidade; a ideia de um “eu” que é plenamente consciente de si; a concepção de que a história é uma trajetória e que a

entre o moderno e o pós-moderno. Segundo ele: “A modernidade já nasceu no bojo de uma crise” (2005, p. 262), ou seja, a crítica da Modernidade não pode ser associada a uma suposta Pós-modernidade, que a criticaria de fora, não se limitando àquela.

existência do ser humano é dotada de uma finalidade específica; a moral cristã que tem na compaixão seu motivo principal.

Nietzsche não foi o único pensador a tecer críticas acerca da concepção do homem e da sociedade modernas. A subjetividade concebida pelos filósofos modernos foi solapada pelo advento de teorias que surgiram no século XIX e vicejaram pelo século seguinte, dentre as quais encontramos: a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin (1809-1882), o pensamento social de Karl Marx (1818-1883) e a psicanálise de Sigmund Freud (1886-1939). De fato, os saberes – Ciência e Filosofia – trouxeram um novo fôlego à necessidade humana por sentido, mas sofreram abalos fortíssimos. No âmbito da Filosofia, por um lado, temos a descrença nas construções teóricas da modernidade efetuada por Nietzsche, tomando por base considerações de cunho moral; de outro, temos as considerações feitas, a princípio, por Karl Marx que, pensando numa esfera menos metafísica e mais voltada para o social, elaborou um arcabouço teórico pungente acerca do ser humano e da maneira como este administra a vida em sociedade. Sabemos hoje e, em boa medida, por conta de Marx, que, por trás das agendas políticas, existem muitos interesses que não visam atender aos anseios das massas, mas sim de uma parte às vezes ínfima da população. Sigmund Freud chegou mesmo a afirmar que sua teoria seria a terceira ferida narcísica a atingir o centro do ego humano, as outras duas seriam a teoria heliocêntrica de Copérnico e a teoria da evolução de Darwin. A teoria de Copérnico seria a primeira, por retirar a noção de que há lugar ao qual pertencemos no todo que seria o cosmos; a teoria da evolução seria a segunda, por nos mostrar que somos tão animais quanto todos os demais, submetidos à mesma lei da evolução; por último, a teoria do inconsciente preconizada por ele mesmo, responsável por mostrar como não somos detentores do domínio de nossos desejos, que se atrelam ao inconsciente de forma inextricável e sondável somente a partir de um procedimento analítico. De fato, essas teorias acabaram com as ilusões humanas de superioridade em relação aos demais animais. Elas foram responsáveis por minar a idéia que o ser humano fazia de si mesmo: um ser criado por Deus, logo divino, especial, consciente de si e de seu papel neste mundo.

Pensando agora a respeito do que os autores chamam de “crise de autoridade”, tendo em vista que, não somente os objetivos, como também aqueles que os defendem, não são mais dignos de confiança, não é de se impressionar que o humano venha padecendo de uma resistência a tudo aquilo que lhe é imposto. O fato é que o humano contemporâneo toma para si os questionamentos propostos inicialmente por Nietzsche e outros pensadores de meados do século XIX – às vezes sem nem mesmo saber a origem de tais questionamentos – e não aceita uma verdade e uma moralidade que lhe são impostas, bem como a autoridade que as postulam. Esta negação passa a

ser uma atitude niilista a partir do ponto em que o indivíduo não consegue sair dessa situação, chegando a pensar que não há solução para a questão da existência e que a vida deve ser pautada pelo hedonismo, ou seja, pela vivência fugaz de prazeres mundanos. Tal atitude perante a vida também pode ser denominada como “presentismo”.

De acordo com o historiador Erick Hobsbawm:

A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem (2007, p. 13).

O “presentismo” consiste em eternizar o momento, reduzir a vivência ao presente, tornando-o algo perene; tal perspectiva está conectada à falta de objetivos estipulados a longo prazo. Estes, por sua vez, só foram estipulados através de uma crença em metanarrativas de cunho transcendental ou imanente e, como vimos, estas passaram a ser profundamente questionadas com o avanço da modernidade. O “presentismo” está intimamente ligado ao niilismo porque remete a uma vivência pautada em ações que não têm fundamento nem objetivo. Eliminar o sentido das ações significa dizer que estas são executadas tendo por objetivo algo fugaz ou irracional. O trabalho, por exemplo, não é mais pautado na realização pessoal ou mesmo visando um objetivo nobre, como o progresso ou a diminuição da desigualdade, mas apenas como um meio para se obter a soma necessária para gastos fugazes. Ernest Becker (2007, p. 25) resume bem o momento histórico em que vivemos com a afirmação de que “a crise da sociedade moderna está precisamente no fato de que os jovens já não se sentem seres heróicos no plano de ação preparado pela sua cultura”. Os heróis, na mitologia grega, são aqueles dentre os homens que se aproximam mais dos deuses, são mortais, mas detentores de poderes e alguns são mesmo descendentes de deuses. O herói recebe esse epíteto por transcender em algum momento àqueles medos castradores da vontade humana, que nos paralisam e nos remetem a nossa condição de mortais. O desejo por trás dessa ideia é transcender a vida, ser de alguma forma maior do que ela. Não há mais heroísmo quando realizamos uma tarefa sem considerações de ordem moral, quando apenas recebemos um pagamento em troca de um serviço prestado; e, quando não há mais heroísmo, nos encontramos no campo do niilismo. É uma característica de nosso tempo resistir a qualquer tentativa de fundamentar a existência; partimos do princípio de que não há fundamentos. Enquanto os antigos partiam da ideia de que a vida faz sentido, bastando ao indivíduo buscar o sentido que atribuiria a sua em particular, os modernos partem do princípio de que não há.

Como bem observa Yves de La Taille:

Nas reflexões éticas modernas, o tema do sentido da vida tomou uma dimensão desesperadora. Antigamente, as pessoas não duvidavam de que a vida pudesse ter um sentido, todo o problema residia em saber qual. Atualmente, a dúvida recai sobre a própria existência de um sentido. Não é por acaso que Camus procura as razões de viver naquilo que ele chama de absurdo, e que Sartre fala em náusea para ilustrar o sentimento de total estranhamento existencial (2006, p. 44).

Afirmamos continuamente que é uma ingenuidade buscar um sentido para a existência, mas será que assumimos as consequências desse tipo de consideração? Questionamo-nos acerca do sentido que trazem à nossa vida os diversos projetos em que nos engajamos. Sempre em suspenso, nossos juízos de valor surgem potentes como invectivas que fundamentam as ações para, logo em seguida, serem corroídos por uma série infinita de questões que nos deixam, por fim, incapacitados para agir ou desiludidos acerca de tudo que fazemos. A resposta a esta pergunta não é simples. Aparentemente, há somente dois caminhos possíveis para que possamos viver, senão uma vida saudável, pelo menos uma vida não tão desesperada: 1º) deixamos de sentir que esses questionamentos são realmente importantes; esquecemo-los, tornamo-nos seres desprovidos de anseios que vão além da superfície e nos entregamos cegamente aos desejos produzidos pela sociedade de consumo; ou 2º) consideramos uma outra alternativa: pensar novamente o papel da Filosofia em nossa vida. Talvez essa concepção de Filosofia como “forma de salvação do ser humano dentro de uma perspectiva racional” não tenha contribuído para nossa “salvação”; aliás, talvez a própria ideia de “salvação” esteja na origem do problema. Pode ser que o papel da Filosofia tenha sido equivocado desde o princípio; pode ser que a pergunta pelo sentido da vida seja, em si mesma, uma pergunta niilista, que acarreta numa desvalorização da própria vida, porque já decorrente de um tipo humano ressentido, que não consegue lidar com o sofrimento. Mas, para que possamos chegar a tal conclusão, é imprescindível que passemos por todo esse processo histórico de esvaziamento da Filosofia, da Religião e da moral estabelecidas. Essa foi a alternativa considerada por Nietzsche em seu estudo acerca do esvaziamento de todos os valores estabelecidos.

A título de exemplo, citemos um aforismo retirado de *Aurora* (1881), no qual Nietzsche explora a concepção de verdade segundo a tradição da Filosofia ocidental:

Para quem existe a verdade? – Até o momento, os erros foram os poderes consoladores: agora espera-se o mesmo efeito das verdades reconhecidas, e espera-se já há algum tempo. E se as verdades não fossem capazes justamente disso – consolar? Seria isto uma objeção às verdades? Que tem elas em comum com os estados de homens sofredores,

fenecidos, doentes, para que tenham de lhes ser úteis? Pois não constitui prova contra a verdade de uma planta se é verificado que ela em nada contribui para a cura dos doentes. Mas outrora havia tal convicção de que o ser humano era a finalidade da natureza, que se supunha, sem hesitação, que também o conhecimento nada poderia descobrir que não fosse útil e saudável para o homem, sim, não poderia haver, não era lícito que houvesse outras coisas. – Talvez disso resulte a tese de que a verdade, como um todo coerente, existe apenas para as almas simultaneamente poderosas e inofensivas, jubilosas e pacíficas (como foi a de Aristóteles), e de que apenas estas serão capazes de buscá-la: pois as outras buscam remédios para si, ainda que pensem muito orgulhosamente do seu intelecto e a liberdade deste – elas não buscam a verdade. Daí essas outras terem tão pouca alegria verdadeira com a ciência e recriminarem sua frieza, segura e desumanidade: assim julgam os doentes acerca dos jogos dos sãos. – Também os deuses gregos não sabiam consolar. Quando, enfim, também os homens gregos se tornaram todos doentes, esta foi uma razão para o declínio de tais deuses (A, V, § 424, p. 222).

Como em vários dos aforismos de Nietzsche, há, aqui, várias idéias expostas em pouco espaço. Primeiramente, há que se considerar que um tipo de concepção de verdade, como dissemos acima, foi associado a um tipo de homem, ao qual Nietzsche denomina de “doente”; somente este tipo de homem doente vincula a verdade à função de consolação. Em seguida, justamente por não ter a verdade um papel pré-determinado, não é uma objeção à verdade que dela não possa advir consolação ao ser humano. Em terceiro lugar, a “convicção de que o ser humano era a finalidade da natureza” e de que a verdade é o caminho para revelar somente o que há de útil e saudável para o humano são expostas como algo já ultrapassado, não mais crível; em outras palavras, vivemos numa época em que a noção de verdade como consolação e da existência como algo passível de finalidade já não vigoram mais entre nós. Por último, Nietzsche aponta que “os deuses gregos não sabiam consolar”, i.e., ele aduz implicitamente que houve um período na história do ocidente no qual a vida não se regia por uma concepção de verdade consoladora; somente quando o homem grego se tornou doente é que surgiu um tipo de concepção da existência pautada pela ideia de verdade e de finalidade, isto foi uma das razões para o declínio dos deuses gregos.

Resta saber a que Nietzsche se refere quando utiliza um termo como “doente”. Quem será o humano “saudável” segundo sua perspectiva? Que será “saúde” segundo sua concepção? Podemos adiantar que todos os conceitos de Nietzsche remetem à noção fundamental de “vida”. Veremos que este é o conceito fundamental de sua filosofia e que ele identifica a vida com “vontade de poder”. Vida deverá ser compreendida como transcendência imanente. Segundo Eugen Fink (1983, p. 84): “essencial é a transição de Nietzsche da luta das valorações humanas, do conflito das ideias do bem e do mal, para a luta da vida pura e simplesmente: quer dizer, para a vontade de poder”. Veremos como, a partir dessa concepção, não há sentido que possa ser atribuído à vida; afinal, esta é sem sentido para além de si mesma em sua finitude. Veremos como

o conceito de niilismo servirá, nesse contexto, para denominar um entendimento acerca da existência que Nietzsche aponta como decadente. Isto porque, segundo ele, parte de um posicionamento equivocado acerca da vida. É necessário, portanto, para que possamos compreender o niilismo, que entendamos como o conceito de vida foi elaborado pela tradição filosófica ocidental em contraponto ao que Nietzsche entende pelo mesmo. Esta tarefa, porém, não é executada por Nietzsche de forma sistemática. Sucintamente, a título de introdução, podemos dizer que a vida, no contexto da tradição ocidental, se pauta na *assunção de um sentido*. Este pode assumir os mais variados significados ao longo da história ocidental, mas o fato essencial consiste em afirmá-lo e buscar sua realização. O niilismo, no entender de Nietzsche, será justamente o exaurimento desta concepção de que há uma finalidade própria à vida, quando, no fundo, não há. Em Nietzsche, a própria pergunta pelo sentido passa a ser o resultado de um tipo determinado de vontade de poder.

Tendo isso em vista, o niilismo poderá assumir alguns significados diversos que, aparentemente, se contradizem. Por um lado, temos o niilismo como o entendimento da tradição que considera a atribuição de sentido como possibilidade inerente à vida. O niilismo, aqui, se mostrará nas formas que a vida assumirá, nos diversos sentidos que lhe serão atribuídos. Temos, dentro dessa mesma tradição, aqueles que, percebendo que esses sentidos predeterminados não passam de quimeras, rebelam-se, afirmando um ateísmo e uma crença na humanidade:

Em toda parte o objetivo da moral é agora definido aproximadamente assim: é a conservação e promoção da humanidade; mas isto significa querer uma fórmula e nada mais. Conservação de quê?, deve-se imediatamente perguntar. Promoção para onde? Justamente o essencial, a resposta a esses de quê? e para onde?, não é omitido na fórmula? (A, II, § 106, p. 77).

De acordo com Nietzsche, estamos diante de outra forma de niilismo, pois, embora tenha sido atribuída uma nova finalidade à vida, a idéia de que a vida deve assumir um sentido ainda predomina como fundamento inquestionável. Temos, ainda, o pessimismo que parte da compreensão de que a vida não tem sentido e de que finalidade alguma pode lhe ser atribuída, restando a nós aceitar isso e cair num niilismo extremo que afirma a inutilidade de todas as ações. Tal concepção de existência será encarnada pela figura de Schopenhauer, ao qual Nietzsche havia se filiado em sua juventude. O niilismo se fará presente, aqui, como um cansaço em relação à vida, um desgosto para com a existência, pois, se nada de significativo pode ser atribuído à vida, a resposta mais adequada será a resignação, a nulificação da vida. Vejamos agora como Nietzsche descreve esse processo de destruição da metafísica, religião e moral em suas obras.

2. NIILISMO E A DESTRUIÇÃO DA METAFÍSICA, DA RELIGIÃO E DA MORAL

2.1 Primeira parte:

2.1.1 *Humano, demasiado humano* (1878)

Nos dois volumes de aforismos que Nietzsche denomina de *Humano, demasiado humano 1 e 2* (1878), observamos como uma crítica acerca do pensamento tradicional é efetuada em prol de um conhecimento trágico. Este pode ser designado como uma reflexão que procura elidir qualquer grandiloquência por parte do ser humano em tudo que lhe diz respeito. Nietzsche nos exorta a perceber como as concepções tradicionais da metafísica, da religião e da moral são pautadas por erros da razão. Estes, por sua vez, são identificados a partir de um filosofar histórico e de uma análise psicológica do humano. O que está em jogo aqui é uma confiança de que, por trás das convicções humanas, há uma escolha inconsciente; que o processo que nos leva a assumir determinadas posições acerca da vida é por demais complexo para ser reduzido a algo da ordem da consciência.

No prólogo ao livro *Humano, demasiado humano*, vol. 1, que data de 1886, Nietzsche apresenta as ideias centrais do livro e, a partir dessa apresentação, podemos perceber como as questões que viriam a se tornar uma constante em suas obras posteriores já são pinceladas nessa obra. Dentre elas, temos a concepção de “espírito livre”, um tipo de humano pautado pelo “que há de perspectivista em cada valoração” (*HDH 1*, “Prólogo”, § 6º, p. 12). Veremos, assim, como Nietzsche vai implodindo os ídolos da metafísica em prol de uma filosofia para espíritos livres. Estes são aqueles que buscam sempre a experimentação consigo mesmos; que não precisam das convicções da tradição, porque não precisam de certezas para agir. Ainda no prólogo, Nietzsche afirma que “um leitor emerge de meus livros, não sem alguma reticência e até desconfiança frente à moral, e mesmo um tanto disposto e encorajado a fazer-se defensor das piores coisas: e se elas forem apenas as mais bem caluniadas?” (*HDH 1*, “Prólogo”, § 1º, p. 7). Destarte, a partir deste livro, a moral passará a ser o tema central das considerações de Nietzsche; esta será, com o auxílio de um filosofar histórico incipiente, amiúde questionada.

Esta obra será pautada pela crença na ciência, mais especificamente, no método científico, tido como um avanço em relação às convicções próprias da religião, da metafísica e da moral. A leitura de *Humano, demasiado humano* torna patente que, no período em que elaborou esta obra, Nietzsche estava sob a influência da corrente filosófica do positivismo, isto pode ser

exemplificado pela leitura do aforismo “Recuando alguns degraus”, no qual ele assevera que um grau elevado de educação é atingido quando nos libertamos dos “conceitos e temores supersticiosos e religiosos” (*HDH 1, I, § 20, p. 29*); porém, ainda é necessário um esforço de reflexão para superar a metafísica. Tal consideração nos remete aos estágios de desenvolvimento do conhecimento humano preconizado por Auguste Comte. Neste aforismo, Nietzsche nos exorta a efetuar um “movimento para trás” e compreender a justificação histórica e psicológica das representações da metafísica e observar como esta é superada pela ciência (*HDH 1, I, § 20, p. 29*).

A filosofia histórica será o método de investigação mais utilizado por Nietzsche não somente neste período, como também ao longo de toda sua obra. Este método terá por escopo elidir os preconceitos erigidos pela filosofia metafísica, dentre os quais encontramos aquele que Nietzsche vem a denominar como o “defeito hereditário de todos os filósofos”, qual seja, justamente a falta de sentido histórico (*HDH 1, I, § 2º, p. 16*). Esse defeito leva o filósofo a desconsiderar que tudo veio a ser, que não existem fatos eternos nem verdades absolutas (*HDH 1, I, § 2º, p. 16*). Doravante, a investigação a ser efetuada pelo pensador deverá ter em ciências tais como a história, a psicologia e a sociologia seu arcabouço conceitual fundamental. Até mesmo ciências ditas naturais, como a física e a química, são citadas como passíveis de solucionar as questões fundamentais acerca do humano e seu arcabouço conceitual. A confiança de Nietzsche no método científico é tal que ele chega mesmo a enunciar que “tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (*HDH 1, I, § 1º, p. 15*).

Através de seu filosofar histórico, Nietzsche trabalha com a ideia de que não há um ser humano eterno, mas sim um ser humano que veio a ser e que, principalmente, nos últimos quatro milênios não sofreu grandes alterações em sua constituição (*HDH 1, I, § 2º, p. 16*). Para Nietzsche, isso implica em dizer que a faculdade de cognição não pode ser considerada como estática, mas como algo que veio um longo processo, no qual a linguagem se desenvolveu a partir de simplificações dos eventos ocorridos na natureza. Nietzsche assevera que “do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese)” (*HDH 1, I, § 18, p. 28*). As crenças no sujeito e no predicado, na causalidade, no livre-arbítrio e nos postulados básicos da lógica são decorrentes de erros de raciocínio, de generalizações e inferências realizadas a partir de uma tendência encontrada nos organismos inferiores (*HDH 1, I, § 18, p. 27*). O problema, segundo a ótica de Nietzsche, é que a metafísica se ocupa de questões como a substância, a relação entre

sujeito e objeto, e a liberdade da vontade como se fossem algo da ordem do eterno e não o resultado de uma longa e lenta evolução dos organismos vivos.

Poder-se-ia pensar que o uso do termo “erro” nos permite falar em correção e, possivelmente, em obtenção de uma verdade mais acertada acerca dos fenômenos. Porém, isto seria um equívoco, porque o vocábulo “erro” não é utilizado em um contexto epistemológico, mas para expressar justamente a impossibilidade de fazermos uso tanto deste termo, quanto do termo “verdade” num sentido objetivo. Nietzsche usa com o vocábulo “erro” (de forma talvez equivocada) para mostrar que todas as verdades não passam de erros, porque todas elas são interpretações de tipos de vontade e não descrições acuradas do ser. Pode-se dizer que a filosofia de Nietzsche está para além do sentido ontológico de verdade, que nela já não se trabalha com tal noção; e que a palavra “erro” deve sempre ser entendida como a superação de tal paradigma. Em suma, o paradigma da verdade enquanto determinação do ser já não é mais atuante, o que opera agora é o paradigma do valor, no qual todos os conceitos consistem em valores que se impõem segundo perspectivas de vida diversas.

É justamente a isso que Eugen Fink se refere quando relata que:

Ele [Nietzsche] não prova de modo nenhum a veracidade da religião ou da metafísica; para ele, esta questão é como se já estivesse resolvida quando se mostra que existem tendências vitais por detrás da vontade de verdade e que essas tendências não são desinteressadas, que visam à redenção e outras coisas semelhantes (1983, p. 50).

Em *Humano, demasiado humano*, a verdade e a mentira vêm à tona como o resultado de configurações de vontade que necessitam de determinados valores para se sobressair perante as demais. A verdade e a mentira não possuem mais um aspecto estéril e espiritual, mas vital, porque passam a ser consideradas como valores a serem assumidos pelo ser humano. Por isso elas devem ser compreendidas em sua historicidade; elas não possuem status ontológico, mas somente moral, porque são úteis enquanto mantenedoras de determinado tipo de vida. De agora em diante, o pensador deve questionar esse dever para com a verdade objetivamente determinada; ele deve investigar até mesmo a obrigação que temos para com a verdade. Isto pode ser conferido a partir da leitura do aforismo “Problema do dever para com a verdade”, no qual Nietzsche escreve o seguinte:

O pensador vê tudo como tendo se tornado, e tudo “tornado” como discutível; é, portanto, o homem sem dever – na medida em que é apenas pensador. Como tal, então, ele também não reconheceria o dever de enxergar e exprimir a verdade, e não teria esse

sentimento; ele pergunta: de onde vem ela? para onde pretende ir?, mas mesmo esse questionar parece questionável (HDH 2, AS, § 43, p. 192).

Há um escrito de Nietzsche, que data de 1873, denominado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual ele expõe um conceito de verdade que, cremos, nos ajudará a compreender o que está sendo esboçando aqui. Neste escrito, Nietzsche escreve o seguinte acerca da verdade:

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (VM, I, p. 36).

Verdade e mentira, pois, devem ser entendidas nesse contexto, não mais como descrições acuradas das realidades, mas como metáforas cujo objetivo é facilitar a conservação da espécie. Verdade “é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem” (VM, I, p. 39). Ambas possuem o mesmo valor, uma não é ontologicamente superior à outra porque remete a um estudo do ser. A condição da verdade é a mesma da mentira. Esta é uma força de dissimulação tanto quanto a verdade, ela realiza a função de manutenção da espécie tão bem quanto a outra. Verdade e mentira podem ter um sentido moral, mas não extramoral, como propõe o título do escrito; este sentido extramoral diz respeito justamente a uma possível compreensão ontológica dos termos, que é veemente negada por Nietzsche. Isto porque ambas decorrem de erros, de inferências que não tem correspondência alguma com a realidade, mas refletem o antropomorfismo do humano, que simplifica e abstrai o fluxo perpétuo do vir-a-ser em conceitos: “todo conceito surge pela igualação do não-igual” (VM, I, p. 35), que dá uma feição humana às coisas.⁵ Não há nada que possa ser denominado igual ou diferente; tudo é completamente singular e individualizado, e o conceito não passa de uma generalização arbitrária. Estas generalizações arbitrárias geram, por sua vez, as qualidades ocultas com as quais distinguimos as coisas e as pessoas.

⁵ Vale salientar que, neste momento, Nietzsche fala em antropomorfismo porque ainda está inserido numa ótica subjetiva, na qual é o sujeito que dota a existência de valor; por isso ele não consegue escapar ao relativismo e mergulha ainda mais no niilismo. O critério científico que ele utiliza para avaliar a metafísica, a moral e a religião, leva a um ceticismo moral absoluto e impede a formação de novas forças valorativas. Nietzsche só superará tal problema quando estabelecer a vontade de poder como princípio a partir do qual estabelecemos valores.

Nietzsche exemplifica esse pensamento com o conceito de honestidade:

Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma *qualitas occulta* com o nome: honestidade (VM, I, p. 35-36).

É certo que se trata da percepção de um Nietzsche relativamente jovem, visto que o texto veio à tona em 1873. Porém, em uma obra mais tardia como *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche identifica razão a uma metafísica da linguagem. Neste sentido, a linguagem é própria à criação de ídolos, porque ela simplifica de forma demasiada processos complexos que se passam no interior do indivíduo. Se em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* a linguagem já não representa a realidade de forma adequada, em *Crepúsculo dos ídolos* ela é uma verdadeira criadora de entidades metafísicas. Senão, vejamos: “a linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos num âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão” (CI, III, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5º, p. 28).

Nietzsche não nega que a noção de entendimento como concebida por Kant seja verdadeira, porém, ele afirma que ela se baseia nestes erros da razão e que “a um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens” (HDH 1, I, § 19, p. 29). Certamente, desde de Kant, a filosofia se pauta pela concepção de que é o intelecto que estabelece as regras a partir das quais podemos entender o mundo e não o contrário. Porém, Nietzsche vai mais além nessa crítica; para o filósofo, “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência gradualmente veio a ser, está pleno de vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)” (HDH 1, I, § 16, p. 25). A vida não pode ser considerada uma grandeza fixa, isto por si só impede que elaboremos um juízo acerca dela que não seja injusto. Quando pautamos a nossa relação com a temporalidade fazendo uso de termos como “fenômeno”, temos uma recusa do vir-a-ser, porque a estabilidade ligada ao conceito de fenômeno já é em si um preconceito sobre a corrente contínua da existência. Por isso Nietzsche assevera que “de agora em diante o filosofar histórico é necessário e, com ele, a virtude da modéstia” (HDH 1, I, § 2º, p. 16). É necessário que nos livremos do dogmatismo que também se configura neste filosofar que desconsidera a história e busca uma verdade estanque para todos: “é preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos” (ABM, II, § 43, p. 44).

Em *Humano, demasiado humano*, ao tecer uma consideração sobre o intelecto humano, Nietzsche chega a afirmar que “ele apareceu – aparece, pois ainda vivemos este período – quando uma extraordinária, longamente acumulada energia da vontade se transferiu excepcionalmente para fins intelectuais, mediante a hereditariedade” (*HDH 1*, V, § 234, p. 148). Ou seja, já temos uma consideração incipiente acerca da vontade e de como ela se desloca para outro campo, que não o da ação, para tornar possível a formação do intelecto. Este tema será futuramente retomado sob a designação de “vontade de verdade”. Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche nos trará uma versão amadurecida do tema, ao apontar que nossas convicções estão envoltas por uma necessidade de conservação e expansão da vida, portanto, seria obtuso perquirirmos acerca de um juízo utilizando termos como verdade e falsidade (*ABM*, I, § 4º, p. 11). Nesta obra, ele expõe a questão da verdade a partir do problema do valor da verdade: “o que, em nós, aspira realmente à verdade? De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade” (*ABM*, I, § 1º, p. 9). Já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche trabalha com a ideia de que é necessário compreender que toda metafísica – assim como os temores das religiões – é positiva para a humanidade e que nós avançamos porque acreditamos em seus conceitos. Contudo, resta ainda perceber que toda metafísica é um erro, porque, como dito acima, advém de uma série de inferências que, embora tenham respaldo na natureza, são decorrentes de uma simplificação grosseria, realizada pela nossa capacidade de representação.

Em *Humano, demasiado humano*, volume 2, mais precisamente no aforismo “O livre-arbítrio e o isolamento dos fatos”, Nietzsche dissecar a ideia de livre-arbítrio, expondo-a como um preconceito de que seja possível isolar uma ação daquilo que ele denomina como corrente contínua e, a partir desse isolamento, controlar a ação e gerir nosso futuro de acordo com o entendimento do que seja benéfico ou prejudicial para nós. Porém, “na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante” (*HDH 2*, AS, § 11, p. 169). Ou seja, temos aqui novamente um preconceito da linguagem que simplifica o acontecimento, importando para o âmbito da ação uma mitologia metafísica que nos dota da ilusão do controle. A compreensão disso que Nietzsche denomina por “fluxo constante” como um encadeamento de fatos isolados, passíveis de conhecimento e, por conseguinte, de controle, é o resultado de uma linguagem que singulariza o acontecimento complexo e inextricável em algo simples e passível de determinação. Fica claro, pois, que esse equívoco na linguagem gerou consequências para a compreensão que o ser humano tem de si mesmo. Toda uma mitologia filosófica foi facilitada pela linguagem atomística.

É evidente que, na linguagem, lidamos com palavras singulares, mas as palavras não nos dão o direito de nos apropriarmos do acontecimento como bem entendemos. Nietzsche é radical nesse sentido e expressa esse radicalismo através de algumas fórmulas, como por exemplo: “toda palavra é um pré-conceito” (*HDH 2, AS, § 55, p. 196*); ou “quero desconfiar de todas as palavras” (*HDH 2, AS, § 213, p. 259*). A existência de uma essência última das coisas é a forma de pensar que resultou desse equívoco. É aqui que reside o caráter dogmático do filosofar platônico; ele se recusa a ver a arbitrariedade da linguagem no estabelecimento das relações entre nós e as coisas. A gênese da linguagem não provém da essência das coisas. Essa pretensão à verdades universalmente válidas não toca nesse detalhe crucial da linguagem. A partir daqui – dessa metafísica da linguagem – todo um caminho para a criação de ídolos é pavimentado. Percebemos, assim, como Nietzsche é um dos precursores do paradigma que viria a vingar no séc. XX, que aponta o ser humano como animal detentor de linguagem e não de logos. O problema em torno da linguagem, que faz com que Nietzsche tenha tamanha desconfiança em relação a ela, é a possibilidade de fazer surgir a partir dela a moralidade. Prazer ou o desprazer moral têm sua origem da linguagem porque, devido ao atomismo que se expressa através da singularidade das palavras, ela nos dá a impressão de que podemos retirar da corrente contínua um fato, isolando-o, determinando-o por inteiro e substituindo-o por outro cujas consequências sejam mais favoráveis a nossa sensação de prazer. Dessa forma, a linguagem nos dá a impressão de que o resultado de nossas ações poderia ser outro se tivéssemos tomado outro curso de ação (*HDH 2, AS, § 12, p. 170*).

As consequências que Nietzsche aponta desse descuido para com a linguagem são ainda mais contundentes, pois ele atribui a própria vanglória do humano, que se considera o fim último do universo, como resultado indireto da mitologia da essência que se forma a partir da linguagem. A princípio não fica claro como podemos conectar a mitologia da essência, que tem na linguagem sua origem, à vanglória do ser humano, que se autodenomina “o grande dominador e desprezador da natureza, o ser que chama sua história de história universal!” (*HDH 2, AS, § 12, p. 171*). Para tanto é preciso compreender como a simplicidade da linguagem nos foi ocultada em detrimento de explicações profundas. Nietzsche nos alerta para o fato de que, por trás de toda história da metafísica, há um obscurecimento do conceito e não um esclarecimento do mesmo (*HDH 2, AS, § 17, p. 174*). Esse obscurecimento é aplicado também à origem dos fenômenos, como nos mostra Nietzsche no aforismo “No início era”, no qual ele escreve: “glorificar a gênese – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial” (*HDH 2, AS, § 3º, p. 164*). Transformar algo

simplório em algo profundo, valioso e essencial faz parte da elaboração de uma forma de pensar que permite, em última instância, embasar o ideal de grandeza do humano.

Torna-se patente, para Nietzsche, que a metafísica e a religião não nos proporcionam somente uma visão de mundo, elas também nos remetem a um significado mais profundo acerca da vida, elas transmitem uma ideia de finalidade, pois “as convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade” (*HDH 1*, I, § 22, p. 30-31). Será a ciência que permitirá ver na filosofia a tentativa de impor finalidades ao humano, quando não há. Nietzsche exalta a ciência e o espírito científico porque, onde este impera, não há exaltação do fenômeno, não há um distanciamento em direção às alturas, que possibilite ao ser humano ficar embevecido em si mesmo. A grande vantagem observada por Nietzsche na sua consideração acerca da ciência, em se comparando à filosofia, é que ela não se questiona acerca da utilidade do conhecimento que se obtém a partir dela:

Na filosofia, ápice da pirâmide do saber, a questão da utilidade do conhecimento é lançada automaticamente, mas não somente, toda filosofia tem a intenção inconsciente de atribuir a ele a mais alta utilidade. É por isso que há, em toda filosofia tanta metafísica altaneira, e tal temor das soluções aparentemente insignificantes da física, pois a importância do conhecimento para a vida deve parecer a maior possível. Eis aqui o antagonismo entre os campos particulares da ciência e a filosofia. Esta pretende, como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível, nos primeiros se procura conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte (*HDH 1*, I, § 6º, p. 18).

Poderíamos nos perguntar o que está por trás dessa ojeriza de Nietzsche em relação a utilidade do conhecimento? Como assinalado pelo filósofo, os campos particulares das ciências, ao contrário da arte e da filosofia, estão preocupados somente em obter conhecimento, sem se preocupar com o que possa advir de tal atividade. Na filosofia, o conhecimento não é concebido como necessário em si, mas somente para que possamos alcançar um objetivo superior ao qual atrelamos a vida. Está explícito aqui que a filosofia associa a utilidade do conhecimento a necessidades superiores; tais necessidades estão ligadas ao desejo de atribuir à vida maior profundidade e significação. Nietzsche fala em “intenção inconsciente” de toda filosofia de atribuir utilidade ao conhecimento; embora essa “intenção consciente” não receba maior elucidação, podemos especular que, sendo inconsciente, não temos um pensamento respaldado na razão, mas na vontade daquele que assim postula. Está sendo dito aqui que, na filosofia, não temos um pensamento racional, como geralmente é aventado, mas um pensamento que, pautado

por intenções desconhecidas, busca atribuir profundidade e sentido à existência, como se esta não fosse boa em si mesma, mas precisasse ser remodelada a partir da atividade do conhecimento.

Há um outro aspecto desse aforismo que merece ser elucidado: trata-se dessa menção a busca pelo conhecimento e nada mais, que caracteriza os ramos particulares das ciências. Devemos deixar claro que, quando Nietzsche afirma, por exemplo, que “temos que novamente nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos” (*HDH 2, AS, § 16, p. 174*), ele não está buscando uma aproximação dos fenômenos simplesmente porque quer compreendê-los de forma correta. Ele pretende uma aproximação do fenômeno porque entende que “quem quer dissecar tem que matar”, ou seja, diferentemente do que fizeram os metafísicos, que buscaram explicações profundas para exaltar o fenômeno da vida e propor uma missão universal à humanidade, Nietzsche pretende desmistificá-lo e, por conseguinte, matá-lo (*HDH 2, AS, § 19, p. 175*). Vemos, assim, como a aproximação com a ciência, proposta por Nietzsche nesse período, não é ingênua e não pode nos levar a denominá-lo tão apressadamente como “período positivista” de sua produção filosófica. Isso porque a proposta do positivismo – vista de acordo com estes moldes – se encaixa, de certa maneira, naquilo que é objeto da crítica de Nietzsche: uma espécie de compreensão simplória do humano, pautada na exaltação de sua capacidade para conhecer e no progresso da técnica, resultante justamente desse conhecimento acumulado. Eugen Fink (1983, p. 55) corrobora esse entendimento ao expor que: “o ‘espírito livre’ não é livre por viver segundo o conhecimento científico, é livre na medida em que utiliza a ciência como meio para se libertar da grande servidão da existência humana em relação aos ‘ideais’, para se escapar da tutela da religião, da metafísica e da moral”.

Tais considerações acerca da utilidade do conhecimento nos levam a perceber como a questão do sentido vai sendo minada pelos campos particulares das ciências. A questão do sentido da vida vai perdendo força e se mostrando em toda sua irracionalidade. Evidentemente, tal realização das ciências particulares se dá às cegas, sem que se pense nas consequências de tal processo. O resultado da ação corrosiva das ciências é o advento de um ceticismo moral, no qual os valores superiores são questionados em sua utilidade para a espécie. As distinções entre os valores, antes tão evidentes, agora já não são tão claras. Dessa forma, podemos ver como o niilismo vai sendo descortinado pela atividade desprovida de metafísica altaneira das ciências particulares. Parece-nos que, neste momento de sua produção, Nietzsche percebe que a maneira como pensávamos a existência já não se sustenta. O pensamento científico, rebento da metafísica, se volta contra seu ascendente, acusando-o de erigir ídolos que possuem pés de barro.

Evidentemente que esse desatrelamento das ciências dos objetivos superiores impostos pela metafísica se dá aos poucos. Até mesmo o positivismo ainda identifica metas a serem realizadas a partir do desenvolvimento das ciências e das técnicas. A maneira como Nietzsche concebe a atividade científica, por outro lado, revela o caráter completamente amoral desta. O que temos aqui é um ceticismo moral que ataca a utilidade dos valores para a sociedade, ou seja, a concepção de que existem valores mais apropriados do que outros para se atingir determinados fins. O alicerce dessa crítica é o ataque à sustentabilidade de tais valores a partir de um critério racional de referência. O niilismo se mostra como o resultado desse ceticismo moral que questiona a utilidade do conhecimento. A noção de busca pelo conhecimento, desprovida de um direcionamento dado pela metafísica, acaba se espalhando por todas as instâncias de atuação do humano, e o seu resultado não poderia ser outro que não o desespero. Podemos observar que, se nos *Fragments póstumos*, o niilismo é “a recusa radical de valor, sentido e desejabilidades” (FP, 2 [127] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 104), que decorre do declínio do cristianismo e da sua moral; aqui, ele se apresenta como um desespero acerca do valor da vida.

Em *Humano, demasiado humano*, o niilismo reflete a ideia de que:

[...] no conjunto a humanidade não tem objetivo algum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero. Se ele vê, em tudo o que faz, a falta de objetivo último dos homens, seu próprio agir assume a seus olhos caráter de desperdício (HDH 1, I, § 33, p. 38-39).

Ao dizer que nosso agir assume o caráter de desperdício, Nietzsche revela a fatuidade do querer do ser humano moderno. O querer já não é mais possível, porque tudo que fazemos é em vão. Vale ressaltar que isto assim se dá devido à forma como fomos doutrinados a pensar. O pensamento metafísico atrelou o querer humano a determinados valores superiores, sem os quais já não conseguimos mais desejar. O pensamento metafísico é de tal maneira dominante, que não admite a possibilidade de instituímos novos valores. Nos vemos, assim, jogados num vazio, no qual não conseguimos vislumbrar objetivos para o nosso querer, nem estipular novos valores, a partir dos quais possamos repensar a existência e gerar um novo encorajamento. Estamos impossibilitados de querer. Nietzsche é bastante claro quando aduz que, além de perceber que toda metafísica é um erro, devemos assumir a principal consequência que tal forma de pensar nos traz, qual seja: atinar para o “contraste entre nossa agitada, efêmera existência e o longo sossego das eras metafísicas” (HDH 1, I, § 22, p. 31). A derrocada da crença nos ideais da moral, da religião e da metafísica gera um indivíduo pautado pelo tempo presente, que “atenta

demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos” (*HDH 1*, I, § 22, p. 30). Temos assim o aparecimento de uma forma de desencorajamento em relação ao mundo. Não nos revoltamos contra os ideais no sentido de os declararmos como injustos ou odiosos, mas também já não acreditamos que os mesmos sejam capazes de indicar um objetivo último para nosso agir no mundo.

A derrocada da forma tradicional de pensar traz consequências realmente avassaladoras:

O indivíduo mesmo atravessa hoje demasiadas evoluções internas e externas para ousar se estabelecer duradoura e definitivamente, ainda que seja pelo tempo de sua vida. Um homem totalmente moderno que queira, por exemplo, construir uma casa para si, sente como se quisesse se emparedar vivo num mausoléu (*HDH 1*, I, § 22, p. 31).

A metafísica, a religião e a moral estão em vias de serem destruídas pelas ciências. As consequências do pensamento científico são realmente avassaladoras. Este decorre de uma finura do raciocínio, que deve muito ao desenvolvimento da religião e da metafísica, mas se volta contra estas no sentido de não mais admitir um conhecimento pautado por ideais de vida. A ciência lida com o conhecimento da forma mais crua possível, ela não o idealiza, não o transforma num reduto para as necessidades por salvação alimentadas pela religião e pela metafísica. Como aduz Eugen Fink (1983, p. 48): “para já, se bem que provisoriamente, a posição de combate contra toda duplicação idealista do mundo, contra ‘a quimera do além’. Assim temos aqui formas preparatórias daquilo a que ele mais tarde chamará a apologia do homem e a morte de Deus”. Todas as investigações elaboradas pelo filósofo o levam a perceber que as considerações fundamentais da religião, da filosofia e da moral são pautadas por erros da razão, e que “todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram logicamente, e portanto são injustos” (*HDH*, I, § 32, p. 37). O resultado é que todas as avaliações, por mais completas que sejam, são precipitadas. A própria medida utilizada para se medir, qual seja, nosso intelecto, não é uma grandeza imutável. A consequência disso é que não nos é possível avaliar qualquer coisa com justiça “e que de modo algum deveríamos julgar” (*HDH 1*, I, § 32, p. 37). Observamos, assim, que, embora o termo niilismo não seja empregado nesse escrito, o sentimento ligado a este conceito já se faz presente. Porém, não é necessário que sucumbamos juntamente com a moral, a religião e a metafísica. Afinal, as necessidades que estas nos impõem não são inatas, não são o resultado de uma essência humana supostamente eterna e imutável:

Mas deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser enfraquecidas e eliminadas. Pensemos, por exemplo, na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação – conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição. Uma filosofia pode ser útil satisfazendo também essas necessidades, ou descartando-as; pois são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência (*HDH 1, I, § 27, p. 34*).

Este excerto nos dá uma resposta incipiente para o problema do niilismo. Nietzsche nos indica que podemos “desaprender” as necessidades criadas pela religião e pela filosofia, ele já mostra que tais necessidades podem passar a ser vistas a partir de um outro olhar, não mais atento a satisfação delas, mas voltada para a destruição das mesmas. Este aforismo indica que as necessidades supostamente inatas e eternas são aprendidas, portanto, temporalmente limitadas; assim sendo, tais necessidades podem ser objeto de uma nova formação, que já não seja voltada para seu cultivo, mas que, tendo na ciência seu baluarte, nos ensine a percebê-las como erros da razão. A moral, juntamente com a noção de dever, sucumbe justamente porque o espírito científico não admite mais o irracional como pressuposto para a ação: “já não existe um ‘dever’; a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião” (*HDH 1, I, § 34, p. 39*). O espírito científico nos leva a olhar mais atentamente para a origem do dever e vê-lo como o resultado de um costume imposto, ou seja, nada mais do que preconceito, que dista de um pensar racional cujo objetivo último seria o bem-estar da comunidade. Isto se torna patente quando atentamos para as invectivas de Nietzsche em torno da experimentação, atitude característica do espírito livre.

A ciência desmistifica a religião como anteparo da noção de culpa, e revela a moral como coação imposta pelos costumes. No entanto, a ciência não pode se tornar o novo Deus do humano, como pretendia Augusto Comte. O cientista se move, no Nietzsche desse período, num terreno movediço, porque ele não deve desmistificar somente as verdades preconcebidas, mostrando que há um esquecimento da origem não tão nobre dos fenômenos, como também a própria noção de verdade em si. A verdade se tornou imprópria para lidar com a complexidade da vida, transformou-se em preconceito baseado em erros proporcionados pela simplicidade da linguagem. De agora em diante a ciência não poderá se pautar pela simplória noção de verdade; esta se tornou caduca porque corolário de uma forma de pensar metafísica. A ciência tratará como erro qualquer tipo de pretensão à verdade e procurará determinar de onde provém a necessidade de se viver segundo tal parâmetro. A ciência é um instrumento necessário nessa experimentação na qual se engaja o espírito livre, mas este não deve se prender a ela, porque a

vida já rompeu os laços com qualquer tipo de engessamento, mesmo os que possam advir da própria ciência. O espírito científico se traduz, assim, num experimento com a própria vida.

Nietzsche é bastante claro nesse sentido quando afirma que:

Não precisamos absolutamente dessas certezas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade: tampouco a formiga precisa delas para ser uma boa formiga. Devemos, isto sim, esclarecer de onde vem realmente a fatal importância que durante tanto tempo atribuímos a essas coisas, e para isso precisamos de uma história dos sentimentos éticos e religiosos. Pois apenas sob a influência de tais sentimentos as questões mais agudas do conhecimento se tornaram tão graves e terríveis para nós: para os campos mais remotos que o olhar do espírito ainda alcança, sem neles penetrar, foram transportadas noções como culpa e castigo (castigo eterno, aliás): e isso de maneira tanto mais imprudente quanto mais obscuros são esses campos (*HDH 2, AS, § 16, p. 173*).

Em um aforismo de *O andarilho e sua sombra* denominado “Uma espécie de culto das paixões”, vemos Nietzsche criticar a atitude dos filósofos que falaram para “denunciar o caráter do universo inteiro” (*HDH 2, AS, § 37, p. 189*). Tal atitude já não se sustenta, porque a existência não pode mais ser medida pela régua da razão. Nesse mesmo aforismo, ele escreve: “não se deve inflar seus descuidos, convertendo-os em fatalidades perenes. Vamos, isto sim, cooperar honestamente na tarefa de transformar as paixões todas da humanidade em apaixonadas alegrias” (*HDH 2, AS, § 37, p. 189*). A invectiva por tirar das paixões o seu “caráter terrível” resulta da assunção de que não há mais um parâmetro racional, a partir do qual possamos valorar a existência. Como as paixões deixam de padecer de um juízo de valor negativo, porque a moral instituída já não vigora, resta a nós transformá-las em apaixonadas alegrias. Temos aqui mais uma dica de como podemos superar o problema do desespero em que nos encontramos por conta do desperdício que passa a caracterizar a vida. Destarte, a filosofia que Nietzsche propõe neste período, e que tem na ciência seu suporte, é uma filosofia que nos ensina a nos desfazer dos preconceitos, a não sofrer em demasia por algo que nos foi legado por uma tradição, pelo resultado de uma forma de pensar que caduca porque já não corresponde ao momento vivido pelo ser humano. É premente, sim, experimentar conosco, com nossa capacidade desde sempre tolhida pela mitologia metafísica pautada na simplificação da linguagem. Esses experimentos só são possíveis porque não há mais uma normatividade imposta, positivada no sentido de estabelecer uma maneira correta de viver. Nietzsche pretende com isso demarcar a fronteira que separa o pensamento cativo do livre pensar.

A distinção entre espírito cativo e espírito livre serve aqui justamente para separar um tipo de humano pautado por algo posto de antemão daquele humano que descobre suas próprias regras

na medida em que experimenta consigo mesmo. O espírito cativo será sempre cativo das tradições, ao passo que o espírito livre não se apega nem mesmo ao instrumento de que faz uso para se libertar da tradição, isto é, a ciência. No aforismo “Deduzindo razões e não-razões das consequências”, Nietzsche é bastante claro ao enunciar que o Estado e as ordens da sociedade “adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos” (*HDH 1*, V, § 227, p. 145). São considerados espíritos cativos aqueles que endossam as instituições sem inquirir por razões. As teorias não são garantidas pela sua certeza e pelo seu fundamento, mas pela vantagem que elas supostamente proporcionam (*HDH 1*, V, § 227, p. 145). No entanto, como dissemos acima, a utilidade se torna um dos pontos centrais a serem questionados por Nietzsche neste período de sua produção; os valores prezados por determinada sociedade deixam de ser tão obviamente adequados aos fins que se lhes propõe. O espírito livre tem a razão ao seu lado, não a tradição, e suas conclusões não obedecem a um cálculo de interesses, mas à objetividade que pode ou não lhe convir. Em outros termos, o espírito livre não toma como parâmetro para a ação a vantagem ou desvantagem que alguma teoria possa vir a oferecer, ele busca a si mesmo acima de todas as coisas.

O espírito cativo pode ser descrito como aquele que pauta sua existência por convicções acerca da realidade; já o espírito livre é aquele que compreende que não existem verdades absolutas. Trata-se do humano extremamente circunspeto acerca da tomada de posição sobre os variados temas (*HDH 1*, IX, § 635, p. 269). Essa circunspeção não é o resultado da inércia, mas de uma contínua mudança, pois os espíritos livres são “seres mistos, ora inflamados pelo fogo, ora resfriados pelo espírito” (*HDH 1*, IX, § 637, p. 271). Essa atitude perante a vida é traduzida por Nietzsche como uma reverência perante a justiça, pois, para ser justo, é necessário se habituar a ser injusto, no sentido de compreender que qualquer juízo acerca da vida tem por fundamento uma utilidade. Nietzsche exorta o espírito livre a “apreender a injustiça necessária de todo pró e todo contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva de sua injustiça” (*HDH 1*, “Prólogo”, § 6º, p. 13). Mas como isso é possível? Que tipo de pensamento pode levar à concepção de que a assunção de juízos de valor acerca da vida é inexoravelmente injusta? O pensamento que se traduz pela exigência de um olhar científico e imparcial para com a existência. A fraqueza se apresenta nesse período do pensamento de Nietzsche como uma tendência a eternizar a convenção aceita; já a força é justamente essa capacidade para pensar por si mesmo em detrimento do que está oficialmente estabelecido. Mais, a força está em mergulhar no âmago dos problemas mais esquecidos e aceitar as conclusões mais aterradoras, até mesmo aquelas que conspiram contra nós mesmos.

2.1.2 *Aurora* (1881)

No prólogo de *Aurora*, que data de 1886, Nietzsche descreve esse trabalho como um “trabalho na profundidade” (A, “Prólogo”, § 1º, p. 9). Ele descreve seu trabalho na época em que elaborava esta obra como uma penetração no alicerce daquele que é seu objeto primário de estudo: a moral. Porém, a crítica que ele elabora não se dá nos mesmos moldes de uma gnosiologia, visto que Nietzsche descarta de antemão a possibilidade de uma crítica da faculdade do intelecto a partir de si mesmo, possibilidade esta que havia sido aventada pelos pensadores da modernidade. Segundo ele, tal empreendimento é absurdo, pois “não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência?” (A, “Prólogo”, § 3º, p. 11). O caminho a ser percorrido por Nietzsche será outro, como vimos anteriormente, não mais uma crítica do intelecto, mas uma investigação acerca da origem da razão, o estabelecimento desta como “um fenômeno moral” (A, “Prólogo”, § 4º, p. 13). Nietzsche não duvida que a moral esteja imiscuída em âmbitos aparentemente isentos de valoração, tais como a metafísica e a ciência. Segundo ele, a tudo que existe é conferido um significado ético (A, I, § 3º, p. 15-16). A atividade mais racional do humano possui sua origem na desrazão: “todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável” (A, I, § 1º, p. 15). As atividades mais nobres, das quais temos mais orgulho, tais como a capacidade para distinguir ações em boas e más, a capacidade para diferenciar a veracidade e a falsidade de um conceito, advém de algo não tão nobre assim. O fato de nos orgulharmos dessas faculdades contribui para que permaneçamos na ignorância quanto à sua origem. Para tanto, ele desenvolverá o conceito de *pudenda origo* (origem vergonhosa) através do qual ele mostrará, a partir de alguns exemplos, como as faculdades humanas mais nobres têm sua origem numa espécie de sublimação das faculdades mais primitivas e violentas. Segundo ele, há um período esquecido que precede a “história universal”, trata-se do período da “moralidade do costume”. Para Nietzsche, esta é a “verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade” (A, I, § 18, p. 25).

No aforismo “A moral do sofrimento voluntário”, Nietzsche já antecipa a sua concepção posterior de ideal ascético ao aduzir que o agir do homem moral da comunidade primitiva tem sua origem na crueldade. De acordo com o filósofo, o maior prazer do homem primitivo encontrava-se na guerra, onde ele podia extravasar, através de seu vigor físico, sua crueldade; esta “está entre as mais velhas alegrias da humanidade” (A, I, § 18, p. 24). A partir dessa alegria insinua-se no

mundo “a ideia de que o sofrimento voluntário, o martírio deliberado tem sentido e valor” (A, I, § 18, p. 24). Passa-se a desconfiar do bem-estar e a confiar-se mais nos estados difíceis e dolorosos, isto tendo em vista que os deuses podem não ver com bons olhos a felicidade. Por outro lado, os deuses podem tratar benevolmente aquele que sofre: “é assim que entra, na noção do ‘homem moral’ da comunidade, a virtude do frequente sofrer, do duro viver, da privação, da cruel mortificação” (A, I, § 18, p. 25). Os guias espirituais dos povos são estes indivíduos que carregam o fardo de, por meio da disciplina e do autodomínio, oferecer algo à divindade em compensação pelo prazer na crueldade que a comunidade pode desfrutar. Tal lógica do sentimento, segundo Nietzsche, ainda vigora no âmbito do livre pensar.

Mais à frente, Nietzsche retoma o tema da crueldade para explicar a atitude do humilde, do piedoso, do artista e do casto. As atitudes nobres desses indivíduos são uma espécie de crueldade refinada. Através da sua distinção, estes indivíduos causam um sentimento de impotência e declínio, sentimentos estes que também surgem da crueldade (A, I, § 30, p. 32). O indivíduo cruel, assim como o casto e o humilde, causa dor no outro pelas suas ações. A crueldade, porém, não é levada adiante como motivo das ações, mas somente o prazer no hábito da humildade ou da castidade, por exemplo. Isto porque os pensamentos que se escondem por trás das ações não são herdados, mas somente os sentimentos delas decorrentes (A, I, § 30, p. 33). Desse prazer no hábito que advém, a princípio do prazer na crueldade, surge o “bem” em seu primeiro estágio (A, I, § 30, p. 33). Vemos assim como, a partir de vários de seus aforismos, Nietzsche vai aos poucos mostrando que as atividades mais nobres do humano tiveram sua origem em outras não tão bem vistas pelo olhar do homem comum. Não por acaso, no aforismo 275, Nietzsche afirma que não se deve dar muita atenção ao homem virtuoso, pois este se torna virtuoso apenas para ferir os outros (p. 180). No aforismo 334, a boa ação é apresentada como algo não tão distante assim de uma ação egoísta: “o benfeitor satisfaz uma necessidade de seu espírito ao fazer o bem” (A, IV, § 334, p. 198). Esse tipo de concepção segundo a qual o motivo por trás das ações mais nobres não é diferente do de uma ação egoísta é repetido ao longo da obra e tem por objetivo minar a distinção entre bem e mal, mostrar que a linha que os distingue é bem tênue.

No aforismo “Origem e significado”, Nietzsche explana como o método de buscar a origem dos fenômenos revela a insignificância dos mesmos, ao passo que tudo que está mais próximo de nós é revestido de “cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga não sonhava” (A, I, § 44, p. 42). Nestes moldes, Nietzsche desenvolverá a ideia de que a contínua transformação e elaboração da moral é ocasionada por crimes com desfecho

feliz (A, II, § 98, p. 73). Em outras palavras, um determinado costume impera até que alguém cometa um ato que, a princípio, será considerado um crime perante aquela sociedade, mas que terá força para se impor sobre a mesma a ponto de gerar uma mudança no próprio costume que vigora. No aforismo “Origem da vida contemplativa”, temos um exemplo claro desse princípio. Nele podemos observar a ideia de que há na origem dos movimentos morais um crime que depois é acolhido no seio da sociedade. Nietzsche elabora, aqui, uma espécie de genealogia do homem contemplativo; ele assevera que o tipo contemplativo de indivíduo teve sua origem no decaimento da força do tipo forte de homem. Este extravasava sua força em ações tais como a caçada, o roubo, o ataque, etc., já o homem contemplativo será relativamente melhor, porque menos danoso (A, I, § 42, p. 40). O indivíduo contemplativo desenvolverá mais o espírito, mas tal desenvolvimento refletirá o seu estado de cansaço, “o decréscimo de sua estima pela ação e a fruição” (A, I, § 42, p. 40). O resultado é que seus juízos serão juízos maus. Haverá uma tendência a expulsar tais indivíduos da comunidade, mas esta acaba por diminuir, pois eles desenvolvem a superstição na sociedade e não se duvida que possuam meios desconhecidos de poder. Essa linhagem vicejará e estes indivíduos serão chamados de poetas, pensadores, sacerdotes, curandeiros (A, I, § 42, p. 40). É assim que, segundo Nietzsche, a contemplação aparece inicialmente na Terra. Aqui entra em jogo novamente a origem vergonhosa (*pudenda origo*) das coisas mais nobres (A, I, § 42, p. 40).

A destruição da moral vai sendo realizada a partir de várias frentes. Como vimos acima, ao dissertarmos sobre *Humano, demasiado humano*, Nietzsche nega que os juízos morais repousem sobre verdades, ele afirma que tais juízos são motivos para a ação, mas são os erros da razão que fundamentam todo juízo moral. Nietzsche procura desmistificar a origem da moral e mostrar que há, na origem das valorações, processos bastante diversos de uma escolha puramente racional. Em *Aurora*, ele chega mesmo a condenar o significado moral da existência. Este, por sinal, é o título de um aforismo deste livro no qual Nietzsche afirma que nega não somente a moralidade, mas também a imoralidade:

Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, por razões outras que as de até agora. Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde alcançar ainda mais: sentir de outra forma (A, I, § 42, p. 40).

No aforismo “Os mais velhos juízos morais”, Nietzsche aponta para os erros que são cometidos quando do juízo efetuado por nós acerca das ações alheias. Segundo o filósofo, nós

cometemos três erros em tais juízos. Primeiro, deduzimos que há na origem dos juízos morais, um cálculo de interesses no qual pondera-se a vantagem ou prejuízo que determinada ação nos trará. O segundo consiste em tomarmos tal benefício ou prejuízo como o propósito da ação. Já o terceiro está em atribuir ao indivíduo um caráter e taxá-lo de danoso ou benéfico de acordo com suas ações (A, II, § 102, p. 74). Nietzsche pretende nos alertar para o fato de que, nos juízos morais, há uma série de elementos que estão em jogo, porém estes não são sequer percebidos como motivos determinantes para a ação. É bastante comum vermos pessoas imputando a si mesmas e aos outros características ou idiossincrasias, como se nossa personalidade fosse algo já determinado de antemão, como se fosse possível prever que tipo de atitude nós tomaríamos diante de algum acontecimento com base em algo preestabelecido acerca de nós mesmos. Porém, Nietzsche é claro ao afirmar que não é possível determinar que rumo tomaremos diante de determinada situação, não somente por conta do jogo de forças que viceja no íntimo de cada um de nós, mas também devido às circunstâncias em que a ação se desenrola. Fazer juízos de valor acerca de nós mesmos pode gerar expectativas dos outros em relação a nós, mas nada além disso. Em outras palavras, julgar a nós mesmos não é um indício de como agiremos, pois nunca teremos certeza de como agiremos no futuro. Nietzsche aponta que, embora os sentimentos morais estejam na origem do pensamento, tais sentimentos são adquiridos desde a infância, porém, raramente questionados. Somos desconhecidos de nós próprios, essa fórmula, crucial na filosofia de Nietzsche, visa expor a ideia de que vivemos a partir de uma abstração do que consideramos a figura do “humano” (A, II, § 105, p. 76). As peculiaridades de nossa personalidade, das quais tão abertamente nos gabamos ou nos envergonhamos, não passam de uma fachada, que encobre uma gama de sentimentos desconhecidos e mesmo temidos pela impropriedade de seu conteúdo.

Crenças são aceitas porque costumeiras, mas há que se questionar com que objetivos endossamos tais crenças; por que realizamos tais valorações? Embora a questão moral por excelência: “como se deve agir? Para que se deve agir?” seja facilmente respondida quando tratamos das necessidades primárias da existência, quando partimos para um âmbito mais vasto e nos questionamos acerca dos objetivos finais da existência, a resposta se torna arbitrária. A moral exige que o arbitrário seja excluído das decisões. Porém, estas são obtidas unicamente a partir do caráter obrigatório da moral; não há um critério racional que possa fundamentar tais ações. Esse caráter de obrigatoriedade é garantido pelos detentores da autoridade moral. Estes têm em mente não o perigo da ação em si a ser realizada pelo indivíduo, mas o perigo que a mesma representa para sua autoridade. Estes detentores da autoridade não hesitam em utilizar o direito à arbitrariedade quando se trata de suas próprias ações (A, II, § 107, p. 78). A ideia de humanidade

pode vir a calhar como resposta à questão moral. Para que se deve agir? “Para conservar e promover a humanidade”, podemos responder. Mas o que significa isso? Será que se trata de uma existência mais longa possível para a humanidade? Ou trata-se de uma maior desanimalização da humanidade? Ou será que se trata da felicidade para o maior número de pessoas possível? Além de questionar esses ideais, Nietzsche questiona se seria a moral o meio suficiente para levar a quaisquer desses objetivos (A, II, § 106, p. 77). Nietzsche assevera que “apenas se a humanidade tivesse um objetivo geralmente reconhecido poderia alguém propor: ‘de tal e tal modo deve-se agir’. Atualmente não há esse objetivo. Logo, não se deve relacionar exigências da moral à humanidade, o que é insensatez e diversão” (A, II, § 108, p. 79). Não há predeterminação alguma para a humanidade, como não há para o indivíduo; mesmo que houvesse, a moral não seria mais propícia que a imoralidade para alcançar tal objetivo (A, II, § 108, p. 79).

No aforismo “Contribuição à história natural do direito”, Nietzsche questiona como a noção de dever é adquirida; ele aduz que os deveres “são os direitos de outros sobre nós” (A, II, § 112, p. 82). Esses direitos têm como fundamento a noção de livre-arbítrio, de que somos “capazes de prometer determinadas coisas” (A, II, § 112, p. 82). Os direitos nascem de determinados graus de poder que são reconhecidos e assegurados. O direito consiste justamente na manutenção de um certo estado e grau de poder (cf. A, II, § 112, p. 83). No entanto, é uma presunção assumir que temos um poder que pode ser controlado. Essa presunção decorre de uma interpretação determinada, na qual a responsabilidade pode nos ser imputada devido a uma metafísica do “eu” que executa as ações, que detém o domínio sobre a corrente contínua da existência, como se esta fosse constituída por fatos divisíveis e quantificáveis, ou seja, passíveis de controle.

Em *Aurora*, Nietzsche continua explorando a concepção de que nos conhecemos mal e que aquilo que aparentemente somos, ou seja, os estados para os quais temos consciência e palavras são simplificações grosseiras de processos e impulsos interiores (A, II, § 115, p. 87). Já tivemos a oportunidade de estudar como sua análise sobre o sujeito e a ilusão de domínio da ação é uma das armas mais eficazes que Nietzsche utiliza para desmistificar os dados fundamentais da metafísica, da moral e da religião. Neste livro, Nietzsche se volta novamente para Sócrates e Platão para considerar sua teoria de que o “conhecimento é necessariamente acompanhado da ação correta” (A, II, § 116, p. 89). Nietzsche aponta que a experiência do dia-a-dia nos mostra justamente o contrário, i.e., que saber o que uma ação pode acarretar não basta para fazê-la, que “a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje” (A, II, § 116, p. 89). Há uma ingenuidade em relação ao mundo interior que corresponde à noção de que podemos conhecer nossos atos quando tal conhecimento não está ao nosso alcance. Não podemos determinar de

antemão o que um indivíduo qualquer fará em determinada situação, mesmo se tivermos um conhecimento acerca de suas ações pregressas; isto não é suficiente para nos dar a certeza do agir de alguém. Por isso Nietzsche diz que o que conhecemos do próximo é justamente aquilo que se imprime em nós: “nada compreendemos dele, senão as mudanças em nós que são por ele causadas” (A, II, § 118, p. 91). Tal assertiva pode nos dar a ilusão de que podemos, através do autoconhecimento, obter um saber acerca do próximo, porém, nem mesmo isso é possível porque não somos uma unidade que mede de forma acurada, mas sim, uma miríade de impulsos que nós desconhecemos (cf. A, II, § 119, p. 91).

Nossos juízos e valores morais são apenas uma imagem e uma fantasia sobre um processo de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos (A, II, § 119, p. 93). O questionamento da consciência chega a assumir um caráter radical que torna impossível qualquer conhecimento objetivo acerca dos acontecimentos. Tudo passa a ser interpretação; a vida já não possui uma fórmula *a priori* através da qual podemos obter resultados desejados, ela se abre em variadas perspectivas: “o que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (A, II, § 119, p. 93). Encontramos nessas considerações uma alusão àquilo que Sigmund Freud virá a denominar de inconsciente. Não é equivocado dizer que a exploração do inconsciente tem em Nietzsche um ascendente muitas vezes ignorado. Senão vejamos, as considerações de Nietzsche acerca do *ego* não deixam espaço para dúvida ao considerar este como mera superfície: “em todos os tempos a humanidade confundiu voz ativa e a passiva, é o seu eterno erro gramatical” (A, II, § 120, p. 94). Nietzsche chega a fazer alusão a um dizer de Édipo que nos remete a característica da irresponsabilidade dos sonhos (A, II, § 128, p. 96). Neste domínio não somos responsáveis – não podemos ser responsáveis, não queremos assumir esse peso –, porque sabemos que os conteúdos de nossos sonhos são, por vezes, abomináveis à noção que temos de nós mesmos. Aliás, Nietzsche salienta que tampouco somos responsáveis pela nossa vigília.

Como dito acima, o livre-arbítrio e a responsabilidade que advém dessa ideia podem ter grande suporte prático, mas não passam disso porque resultam de um pensamento que “é superficial e está satisfeito com a superfície; de fato, não a percebe” (A, II, § 125, p. 95). O ataque de Nietzsche a ideia de livre-arbítrio é insistente e fulminante. No aforismo 129 de *Aurora*, denominado “A pretensa luta dos motivos”, ele desconstrói a concepção de que decidimos pela realização de determinado ato ao avaliarmos todas as possibilidades e suas consequências. Nietzsche nos mostra como essa concepção é ingênua porque, quando nos decidimos por algo,

uma miríade de motivos intervêm, dentre esses uns podem ser conhecidos e outros podem se dar de tal forma que seriam “algo para nós completamente invisível e inconsciente” (A, II, § 129, p. 97). Estamos acostumados a não levar em consideração esses fenômenos inconscientes e isso traz consequências mais graves do que a falsa noção dos motivos pelos quais agimos. Segundo Nietzsche, o próprio desenvolvimento da moral é alimentado por este tipo de confusão. A moral é subsidiada por uma crença num reino dos fins e da vontade que se contrapõe ao reino no qual imperam o acaso e a necessidade (A, II, § 130, p. 98 *et seq.*). Dentre as religiões ou cultos, afirma Nietzsche, o cristianismo criou a fábula do bom Deus que serviu, dentre outras coisas, para açambarcar o reino do caos, do absurdo, e apontá-lo como também regido pela vontade, mesmo que por uma vontade inacessível e aparentemente incompreensível (cf. A, II, § 130, p. 98 *et seq.*). Não haveria somente o reino dos acasos e da estupidez? E se “nada fazemos senão jogar o jogo da necessidade?” (A, II, § 130, p. 100). Numa série de aforismos, Nietzsche combate a concepção de finalidade em prol da de acaso. À suposta teleologia que impera na natureza Nietzsche opõe a ideia de acaso. Não há fins na natureza, o pesquisador que investiga a história do olho não vai descobrir que o propósito deste órgão era a visão; da mesma forma, aquele que investiga a origem da razão não encontrará algum propósito superior nela, mas sim, o irracional, o advento do complexo a partir do puro acaso (A, II, § 122, p. 94 e § 123, p. 94).

Com a derrocada da ideia de finalidade Nietzsche mostra como é pavimentado o caminho que levará ao niilismo. O aforismo “Os únicos caminhos” é decisivo nesse sentido ao mostrar que não importa o caminho escolhido para “chegar ao divino e por trás do véu da aparência”, pois não há mais “aquilo para o qual querem nos mostrar o caminho” (A, V, § 474, p. 242). Estamos diante do niilismo ou da ausência de meta, da impossibilidade de estabelecer caminhos para a verdade, porque esta já não é mais ponto de chegada: “e todas as grandes paixões da humanidade não foram até agora uma dessas paixões por nada? E todas as suas atitudes solenes – solenidades por nada?” (A, V, § 474, p. 242). O que restará para o humano após esse ceticismo moral, após a compreensão de que todos os caminhos levam ao nada, ao niilismo? É possível que o humano se veja num desespero tal que questione o significado da própria vida, mas também é possível que aprendamos a dizer sim para todas as coisas, a não mais caluniá-las com base num senso infundado de utilidade: “Outros emergem de um ceticismo moral universal maldispostos e fracos, abatidos, corroídos por vermes, quase consumidos – eu, porém, mais corajoso e saudável do que nunca, de instintos reconquistados” (A, V, § 477, p. 243). É possível que nos tornemos espíritos livres, capazes de experimentar com a própria vida isenta de deveres impostos pela tradição e endossados pela autoridade instituída. É possível que aprendamos a dizer sim mesmo àquilo que nossa razão

nega veementemente. Nietzsche levanta a possibilidade de descansar da verdade na inverdade; ele reformula o conceito de verdade, dotando-a de uma característica vital: o poder. De acordo com o filósofo: “não consigo ver por que seria desejável a supremacia e onipotência da verdade; para mim basta que ela tenha um grande poder” (A, V, § 507, p. 254). Aquilo que tiver força para vir a ser, para se tornar o que é, deve imperar, deve sobrepujar o que não possui essa força. Mas não se trata de impedir que tudo o que nos contradiz venha à tona, tal forma de agir não é pautada pela superação de si, mas pela supressão do próximo, pela fraqueza que não admite a luta e os adversários.

No aforismo “Das virtudes futuras”, Nietzsche levanta a hipótese de que foi o medo que nos levou ao conhecimento. Fomos instigados a conhecer o mundo numa tentativa de torná-lo menos estranho e misterioso para nós. A compreensibilidade do mundo funcionou como um bálsamo contra o medo que este nos causava. Contudo, o conhecimento não trouxe somente um alento contra o medo, trouxe também o desencanto acerca do mundo, este se tornou menos misterioso e, por isso, menos encantado: “e não teria o mundo perdido algo de seu encanto para nós, pelo fato de nos termos tornado menos temerosos?” (A, V, § 551, p. 275). Os nossos temores foram esclarecidos e, juntamente com eles, nossas crenças infundadas pereceram. Já não mais cremos nesses mistérios com os quais explicávamos o mundo: “acabou o tempo da inocente falsificação de moeda” (A, V, § 551, p. 275). Nietzsche se atreve a profetizar que, futuramente, nos poremos acima dos homens e das coisas, numa suprema arrogância.

2.1.3 *A gaia ciência* (1882)

A gaia ciência (1882) é a obra de transição na produção de Nietzsche. Trata-se de uma obra dividida em cinco livros, dos quais os três primeiros foram escritos por volta de 1882, ao passo que os dois últimos datam de 1883 a 1886, ou seja, foram elaborados num período que corresponde ao de *Assim falou Zaratustra* e *Para além do bem e do mal*. Por isso essa obra já traz em seu bojo considerações sobre os conceitos de vontade de poder, morte de Deus (nihilismo) e eterno retorno do mesmo. Nela também é dada continuidade à cruzada de Nietzsche contra a moral e a consciência de culpa. No prólogo da obra, que data de 1886, Nietzsche descreve o livro como um “divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã” (GC, “Prólogo”, § 1º, p. 9). Ele nos remete aqui a sua condição pessoal, aduz que o momento de feitura da obra refletiu um período de convalescença. Tendo em vista que, para Nietzsche, a filosofia de um autor não pode ser

dissociada de sua vida: “toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor” (ABM, I, § 6º, p. 12), não nos parece absurdo que o pensamento que lhe surge sob a pressão da doença não lhe seja alheio, mas sirva para pôr à prova a sua pessoa enquanto pensador. Não é por acaso que Nietzsche, ainda no prólogo, escreve o seguinte: “sabemos agora para onde o corpo doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 11).

Esta digressão acerca da doença e suas implicações sobre o pensamento pode parecer mera elucubração, mas tem consequências importantes para o pensamento de Nietzsche. Como ele mesmo disse, a doença põe a prova seu pensamento, permitindo-lhe considerar se, em toda a filosofia, “que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 11), não foi a doença que inspirou o filósofo. Nietzsche vai mais longe nessa consideração acerca do papel da doença no pensamento e chega mesmo a afirmar que a fronteira entre o pensar como produto da alma e as necessidades fisiológicas como algo próprio do corpo é algo ilusório e, talvez, algo inconscientemente forjado para proteger o caráter objetivo da ideia e de tudo que diz respeito ao âmbito do pensamento. Talvez a história do pensamento tenha sido “apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 12). Nota-se, a partir dessas considerações iniciais, que Nietzsche não distingue corpo e alma, como haviam feito os pensadores anteriores a ele. Distinção esta que funciona, talvez, como sintoma, como forma de alienar o pensamento, tornando-o puramente espiritual, livrando-o de toda carga imposta pela frivolidade do corpo. Afinal, como Nietzsche aduz, o pensamento pode, muito bem, ser apenas um disfarce para necessidades fisiológicas. Vemos, assim, como Nietzsche dá continuidade ao pensamento esboçado em livros anteriores que remete o pensar a determinado tipo de vontade, com o adendo de que, em *A gaia ciência*, Nietzsche põe o pensamento à prova, descrevendo-o como “sintoma de determinados corpos” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 12). O valor da verdade enquanto descrição acurada da totalidade do ser é posto em xeque ao mesmo tempo em que é mostrada sua importância enquanto sintoma de saúde ou doença, ascensão ou degeneração da vida (GC, “Prólogo”, § 4º, p. 14-15). O resultado disso é que a verdade não continua como verdade se lhe tiramos o véu (GC, “Prólogo”, § 4º, p. 15). O valor atribuído à existência pela metafísica é descartado como resposta objetiva para a condição humana, não possui valor algum quando tomado cientificamente. Porém, como sintoma do corpo, como sintoma do êxito ou do

fracasso, da potência ou impotência daquele que pensa é de suma importância para a ciência, principalmente para a história e a psicologia.

O primeiro aforismo de *A gaia ciência*, denominado “Os mestres da finalidade da existência”, já nos brinda com vários dos temas fundamentais na obra de Nietzsche, dentre os quais podemos citar: o ideal ascético, o niilismo e, até mesmo, de forma incipiente, o eterno retorno do mesmo. Façamos uma análise desse aforismo, separando suas ideias principais. Primeiramente, Nietzsche relata que, quando contempla os homens, sempre os vê dedicados à tarefa de conservação da espécie. Contudo, segundo ele, “até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie; pois mantém em si ou, por sua influência, em outras, impulsos sem os quais a humanidade teria há muito se estiolado ou corrompido” (GC, I, § 1º, p. 51). É ilusório julgar as ações em boas ou más de acordo com sua contribuição para a conservação da espécie, pois “tudo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie” (GC, I, § 1º, p. 51). Em seguida, Nietzsche se pergunta qual o significado do aparecimento sempre renovado dos fundadores da moral e da religião; se tudo que há deve contribuir para a conservação da espécie então com estes indivíduos não seria diferente (GC, I, § 1º, p. 51-52). A importância desses homens está justamente em “promover a fé na vida”; eles apontam que há sentido na vida, que esta se encaminha para uma finalidade que deve ser realizada. A conclusão inelutável desse processo é que esses mestres da moral e da religião são sempre vencidos, tornam-se motivo de riso porque a consciência mais crítica se põe sempre acima de suas considerações. Outro resultado desse processo é o surgimento de uma condição existencial a ser cumprida, qual seja: a de que as doutrinas da finalidade sempre se renovem porque uma necessidade em torno delas foi criada (GC, I, § 1º, p. 53).

Podemos observar que há duas ideias implícitas na descrição desse processo de renovação das doutrinas da finalidade: 1º) A comprovação de que a existência não tem significado para além de si mesma em sua finitude; e 2º) trata-se de um processo que sempre retorna, como uma “nova lei do fluxo e refluxo” (GC, I, § 1º, p. 54). Não há finalidade porque a imputação de sentido para a vida sempre caduca; tudo ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade. Como atesta Nietzsche, esse é o destino trágico dos mestres da moral: verem a si mesmos se tornarem motivo de chacota porque sua interpretação da existência já não passa pelo crivo da inteligência. No entanto, sendo assim, chegamos a um ponto no qual a “fé na razão da vida” se vê prejudicada como um todo, ou seja, a própria ideia de finalidade perde sua força. Percebe-se, afinal, que, o quer que se faça, a espécie será conservada; não apenas as ações ditas boas, como também aquelas as quais se imputa a alcunha de más, prejudiciais, atuam no sentido de conservar

a espécie (GC, I, § 1º, p. 52). Há um aforismo decisivo acerca desse ponto de *A gaia ciência*, intitulado “O ceticismo moral no cristianismo”, no qual Nietzsche elabora a ideia de que um ceticismo moral se desenvolveu no seio do cristianismo justamente porque este nos ensinou a duvidar dos grandes modelos de virtude da Antiguidade (GC, III, § 122, p. 145). Quando lemos as obras dos mestres da ética da Antiguidade somos tomados por uma sensação de superioridade porque, supostamente, somos detentores de uma moral mais desenvolvida, mais fina. Porém, essa noção acaba se voltando contra o próprio cristianismo, aliás, contra todos os processos religiosos: “[...] deixamos o verme escavar tão bem, que agora temos, na leitura de todo livro cristão, o mesmo sentimento de fina superioridade e compreensão” (GC, III, § 122, p. 145).

Afirmar que “até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie” traz consequências profundas para o estudo da moral. É a partir dessa consideração que Nietzsche consegue estabelecer uma crítica ao que ele chama de “teoria moral profundamente equivocada, que é bastante festejada na Inglaterra”, i.e., o utilitarismo. Se até mesmo os impulsos maus são apropriados para o fim da manutenção da espécie, não nos é mais possível julgar uma ação como boa ou má utilizando como parâmetro justamente a condição de apropriada ou não ao fim da espécie (GC, I, § 4º, p. 57). A título de exemplo, tomemos o estudo que Nietzsche faz da virtude da compaixão. Como vimos anteriormente, Nietzsche dedica uma quantidade considerável de aforismos de *Aurora* ao estudo dessa virtude; ele chega a conclusão de que, se tomarmos o sentido clássico que é atribuído à compaixão, esta virtude não é tão virtuosa assim. Isto porque, segundo o filósofo, a compaixão não exprime nada além da oportunidade para o aumento do poder daquele que se diz compassivo em relação àquele que é objeto da compaixão. Essa análise está de acordo com o entendimento de Nietzsche de que todas as virtudes podem ser compreendidas a partir de uma teoria do sentimento de poder: “ao fazer bem e fazer mal aos outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso!” (GC, I, § 13, p. 64).

Temos, no aforismo 13 de *A gaia ciência*, intitulado “Sobre a teoria do sentimento de poder”, uma formulação incipiente do conceito de vontade de poder. Embora este conceito venha a aparecer de forma mais evidente somente no aforismo 349 de *A gaia ciência*, ou seja, no quinto livro da obra, que teria sido acrescentado a esta cinco anos depois – já no período de *Para além do bem e do mal* –, o aforismo 13 já nos fornece indicações cruciais acerca do tema. Este aforismo é de suma importância para entender o conceito fundamental da obra de Nietzsche, visto que ele traz em seu bojo a afirmação de que as virtudes são, na verdade, sacrifícios ao nosso “desejo de poder” (GC, I, § 13, p. 64). Nietzsche afirma que queremos o bem àqueles que dependem de nós

porque, assim, aumentamos o nosso sentimento de poder; ao mesmo tempo, pelo mesmo motivo, nos mostramos belicosos para com os inimigos de nosso poder. O sacrifício que fazemos no intuito de fazer o bem ou o mal não altera o valor último das ações, o que interessa aqui é a sensação de aumento do poder (*GC*, I, § 13, p. 64). Neste aforismo, já encontramos também esboçada a compreensão da verdade como “vontade de verdade”, visto que a verdade é concebida do ponto de vista da posse: “Quem sente que está ‘de posse da verdade’, a quantas posses não tem de renunciar, para salvaguardar esta sensação!” (*GC*, I, § 13, p. 64). O que está em jogo aqui é a renúncia de demais aspectos da vida em detrimento da posse da verdade. Nietzsche salienta que a verdade está relacionada ao poder daquele que a salvaguarda; a sensação de aumento de poder daquele que detém a verdade é valiosa ao ponto deste renunciar a outras posses, a ponto de se sacrificar por ela. Em suma, a sensação de aumento do poder pode acarretar em sacrifícios nos quais até mesmo a vida deixa de ser um valor supremo; o mais importante aqui é a sensação de que nos sacrificamos pelo desejo de poder (*GC*, I, § 13, p. 64).

No quinto livro da obra, mais precisamente no aforismo 344, Nietzsche tece considerações acerca da relação da ciência com a verdade, afirmando que esta repousa numa crença de que a verdade é necessária (*GC*, V, § 344, p. 235). Responder à pergunta sobre a necessidade da verdade de forma afirmativa revela somente uma crença de que a verdade é mais necessária que todo o resto. Tal resposta se mostra somente como uma convicção porque, como diz Nietzsche, não demonstra a validade ontológica da verdade, mas somente a crença de que ela é mais útil do que a mentira. Afinal, como salienta o filósofo: “Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?” (*GC*, V, § 344, p. 235). Novamente, o tema da utilidade se faz presente e serve para minar a crença na univocidade dos conceitos, pois “se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis” não poderíamos pressupor que há necessidade das ciências somente porque, nestas, a verdade é buscada incondicionalmente (*GC*, V, § 344, p. 235). Nietzsche revela que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica de que a verdade é divina (*GC*, V, § 344, p. 236). Caso questionemos o valor da verdade, questionamos também o valor da ciência; quando abordamos o problema da verdade como vontade de verdade, vontade de não se deixar enganar, voltamos a questão para o campo da moral, porque a remetemos ao problema da utilidade da mesma para a vida: “‘Por que ciência?’, leva de volta ao problema moral: para que moral, quando vida, natureza e história são ‘imorais?’” (*GC*, V, § 344, p. 236).

A análise das virtudes continua no aforismo “Aos mestres do desinteresse”. Neste aforismo, Nietzsche estuda as virtudes em sua relação com aquele que as pratica. Segundo ele, as virtudes são “prejudiciais aos que as possuem, enquanto impulsos que neles vigoram de maneira muito árida e violenta, não querendo que a razão os conserve em equilíbrio com os demais instintos” (GC, I, § 21, p. 70). Nietzsche chega mesmo a ser provocativo ao afirmar que aquele que possui genuinamente uma virtude é vítima dela (GC, I, § 21, p. 70). Isso porque as virtudes existem como expressão de aumento ou decréscimo de poder. Uma virtude plena trabalha contra o indivíduo, é prejudicial a este porque é chamada de boa em vista dos efeitos que pressupomos que tem para a sociedade e não para o seu detentor (GC, I, § 21, p. 69-70). Quando a sociedade elogia o virtuoso, ela o faz diminuindo o seu poder: “o ‘próximo’ louva o desinteresse porque dele retira vantagem!” (GC, I, § 21, p. 70). Vemos, assim, como a teoria do sentimento de poder surge para suprir o vácuo deixado pela moral tradicional que, segundo Nietzsche, já caducava. Não é mais a moral que determina o valor da virtude, mas o sentimento de poder daquele que a detém; é a partir dela que Nietzsche pode afirmar que o elogio das virtudes é o elogio de algo nocivo, porque reflete o elogio de “impulsos que destituem o homem do seu nobre amor próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo” (GC, I, § 21, p. 70).

É justamente por isso que, ao final do aforismo “Os mestres da finalidade da existência”, Nietzsche escreve o seguinte: “também nós temos a nossa hora!” (GC, I, § 1º, p. 54). A teoria do sentimento de poder surge como uma forma de interpretar as ações numa ótica que está para além do bem e do mal. Se, como vimos acima, o destino trágico dos mestres da ética e da finalidade da existência é verem a si mesmos se tornarem motivo de chacota, por conta da crescente desconfiança em torno da própria ideia de que a vida possua alguma finalidade, então uma nova interpretação se torna possível, justamente aquela que propõe o eterno fluxo e refluxo de todas as coisas e o acréscimo de poder como motivo das ações. Neste sentido, é interessante observar como Nietzsche atribui, nesta etapa de seu pensamento, à ciência a tarefa de oferecer objetivos para a existência, quando ela demonstrou que pode muito bem liquidá-los (GC, I, § 7º, p. 60). Ele atribui à ciência a derrocada dos objetivos para a existência; é ela que mina, com sua exigência racional, a natureza do juízo moral. Porém, a “ciência ainda não ergueu suas considerações ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo” (GC, I, § 7º, p. 60). Podemos supor que Nietzsche requisitava para si o poder de investigação científica, porque ele acreditava que esta poderia auxiliar na compreensão de como o poder se imiscui nas relações humanas, como este é sublimado em torno de termos como bem e mal. Destarte, as configurações do poder poderiam muito bem ser objeto das ciências, particularmente da história e da psicologia.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche também dedica alguns aforismos à questão da essência e da aparência. Seu entendimento nessa questão não pode ser simplesmente reduzido à inversão do platonismo, visto que ele afirma que a aparência “não é o oposto de alguma essência” (GC, I, § 54, p. 92). Seu entendimento estaria mais próximo da fenomenologia no sentido de compreender a aparência não mais como algo superficial, como uma “máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar” (GC, I, § 54, p. 92). A aparência não é uma espécie de superfície que encobre a essência das coisas; estas são justamente aquilo que se mostra. Aquilo que as coisas aparentam é o que elas são. Não há essência por trás da aparência: “verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência?” (GC, I, § 54, p. 92). Vemos que Nietzsche não está propondo a adoção da aparência em detrimento da essência, o que significaria uma inversão do platonismo. Da mesma forma, Nietzsche não advoga em defesa do corpo e em detrimento da alma, ele aponta que esse dualismo criador de entidades que se opõem é falho. Segundo ele, não há que se falar mais em essência, nem em mente, como algo puro, separável daquilo que remete ao que é passível de erro. Corpo e aparência não são mais o reverso da medalha, mas são tudo que há; sendo a mente e a essência formas de alienação dos primeiros: “aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais” (GC, I, § 54, p. 92). Nada está mais distante de uma suposta inversão do platonismo do que isto. Cremos que esse tipo de interpretação só pode ter como respaldo o fato de Nietzsche ainda trabalhar com o termo “aparência” e não desenvolver um vocabulário que lhe permita se livrar por completo da dualidade desenvolvida pelos metafísicos. Vimos anteriormente como algo parecido se dá em relação à palavra “erro”, como esta dá ensejo a interpretações que mantêm Nietzsche atrelado a uma tradição metafísica a qual ele já supera por completo. “Erro” não mais corresponde, em Nietzsche, ao oposto da “verdade”; “corpo” não é mais o oposto da “alma”; e “aparência” não é uma opção feita em detrimento da “essência”. De fato, não há mais verdade no sentido metafísico, da mesma forma que não há mais alma, nem essência. Nietzsche se aproxima muito mais da fenomenologia, tendo em que vista que não há mais uma segunda realidade onde se encontraria a verdade, a essência das coisas; tudo que há é aquilo que aparece.

Nietzsche retorna ainda a um dos temas mais correntes nessas obras do período supostamente positivista de sua produção, justamente: a origem do mais elevado a partir de erros. Em um pequeno, mas decisivo aforismo, intitulado “Da origem da religião”, que tem como motivo aparente contrariar uma tese de Schopenhauer acerca da origem da religião, Nietzsche

traz uma ideia decisiva para a compreensão de importantes pontos de sua filosofia. Segundo Schopenhauer, as religiões teriam sua origem numa necessidade metafísica que supostamente seria intrínseca à natureza humana. Nietzsche afirma justamente o contrário: “a necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um rebento posterior das mesmas” (GC, III, § 151, p. 160). Para Nietzsche, tanto a religião quanto a metafísica trazem em seu bojo uma necessidade por um “outro mundo”; porém este “outro mundo” não é produto de uma necessidade inata, mas o resultado de “um erro na interpretação de determinados processos naturais, uma perplexidade do intelecto” (GC, III, § 151, p. 160). A derrocada da crença na religião faz com que essa necessidade por um “outro mundo” – porque este agora foi tornado necessidade – seja transposta para a metafísica. Esta trabalhará em torno deste conceito, porém já sem a conotação religiosa que antes carregava. Através dessa hipótese, Nietzsche procura nos mostrar que não temos necessidades, carências inatas, que tudo vem a ser a partir de processos muitas vezes esquecidos em prol de origens mais gloriosas. A glorificação da origem, como já tivemos a oportunidade de mostrar, é uma forma de pensar que contribui para a formação da religião e da metafísica altaneira. Por isso é necessário escavar as profundezas e retirar de lá o que há de mais abjeto, o mais primitivo processo pelo qual as coisas vêm a ser. Toda uma forma de vida que se constitui na ignorância de suas origens tende a eternizar a si mesma, tende a tomar suas características como o aparecimento de uma essência atemporal.

Nas palavras de Eugen Fink:

[...] a libertação do homem dá-se, portanto, através da consciência de que o ser em si, a transcendência do bem, do belo e do sagrado é apenas uma transcendência aparente, uma transcendência projetada pelo homem mas esquecida como tal. Esta tomada de consciência não é uma simples reflexão, significa antes a vitória sobre um esquecimento de longa data, a recuperação do campo da própria vida para a transcendência (1983, p. 62).

De fato, acredita-se de tal forma nos critérios através dos quais damos sentido à nossa vida que retirar tais critérios é uma receita certa para a formação de uma crise de identidade. Estamos diante aqui de uma formulação do niilismo. Pode-se dizer que o niilismo consiste nisso: esse sentimento de que não há mais sentido em existir quando se retira o significado atribuído à vida. Porém, como bem observa Nietzsche em outro pequeno aforismo denominado “A vida não é argumento”, a vida, com seus deveres e carências instituídos, não pode servir de argumento justamente porque tudo não passa de um ajustamento feito por nós mesmos para que possamos viver.

Vale a pena citarmos esse aforismo em sua íntegra:

A vida não é argumento – Ajustamos para nós o mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro (GC, III, § 121, p. 145).

O erro não está em viver a partir de artigos de fé, mas sim, em eternizar tais artigos de fé, glorificá-los como algo atemporal. O erro está em não perceber que o próprio erro pode ser uma condição necessária à vida. Se tivermos em mente que tais artigos de fé não correspondem à essência do mundo, mas consistem numa espécie de antropomorfismo⁶; que tais artigos de fé são necessários à vida, mas que não podem ser elevados à condição de verdade acerca da realidade, porque decorrentes de inferências infundadas acerca das coisas, então talvez possamos viver de forma mais leve, como espíritos livres que fazem da experiência consigo mesmos o seu mote de vida. Porém, esse tipo de existência ainda está por vir, por enquanto o que impera é a existência normatizada e normatizadora, que engessa a si mesma e torna tudo a que atribuímos significado um artigo de fé sem o qual não poderíamos viver.

Ao estudar as obras anteriores, vimos como a derrocada da fé no cristianismo transpõe a necessidade de “outro mundo” para a metafísica. Porém, a metafísica não consegue levar adiante esta ideia por muito mais tempo, porque o fundamento da mesma já não é mais crível. Em *A gaia ciência*, Nietzsche vai dissertar de forma mais clara e mais contundente acerca daquilo que já vinha pairando em suas obras: o fato de que a crença no Deus cristão perdeu sua força. Dedicaremos agora algumas laudas dessa dissertação à explanação da famosa sentença “Deus está morto”.

2.1.3.1 Análise da sentença “Deus está morto”.

O niilismo pode ser expresso de maneira metafórica pela sentença “Deus está morto”. Essa sentença tantas vezes repetida e mal interpretada deve ser compreendida no contexto no qual foi enunciada pela primeira vez. O aforismo no qual ela é expressa pela primeira vez é o §108 de *A gaia Ciência*, denominado “Novas lutas”. Nele, Nietzsche faz uma correlação entre a morte de

⁶ Este entendimento, que tem nos artigos de fé a realização de uma espécie de antropomorfismo, só prevalece enquanto o conceito de vontade de poder não é claramente exposto e adotado por Nietzsche, porque, após isso, as valorações serão vistas como o resultado de tentativas de dominação da vontade de poder e não mais como algo posto por um sujeito cognoscente.

Deus e a morte de Buda, afirmando que, quando este morreu, sua sombra ainda foi vista numa caverna durante séculos. Segundo o filósofo, o mesmo há de ocorrer em relação a Deus.

Há que se ter em vista, de antemão, que, no Nietzsche desse período, toda a concepção de Deus é o resultado de um antropomorfismo, assim como tudo aquilo que ele denomina por “sombras de Deus”, justamente as manifestações mundanas ou laicas desse princípio. Ao determinar qualquer lei que se possa supor atuante no universo, o ser humano não está fazendo mais do que transpor a si mesmo para o universo. O ser humano não diz nada que não diga respeito senão a si mesmo. Caso seja só isso que podemos fazer, então devemos nos guardar de fazê-lo. Não podemos estabelecer juízos de valor acerca do universo, não podemos dizer que ele é frio, violento ou caótico, porque, ao fazermos isso, estamos transpondo para o universo características que não lhe dizem respeito: “guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem” (GC, III, § 109, p. 136). Que resulta desse tipo de consideração? Nem sequer a palavra “acaso” pode ser usada para caracterizar o universo, porque esta palavra remete a outra: necessidade, e ambas correspondem aos nossos desejo e desespero em relação ao universo, mas diz absolutamente nada acerca dele. O universo está totalmente à parte de nossos juízos morais ou estéticos (GC, III, § 109, p. 136).

Deus está morto porque chegamos à conclusão de que nossos juízos não passam de erros; chegamos à conclusão de que o universo não é absolutamente tocado por nossos juízos. Deus, nesse sentido, é o juízo de valor mais poderoso, porque é a partir dele que se tornam possíveis todos os demais juízos. A derrocada da ideia “Deus” significa que já não é mais possível estabelecer juízos morais ou, ao menos, que estes juízos são compreendidos como algo que só diz respeito ao humano e não à realidade das coisas. Como bem salienta Carlos Alberto Ribeiro Moura (2005, p. 28): “eliminemos os postulados da razão prática, diria Nietzsche, e vejamos então o que acontece com a moral; eliminemos até mesmo a ‘significação’ Deus e verifiquemos o que resta agora do imperativo categórico”. A morte de Deus é, assim, indício de que a ordem moral perde vigor. Toda a ordem moral é instituída com base nessa ideia, mesmo aquela que supostamente não toma Deus como fundamento para suas conclusões. Nietzsche é radical nesse sentido, pois, segundo ele, “não existem vivências que não sejam morais mesmo no âmbito da percepção sensível” (GC, III, § 114, p. 141). A moral, como foi descoberto por Nietzsche, se imiscui em todos os âmbitos do fazer humano, mesmo naqueles ditos isentos de valoração, levando a crer que tudo o mais não passa de sombras de Deus e, como tal, também deve desaparecer, mesmo que, para tanto, alguns séculos tenham que correr.

Deus é a criação humana que permitiu estabelecer *a posteriori* que o universo é ordenado e, por conseguinte, passível de determinação por um ser dotado de razão para compreender as leis da natureza. A ciência, aqui, está muito longe daquela ciência positiva que constitui uma base segura para a construção do conhecimento. Nietzsche descarta não somente a possibilidade de uma religião ou de uma metafísica como domínio da atividade humana, na qual se possa estabelecer algum juízo objetivo acerca da realidade; a ciência também entra nesse rol porque tudo agora não passa de juízo moral ou estético. Por isso, a morte de Deus ou a morte da moral, é tão importante, porque suas consequências são avassaladoras para todos os campos do agir humano:

Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar tal como provavelmente jamais houve na Terra? (GC, V, § 343, p. 234).

Como vimos anteriormente, a produção do conhecimento a partir de erros leva a considerar caducas as tentativas de descrição ontológica da realidade. Também a vanglória do humano, que se autodenomina animal dotado de razão, capaz de fazer promessas e ver finalidades na existência, deriva de uma necessidade criada em torno do conhecimento. Aliás, a vanglória do humano decorre justamente do esquecimento da origem do conhecimento em erros que se revelaram úteis. Essa característica do conhecimento, o seu “caráter de condição para a vida”, é esquecido e toda uma miríade de necessidades passa a se constituir em torno do mesmo: “o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade entre as necessidades” (GC, III, § 110, p. 138.). A ruptura, declínio e destruição dos quais fala Nietzsche decorrem do fato de se tornar claro para nós, agora, que o conhecimento é uma ilusão necessária para a vida, mas que não possui objetividade em si mesmo. A necessidade de um conhecimento para além da utilidade que este pode nos proporcionar é algo criado pelo esquecimento da sua origem em erros, pela glorificação da origem. A sede por veracidade não é inata, como vimos, mas se desenvolve às custas de determinadas formas de pensar, dentre as quais encontramos o platonismo e o cristianismo. Ao contrário do que Kant afirmava, as perguntas da metafísica não são próprias do humano, não são inatas, mas o resultado de um certo tipo de existência que se tornou dominante e impôs suas exigências como se fossem as únicas existentes e necessárias.

Apesar desse esclarecimento, cremos que a ligação do conhecimento com moral ainda não está plenamente esclarecida, ainda não chegamos a compreender plenamente como a morte de

Deus, um evento que afeta a moral, pode significar algo como a derrocada da noção de verdade, objeto do conhecimento. Ainda não está claro porque o conhecimento passa de uma utilidade para uma necessidade, porque a noção de finalidade é instituída e com ela a concepção de que a vida tem de ter um significado, que, por sua vez, resultará no advento do niilismo, ou seja, na impossibilidade de acreditar nos valores porque não mais passam pelo crivo da inteligência. Devemos adentrar mais a obra de Nietzsche, devemos deslindar ainda mais a sentença “Deus está morto” para que possamos resolver tal enigma.

Primeiramente, é interessante observar que, embora a sentença “Deus está morto” só venha a aparecer na obra *A gaia ciência*, ela é pronunciada desde *Humano, demasiado humano*. Há um aforismo no segundo volume dessa obra, mais especificamente na coletânea de aforismos intitulada *O andarilho e sua sombra*, no qual temos uma espécie de alegoria bastante peculiar acerca da condição humana e da morte de Deus. Trata-se do aforismo intitulado *Os prisioneiros*. Citemo-lo em sua íntegra para que possamos analisá-lo:

Os prisioneiros. – Uma manhã, os prisioneiros entraram no pátio onde trabalhavam; o guardião estava ausente. Alguns se puseram imediatamente a trabalhar, como era do seu feitio; outros nada fizeram, olhando desafiadoramente ao seu redor. Então um deles avançou e disse: “Trabalhem o quanto quiserem ou não façam nada: não importa. Seus planos secretos vieram à luz, o guardião os espiou ultimamente e vai enunciar um tremendo juízo sobre vocês nos próximos dias. Vocês o conhecem, ele é duro e rancoroso. Mas prestem atenção: até agora vocês se enganaram a meu respeito; eu não sou o que pareço, mas muito mais: sou o filho do guardião e posso tudo com ele. Posso salvá-los; mas, vejam bem, apenas aqueles entre vocês que acreditam que sou o filho do guardião; os demais colherão os frutos da sua descrença”. “Ora”, falou, após um instante de silêncio, um prisioneiro mais velho, “que diferença lhe faz se acreditamos ou não em você? Se é realmente o filho do guardião e consegue tudo o que diz, interceda por todos nós: seria uma grande bondade sua. Mas deixe de lado a conversa de crer ou não crer!” “Além disso”, gritou um homem mais jovem, “eu não acredito nele: é somente uma coisa que ele pôs na cabeça. Aposto que em oito dias estaremos neste mesmo lugar, e o guardião não sabe nada.” “E, se sabia, não sabe mais”, disse o último dos prisioneiros, que acabava de entrar no pátio; “o guardião morreu agora, de repente.” – “Olá!”, gritaram vários ao mesmo tempo, “ola! Senhor filho, senhor filho, como fica a herança? Será que somos agora seus prisioneiros?” – “Eu lhes disse”, replicou suavemente aquele que interpelavam, “vou libertar todos os que crêem em mim, tão certo quanto meu pai ainda vive.” – Os prisioneiros não riram, mas deram com os ombros e o deixaram ali parado (HDH 2, AS, § 84, p. 208-209).

Essa alegoria é bem significativa e não é de difícil compreensão. Fica patente que o indivíduo que se autointitula o “filho do guardião” é Jesus Cristo. É interessante observar que a vida sob a tutela do guardião (Deus) não é vista com bons olhos por este Nietzsche um pouco mais jovem; ela é vista aqui como uma labuta diária numa prisão. Até que certo dia o guardião não apareceu. Alguns dos prisioneiros se mantiveram na rotina, mas outros olharam

desafiadoramente ao redor e não realizaram mais suas tarefas. Foi quando um dos prisioneiros se manifestou, afirmando possuir uma qualidade especial, segundo ele, ser o “filho do guardião”. Por conta disso estaria ele habilitado a entrar em contato com o guardião e salvar os demais prisioneiros, contanto que estes acreditassem que ele seria de fato o filho do guardião. Um dos prisioneiros perquire o suposto filho do guardião acerca da utilidade em acreditar ou não no fato do primeiro ser o filho do guardião; afinal, não seria suficiente que o filho do guardião intercedesse por eles junto ao guardião sem querer nada em troca? Outro prisioneiro afirma não crer que o primeiro seja, de fato, o filho do guardião e que o guardião não sabe de nada a respeito disso. Vemos como a negação vai escalando de uma mais branda, na qual se questiona o fato de o filho do guardião poder interceder junto ao guardião sem requerer a crença nele em troca, para uma cujo teor é mais grave, na qual é afirmado que o filho do guardião não possui mesmo essa qualidade. A terceira intervenção é mais grave ainda, pois o prisioneiro aduz que não importa se o guardião sabe ou não que um dos prisioneiros alega ser seu filho, porque o guardião morreu. A conclusão inexorável da alegoria não poderia ser outra que não a pergunta que ecoa entre os prisioneiros: “Senhor filho, senhor filho, como fica a herança? Será que somos agora seus prisioneiros?”. Há, implicitamente aqui, a noção de que, quando o guardião (Deus) morre, não é mais necessário que se viva segundo os parâmetros estipulados por ele; automaticamente, todos deixam de ser seus prisioneiros.

O famoso § 125 de *A gaia Ciência* traz outra alegoria no qual a sentença “Deus está morto” também aparece. Desta vez na boca de um louco. Façamos uma análise mais detida acerca dessa sentença, inserindo-a no contexto do aforismo “O homem louco”:

O homem louco: – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com 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 possuíra 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? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e *no entanto eles o cometeram!*” – Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternaum deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (GC, III, § 125, p. 147-148).

A primeira consideração a ser feita diz respeito ao lugar no qual o discurso se dá: o mercado. Trata-se, aqui, de uma referência à Agora, o centro político e econômico da pólis grega. Segundo Türrcke, o primeiro pressuposto que faz com que Nietzsche situe o discurso no mercado é que “o mercado é lugar natural da metafísica” (1993, p. 20). Tal observação preliminar se torna de extrema importância quando percebemos que o louco não diz: “Deus não existe” como haveríamos de supor, mas sim: “Deus está morto”. Poderíamos supor que dizer “Deus não existe” seria mais sensato do que dizer “Deus está morto”, pois, se Deus é fruto de um antropomorfismo, então ele nunca existiu de fato, mas somente como criação do humano. Contudo não é isto que está sendo dito aqui. Isto serve para mostrar como a compreensão de Nietzsche não é ingênua e não se aproxima em nada de um ateísmo simplório, que, aliás, já existia em sua época. Afirmar que Deus não existe, que é fruto de um antropomorfismo, é possível somente após um longo período de tempo no qual a ideia de Deus teve força e vigorou. Afirmar que Deus está morto, ao invés de dizer que Ele nunca existiu, implica em dizer que, enquanto valor, a ideia de Deus vigorou e, portanto, existiu para os homens das épocas anteriores. Mais correto é, portanto, apontar que Deus morreu, que ele deixou de existir para o ser humano moderno. A morte de Deus implica que a metafísica chegou ao seu fim. Isto nos leva ao nosso segundo pressuposto.

O segundo pressuposto é que Deus é a suma de toda metafísica que tem seu início com Platão. A morte de Deus assume, assim, um novo significado: é o último estágio da morte do platonismo. Resta saber em que consiste o platonismo para Nietzsche. Platonismo é a busca pela unidade no seio da multiplicidade, do estável no meio da mudança, do real em meio ao aparente. Platonismo é, basicamente, a identificação do verdadeiro àquilo que é estável, e do falso à aparência, ao vir-a-ser. Neste sentido, a morte de Deus deve ser compreendida como o fim desse verdadeiro que se identifica com o estável, mas que está além do mundo, porque o mundo é o

lugar da aparência, do vir-a-ser e, conseqüentemente, do erro. Mas como o pensamento grego e o pensamento judaico convergem para um princípio comum, que reflete a recusa deste mundo de aparências em prol de um mundo ideal no qual o ser pode realmente ser pensado como ser? Há que se salientar que, em Nietzsche, o problema da verdade sempre remete ao problema do bem, ou seja, não há autonomia da ordem epistemológica em relação à ordem moral. Não esqueçamos que no prólogo da obra *Para além do bem e do mal*, Nietzsche escreve que “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (ABM, “Prólogo”, p. 8). Não há dificuldades, portanto, em aproximar a filosofia de Platão do cristianismo, pois, como bem salienta Roberto Machado (2002, p. 52): “Só articulando o conhecimento com a moral é possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados”.

A forma encontrada por Nietzsche para explicar o dualismo platônico e, por conseguinte, a criação de um mundo real, no qual a verdade impera, em detrimento de um mundo aparente, supostamente o domínio do engano, é reelaborar o que se entende por conhecimento, concebendo-o não mais como uma instância da atividade humana na qual impera a objetividade, mas como o resultado de uma vontade de viver específica que encontrou aqui uma forma de sobrepujar as demais. Estamos diante de uma reformulação radical do conhecimento. Nietzsche insere neste âmbito aparentemente objetivo a ideia de vontade, mais especificamente, vontade de poder ou potência; ele passa a conceber o conhecimento como uma vontade de poder sublimada, mas mesmo assim violenta, que busca sobrepujar as demais e se tornar dominante. É essa nova forma de conceber o conhecimento que permitirá estabelecer uma relação entre o platonismo e o cristianismo.

O livro quinto de *A gaia ciência* é um livro à parte, como dissemos acima, ele foi escrito em período posterior e já contém considerações mais acuradas acerca da vontade de poder e do niilismo. Ao estudar os livros anteriores, vimos como Nietzsche esboça uma “teoria do poder” para explicar as relações que a moral já não é capaz de abarcar porque perde efetividade. A teoria do poder substitui a moral tradicional porque descreve as relações a partir da noção de acréscimo ou decréscimo de poder. No aforismo 349, intitulado “Ainda a procedência dos eruditos”, Nietzsche escreve que, ao contrário do que pensava Spinoza, por exemplo, a vida tende à expansão do poder, ela não busca a autoconservação, mas a abundância: “na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo” (GC, V, § 349, p. 243-244). A vida não gira em torno da conservação. É certo que os seres vivos lutam pela existência, mas, segundo Nietzsche, a luta pela existência não é o objetivo da vida: “a luta

grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (GC, V, § 349, p. 244).

No aforismo 347, intitulado “Os crentes e sua necessidade de crer”, Nietzsche estabelece uma associação inequívoca entre os conceitos de vontade de poder e niilismo. Ao escrever acerca do niilismo segundo o modelo de São Petersburgo, que, segundo ele, consiste “na crença na descrença, até chegar ao martírio por ela” (GC, V, § 347, p. 241), Nietzsche chega à conclusão de que o niilismo, esse desejo desenfreado pela fé que não é mais possível, ocorre quando falta a vontade, pois esta é o afeto de comando, o emblema da força. A força, aqui, consiste na capacidade de comandar a si mesmo e não se deixar comandar “por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária” (GC, V, § 347, p. 241). Neste sentido, tanto o budismo quanto o cristianismo estão ligados a um adoecimento ou afrouxamento da vontade. O adoecimento da vontade propicia o advento da noção de dever, porque o dever implica no comando, no direcionamento da vontade por uma instância superior ao indivíduo, quando este não é mais capaz de comandar a si mesmo. A fé é justamente esse desígnio, esse direcionamento da vontade para um “único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar” (GC, V, § 347, p. 241). Nietzsche toma essa elucidação da relação entre o adoecimento da vontade e o surgimento da noção de dever como base para fazer uma distinção entre o espírito livre e o crente. O primeiro, ao contrário do crente, que chega à convicção fundamental de que tem de ser comandado porque não pode fazê-lo por si só, tem prazer na autodeterminação. A força do espírito livre advém da liberdade da vontade: “uma liberdade da vontade, em que um espírito se despende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidade e em dançar até mesmo à beira de abismos” (GC, V, § 347, p. 241).

No aforismo 357, denominado “Acerca do velho problema: ‘o que é alemão?’”, Nietzsche nos proporciona uma explanação mais teórica acerca do niilismo. Ao procurar determinar se o pensamento de Schopenhauer é o resultado de uma realização exclusivamente alemã, Nietzsche chega à conclusão de que o problema levantado por Schopenhauer diz respeito à Europa como um todo e não somente aos alemães. Qual seria essa questão levantada por Schopenhauer que diz respeito ao povo europeu? O problema do valor da existência. Problema este que se apresenta após o “declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico” (GC, V, § 357, p. 255). Nietzsche atribui grande valor a Schopenhauer por ter colocado a questão do ateísmo e, com ela, a questão do sentido da existência. Schopenhauer compreendeu que o advento do ateísmo geraria a necessidade de uma reformulação da própria noção de existir. O aforismo 357

possui afinidade com aquele denominado “O ceticismo moral no cristianismo” (GC, III, § 122, p. 145). Em ambos, Nietzsche explora o senso de veracidade alimentado pela consciência cristã. Este senso de veracidade acaba por se voltar contra a própria fé cristã na medida em que passa a questionar o fundamento desta, ou seja, Deus. Mas isso não ocorre da noite para o dia, de fato, leva dois mil anos para acontecer; e não é o cristianismo que rejeita a si mesmo, mas a ciência como herdeira dessa consciência ou vontade de verdade sublimada. A morte de Deus é “o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a mentira de crer em Deus” (GC, V, § 357, p. 256).

É interessante observar que Nietzsche não coloca o louco como um Sócrates que indaga para gerar diálogos a partir dos quais uma possível teoria acerca do ser possa surgir. Ele o coloca como um Diógenes, um cínico que procurava por homens de verdade na praça do mercado. O louco acende uma vela em plena manhã e procura por Deus; isso já indica que não teremos aqui um exercício dialético nos moldes platônicos, mas sim, uma espécie de farsa (TÜRCKE, 1993, p. 19 *et seq.*). O louco não encontrará pessoas com as quais possa dialogar. Vejamos que, dentre aqueles a quem ele se dirige, já se encontram muitos ateus, por isso sua pergunta é ridicularizada. Esses ateus são os filósofos modernos, são o equivalente dos pensadores gregos que perambulavam pela Ágora, e ser ateu é, nos tempos de Nietzsche, sinônimo de ser esclarecido. No entanto, apesar dos chistes daqueles que estão no mercado, o louco afirma que foram eles que mataram Deus juntamente com ele mesmo: “somos todos seus assassinos”. Isso gera ainda mais dúvidas sobre o que está sendo dito; afinal, o que está sendo dito é que Deus está morto e que Ele foi morto por meros mortais. Mas como isso é possível? “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?”, pergunta o louco. De fato, o humano que assassinou Deus não tem consciência desse ato porque ele ainda vive sob a égide dos valores que advém dessa crença. A mensagem que o louco traz não é passível de compreensão em sua inteireza, por isso a alegoria só pode terminar com este dizer: “Eu venho cedo demais”.

É certo que, como essa alegoria nos mostra, não é mais novidade que Deus está morto, mas o que significa dizer que os ouvintes não atinam para as consequências desse fato? O que significa esse saber não sabido? Significa que eles não compreendem a gravidade do problema que se coloca a partir disso, qual seja: que tudo que tinha por base tal crença deve agora cair “porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela” (GC, V, § 343, p. 233). O louco descreve uma vida sem Deus e a visão não é nada alentadora. Ele chega mesmo a perguntar: “existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito?”.

Não apreender o verdadeiro significado da morte de Deus é não apreender que todos os valores que se irradiam a partir dessa idéia também caducam. Já não existe mais “terra” é o que escreve Nietzsche no aforismo “No horizonte do infinito” (GC, III, § 124, p. 147). De acordo com Moura (2005, p. 19): “Ateus semiconscientes, eles permanecem valorizando os valores do mundo cristão, sem perceber que a morte de Deus implica uma desvalorização de todos esses valores”. Isso assim se dá porque, como vimos, o Deus cristão é compreendido, não somente como o sustentáculo da fé cristã, mas também como o capítulo final da história da metafísica, que se inicia com Platão. A derrocada da crença em Deus significa a derrocada da própria metafísica. Em *Crepúsculo do ídolos*, no aforismo intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história da um erro”, Nietzsche nos mostra como o supra-sensível foi promovido a mundo verdadeiro e como o mundo aparente só faz sentido em oposição àquele, de forma tal que, caso o mundo verdadeiro venha a ser suprimido, o mundo aparente também perderá seu sentido, porque ele só merece essa qualificação na medida em que se opõe ao primeiro: “com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (CI, IV, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história da um erro”, § 6º, p. 32). Em suma, não estamos tratando de aqui de uma mera inversão do platonismo, mas, sim, de sua superação.

Fica a pergunta: o que nos resta se não podemos mais utilizar o termo mundo aparente nos moldes platônicos? Embora Nietzsche continue a fazer uso dos termos “mundo aparente” e “aparência”, podemos afirmar que, assim como com os conceitos de “verdade e erro”, “corpo e alma”, também há, aqui, uma desconstrução do dualismo ontológico elaborado ao longo da tradição. Nietzsche só não desenvolve um novo vocabulário que nos permita escapar à carga metafísica que a linguagem nos impõe, mas podemos afirmar que um novo horizonte do pensamento se apresenta a partir daqui e não uma mera inversão do platonismo. A derrocada do “mundo verdadeiro”, com todas as suas consequências, deve ser entendida como o melhor momento para a realização de uma transvaloração de todos os valores. A impossibilidade de estabelecer um alicerce sólido para o agir no mundo, a impossibilidade de responder a pergunta “para quê?”, é algo que se impõe ao assumirmos determinada perspectiva acerca da existência, mais precisamente, a perspectiva que se pauta na valoração moral e na oposição dualista dos conceitos. Isso explica o fato de, no mesmo ponto do *Crepúsculo dos ídolos*, após apontar que, com a abolição do “mundo verdadeiro”, também abolimos o “mundo aparente”, Nietzsche escreva o seguinte: “(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].)” (CI, IV, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história da um erro”, § 6º, p. 32).

2.2 Segunda parte:

2.2.1 *Assim falou Zaratustra* (1885)

Creemos que há um consenso a respeito de dois aspectos relativos a obra *Assim falou Zaratustra* (1885): 1º) trata-se da obra que inaugura o pensamento da maturidade de Nietzsche; 2º) muitos intérpretes, não sem razão, a consideram a obra mais significativa de Nietzsche a ser publicada em vida (VATTIMO, 2010, p. 299), visto que, em suas quatro partes, vemos serem apresentados, a partir de alegorias e parábolas, os temas mais fundamentais de sua filosofia: niilismo, super-homem, vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Também não nos é desconhecida a forma abrupta com que esta obra veio à tona. Em *Ecce homo*, o filósofo nos relata que a primeira parte da obra foi escrita em meros dez dias (EH, “Assim falou Zaratustra”, § 4º, p. 87). Basta ler o capítulo de sua autobiografia que diz respeito à produção de *Assim falou Zaratustra* para perceber o apressado que Nietzsche tem por esta obra em particular. Ao contrário das demais obras, várias páginas são dedicadas ao Zaratustra, e a forma como o autor se expressa a respeito da mesma não nos revela nada menos que júbilo. Aliás, esta obra permeia todo o *Ecce homo*, podemos ver referências ao Zaratustra pulularem desde o prólogo: “entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte” (EH, “Prólogo”, § 4º, p. 19), até o capítulo final, no qual lemos: “não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zaratustra” (EH, “Por que sou um destino”, § 8º, p. 116).

Antes de adentrarmos numa análise de *Assim falou Zaratustra*, temos de ter em mente que esta obra não só ocupa posição central na produção filosófica de Nietzsche, como também representa uma guinada em seu pensamento. Corroborando essa ideia, Eugen Fink (1983, p. 65) assinala que esta obra “significa uma ruptura brusca, uma reação contra os trabalhos precedentes”. Essa mudança de rumo é tão evidente que se expressa não somente através do conteúdo das ideias, como também na forma como estas são apresentadas em *Assim falou Zaratustra*. Tal mudança já contém seus indícios nos capítulos finais de *A gaia ciência*, onde encontramos passagens nas quais Nietzsche – já se expressando de forma hermética – relata acerca da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo. Segundo o próprio: “Ao período intermediário pertence a *gaya scienza*, que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra” (EH, “Assim falou Zaratustra”, § 1º, p. 83).

Comparando esta obra com as que a antecedem, Eugen Fink chega a se perguntar:

Como é possível que, depois da proclamação tão intransigente da atitude científica mais rigorosa, depois da exigência tantas vezes reiterada de sobriedade e da 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? (1983, p. 65).

Podemos responder a esta pergunta levantando a hipótese de que foi o problema do niilismo que levou Nietzsche a mudança tanto da forma quanto do conteúdo de seu pensar. O pensamento exposto nas obras anteriores ao *Zaratustra* não trouxe consigo a possibilidade de superação do niilismo. Nietzsche continuou a se ver imerso na decadência, visto que tanto a ciência quanto o sentido histórico só possibilitaram um arraigar cada vez mais profundo do niilismo. O problema que Nietzsche, a princípio, havia vinculado à falta de esclarecimento, acabou se revelando como um produto do esclarecimento. Nietzsche percebeu que o esclarecimento, em sua busca incondicional pela verdade, estabelece uma lógica corrosiva, a partir da qual escavamos tão fundo no pensamento racional que o revelamos como infundado. Ao nosso entender, a partir de *Assim falou Zaratustra*, ao desenvolver os pensamentos da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo, Nietzsche será capaz de perceber que o niilismo não é mais somente o resultado da tradição ocidental, mas a lógica por trás do desenvolvimento de nossa civilização. Entendemos que a vontade de poder permitirá a Nietzsche fundamentar sua crítica ao pensamento tradicional de uma forma que antes não era possível. Tendo isso em vista, não é nossa pretensão, no presente contexto, estabelecer um comentário exaustivo sobre *Assim falou Zaratustra*, por ser esta uma obra complexa, que traz à tona os conceitos fundamentais do pensamento de Nietzsche. Temos como objetivo apenas tornar mais clara a relação que se estabelece entre niilismo e vontade de poder.

Como dissemos na introdução a esta dissertação, Nietzsche descreve os trabalhos posteriores ao *Zaratustra* como a realização da parte de sua tarefa que diz “não”; ele especifica que tal tarefa está relacionada à transvaloração de todos os valores (*EH*, “Além do bem e mal”, § 1º, p. 95). Os livros anteriores contêm a parte afirmativa de sua produção, porque neles o conceito fundamental de vontade de poder ainda não está plenamente desenvolvido e a transvaloração dos valores não é possível. Obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* são consideradas pelo filósofo como afirmativas porque, apesar da crítica severa à tradição ocidental, esta ainda se dá a partir do que a própria tradição nos legou: a ciência e o sentido histórico. Tomando a distinção entre espírito cativo e espírito livre, estabelecida a partir de *Humano*,

demasiado humano, fica claro que Nietzsche faz uso do pensamento racional para se libertar daquilo que não pode ser explicado racionalmente: “Uma proibição cujo motivo não entendemos ou não admitimos é, não só para o homem teimoso, mas também para o ávido de conhecimento, quase uma injunção: chega-se a testá-la, para assim descobrir por que houve a proibição” (HDH 2, AS, § 48, p. 194). Está implícito nesse tipo de crítica que o pensamento racional é algo positivo, que deve ser levado às últimas consequências para que possamos nos livrar de toda espécie de preconceito. As ideias que o espírito livre combate podem ser enquadradas em três grandes âmbitos: metafísica, religião e moral. Ele se rebela contra a tradição que se expressa nessas três vias porque, diante da ciência e do sentido histórico, toda ela se mostra em sua desrazão. O tema da origem, mais especificamente, do esquecimento da origem daquilo que é por nós mais prezado em algo irracional – sua mitologização em algo glorioso –, é tema recorrente nessa fase do pensamento de Nietzsche. A origem da razão na desrazão revela a injustiça de todo julgamento. O espírito científico, se levado a termo em todas as suas implicações, mostra como todo julgamento é injusto, como é necessário ser injusto para que possamos lidar com a corrente contínua da existência de forma justa. Estamos diante de uma desconfiança extrema para com tudo que não pode mais ser justificado racionalmente. Resultado: o niilismo desponta no horizonte da história ocidental, porque a existência em si não pode ser racionalmente justificada.

Em obras anteriores ao *Zaratustra*, o niilismo desponta como resultado, como algo que eventualmente aparece. Após *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche tratará a tradição como decadente em si mesma, retomando o entendimento de *O nascimento da tragédia* (1872), obra de sua juventude, na qual ele caracteriza a cultura européia, que desponta após o fim da época trágica dos gregos, como produto da decadência (VATTIMO, 2010, p. 302).⁷ Em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche trata o esforço do cristão e do cientista como formas de ascese, posto que ambos efetuam uma luta contra o que há de mais aparente, sensível, em prol do mais espiritual e verdadeiro. O primeiro precisa lutar contra o impulso para o pecado, para a paixão pelas coisas terrenas; ao passo que o segundo deve se esforçar para prescindir das imagens móveis das coisas e buscar as leis que regem os fenômenos da natureza (VATTIMO, 2010, p. 304). O sentido histórico, da mesma forma, é tido como produto da decadência, como “doença histórica” da qual padece o ser humano moderno, que tem seus instintos voltados para o passado. Após *Zaratustra*, a tradição não poderá nos legar nada que possa servir como utensílio para a crítica, porque ela, em

⁷ Essa conexão entre *Assim falou Zaratustra* e *O nascimento da tragédia* também é percebida por Roberto Machado, que a expõe em sua obra *Zaratustra, tragédia nietzscheana* (1997).

sua totalidade, é fruto da decadência, de uma vontade de poder fraca, que traduz um descontentamento com a vida e uma busca por extirpar toda sua negatividade.

A partir de *Para além do bem e do mal*, as odes à ciência e ao sentido histórico, efetuadas no “período positivista”, serão repensadas. Ambos não serão mais tratados como a conquista suprema de um suposto esclarecimento do ser humano moderno, a partir dos quais podemos exercer a crítica aos períodos mais obscuros da humanidade, nos quais imperavam o pensamento metafísico e teológico. A ciência e o sentido histórico passarão a ser compreendidos como o resultado final de uma forma decadente de avaliação da existência. Como Vattimo (2010, p. 305) salienta, não é que nas obras do “período positivista” o cientificismo e o excesso de historiografia deixem de ser criticados, mas eles também têm função indispensável: a objetividade proporcionada pelo primeiro, como vimos, serve para que o espírito livre possa se desprender de tudo que não pode ser fundamentado racionalmente; já o segundo serve para tornar visíveis os erros do passado, o esforço demasiado gasto em empreendimentos vazios. Contudo, essa crítica só faz tornar mais evidente o vazio sobre o qual toda a tradição é edificada. O niilismo começa a assombrar o filósofo, que não consegue encontrar uma resposta mais fecunda para esse hóspede tão inoportuno. Tal solução só se apresentada de forma plena em *Assim falou Zaratustra*, a partir da vontade de poder e da doutrina do eterno retorno do mesmo.

Como relatado acima, nas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e nas três primeiras partes de *A gaia ciência*, é descoberto por Nietzsche algo bastante perturbador: a verdade não passa de metáfora. Tudo que dizemos acerca do mundo não passa de “antropomorfismo estético” (GC, III, § 109, p. 136). Porém, ao mesmo tempo em que faz essa descoberta aterradora, o filósofo concebe, de forma incipiente, uma “teoria do sentimento de poder”. Destarte, a crítica do “período positivista” não pode ser simplesmente descartada; pelo contrário, ela é de grande importância, na medida em que revela a Nietzsche que, por trás de toda postulação de valor, há apenas a busca pelo poder. Temos, nestas obras, uma descoberta que se assemelha ao deus Jano da mitologia romana: ela é bifrontal. Por um lado, a razão é incapaz de tocar o tecido da realidade; por outro, toda descrição diz respeito à manutenção e expansão da vida. Como bem observa Tücker (1993, p. 65): “O intelecto difamado como mentiroso é o mesmo que é festejado como artista, o modo diverso de valorá-lo é um passar de uma teoria negativa para uma teoria positiva de conhecimento: do desmascaramento do escandaloso defeito que lhe é inerente para a investigação de como chegou a ter este defeito”. Está dado aqui o passo decisivo para a formulação do conceito de vontade de poder. De fato, embora esses escritos mostrem que as bases metafísicas e morais de nossa civilização foram minadas de forma irreversível, a ponto de

nos legar o sentimento de vazio existencial, eles servem para revelar a Nietzsche o caráter fundamental da vida.

A diferença entre a crítica de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* e a crítica de *Assim falou Zaratustra*, é que toda uma nova concepção acerca da existência, que vinha maturando ao longo destas obras, se torna madura o suficiente para embasar uma proposta mais robusta para o problema da decadência. Embora seja impossível identificar, a partir de parâmetros estritamente racionais, qualquer verdade acerca do mundo que nos rodeia, toda verdade passa a ser entendida como uma ficção que permite a manutenção e desenvolvimento de determinada organização da vida social. Na quinta e última parte de *A gaia ciência*, ao elaborar uma crítica acerca das filosofias que postulam a preservação como instinto fundamental da vida, já nos é revelado, de forma explícita, que a vida tende à expansão do poder, nada mais: “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder” (GC, V, § 349, p. 243-244). Por sua vez, a passagem de *Assim falou Zaratustra*, na qual Nietzsche estabelece considerações fundamentais acerca da vontade de poder, é denominada “Da superação de si mesmo” e consta do segundo livro da obra. Nesta passagem, o filósofo faz Zaratustra enunciar o seguinte: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p.109). Ainda na mesma passagem, pouco mais à frente, Zaratustra dirá que a vida não é “vontade de existência”, porque “o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência?” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p.110). Esse trecho revela a vontade de poder como vontade de superação e não de manutenção; expõe uma crítica à concepção de vontade como tendência a permanecer na existência. Tais concepção e crítica já haviam sido expostas no aforismo 349 de *A gaia ciência*. Porém, há algo de novo aqui, pois Zaratustra também afirma que: “Este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 110).

Roberto Machado, em seu *Zaratustra, tragédia nietzscheana* (1997), explana a intenção de Nietzsche ao fazer da vida a anunciadora de si mesma como vontade de poder:

Mas como sabe Zaratustra o que é a vida? Como pode conhecer o princípio da vida se ele se apresenta como crítico radical da vontade de verdade dos filósofos metafísicos e compreende perfeitamente que afrontar a vontade de verdade a partir da própria vontade de verdade não permite escapar do niilismo? Para assinalar a diferença absoluta entre o saber de Zaratustra e o dos mais sábios dos sábios, Nietzsche utiliza um procedimento eloquente e dramático de *Assim falou Zaratustra*: faz Zaratustra dizer que

a própria vida lhe deu esse presente, que a própria vida lhe contou esse segredo (1997, p. 102).

Neste sentido, não temos aqui um sujeito que conhece os atributos da vida, mas a vida que se mostra a si mesma como vontade de poder. Não temos aqui uma consideração de cunho antropológico, pois não é Zaratustra que enuncia que a vida não é nada além de vontade de poder; é a vida mesma que o diz ao profeta. A partir daqui, toda consideração acerca da vida, toda valoração, será o resultado da vontade de poder se manifestando sob determinada configuração. Todo povo que vive avalia, mas não a partir de parâmetros racionais de avaliação. Não é propriamente o ser humano, a partir de sua faculdade racional, que põe valores, mas a vida em si mesmo enquanto vontade de poder. Os valores não podem ser compreendidos a partir da régua estabelecida pela razão cartesiana, pois o único móvel da vontade de poder é o aumento do poder. Temos o abandono da ótica da subjetividade em prol da vontade de poder, que possibilita a superação da crítica da metafísica, da religião e da moral como resultado de mero antropomorfismo. Não é mais o ser humano enquanto sujeito que conhece e avalia, mas a vontade de poder que se expressa no humano, bem como em todas as coisas, como luta por superação. Isso fica claro quando lemos o seguinte: “Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p.110). Essa mudança de paradigma se torna evidente quando percebemos como Nietzsche concebe a “verdade” preconizada pelos filósofos como “vontade de verdade”. Os filósofos, em sua busca pela verdade, manifestam uma vontade de poder enviesada, que exige que tudo se torne pensável, computável: “Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo eu à vossa vontade!” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p.108). Dessa forma, o que caracteriza o ser humano não será mais a capacidade para descrever a realidade, mas a capacidade para criar valor, porque todo dizer seu manifesta o predomínio de uma vontade de poder, que não pode ser mensurada em seu grau de veracidade, mas somente a partir da força que a mesma impõe.

Sob a perspectiva da vontade de poder, o niilismo será não somente o resultado do pensamento ocidental, ele passará a ser a lógica interna desse pensamento, que se desenvolve a partir da decadência desde seu princípio. Isso se torna patente quando vemos Nietzsche afirmar, em seu *Crepúsculo dos ídolos*, que os dialéticos não são livres para serem dialéticos: “a racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais – isso era de *rigueur* [obrigatório], era seu último recurso” (CI, “O problema de Sócrates”, § 10, p. 21-22). O que está implícito aqui é a noção de que a vontade de poder configura a forma como elaboramos a existência. Não somos livres para assumirmos a

perspectiva que supostamente adotamos; na verdade, a perspectiva que adotamos é o resultado de uma configuração da vontade de poder, que pode ser o resultado de forças ativas ou reativas. O adoecimento da vontade leva a uma configuração da existência que fomenta a fraqueza em vez da força. A vontade fraca é aquela que não consegue lidar com os aspectos negativos da vida sem criar paliativos que a tornam menos dura, mais palatável. Nessa perspectiva, o advento da modernidade – com todas as inovações na forma de pensar que lhe são próprias – não representa um avanço em relação à forma de pensar da Antiguidade e do Medievo. A ciência, o sentido histórico, a democracia continuam sendo a expressão de uma vontade fraca. Tudo não passa do resultado de “instintos ruins de naturezas doentes” a que foi dado vazão (EH, “Por que sou tão inteligente”, § 10, p. 50).

Por que será então que, em fragmentos póstumos, Nietzsche falará em “ascensão do niilismo” (FP, 11 [119] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 44) se o niilismo está na origem do pensamento ocidental? Há que se entender que, quando Nietzsche se expressa no sentido de relegar o niilismo ao futuro, ele está se referindo à tomada de consciência do niilismo, ou seja, ao advento deste à consciência das massas. Não podemos nos enganar a este respeito: o niilismo é inerente ao pensamento, na forma como este se configura no Ocidente; o que Nietzsche relata ao dizer, por exemplo, que ele narra a história dos próximos 200 anos (FP, 11 [119] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 45) não é uma aparição do niilismo, mas a tomada de consciência, que se dá aos poucos, de que estamos jogados no niilismo desde o começo. Para deixar isso mais claro Roberto Machado faz uso de uma divisão que não consta da obra de Nietzsche – pelo menos não de forma explícita –, mas que serve para facilitar o entendimento acerca deste conceito. Em sua obra *Zaratustra, tragédia nietzscheana*, ele divide o niilismo em quatro tipos: niilismo negativo, niilismo reativo, niilismo passivo e niilismo ativo (MACHADO, 1997, p. 45 *et seq.*). O que Roberto Machado chama de niilismo negativo é o niilismo que se esconde por trás da concepção metafísica e cristã de mundo, ou seja, na concepção de mundo pautada por uma determinação prévia da existência, que faz uso de um dualismo ontológico, cujo intuito é tornar a vida menos opressora em toda sua negatividade.⁸ A palavra de ordem aqui é “negação” porque se trata de uma forma de conceber a vida que nega tudo aquilo que há de difícil nela. Nesta forma de niilismo, aponta-se toda dificuldade que se apresenta na existência como algo a ser superado e não assumido como parte inerente à vida.

⁸ Em seus volumes de escritos dedicados à filosofia de Nietzsche, Heidegger (2007, p. 214) afirma que o filósofo faz uso das expressões “mundo”, “existência” e “vida” num sentido que evidencia o todo da realidade, ou seja, aquilo que Heidegger designará como o ente em sua totalidade. Heidegger aponta ainda que Nietzsche tomou tal nomenclatura da filosofia kantiana.

Segundo essa perspectiva, a vida ideal é aquela desprovida de sofrimento, isenta de conflitos, na qual é possível viver de forma harmoniosa. O platonismo e o cristianismo estão de acordo aqui, porque em ambos a vida é desprezada em prol de um além, que pode ser puramente abstrato, no caso do platonismo, ou existir de fato, no caso do cristianismo.

O niilismo reativo, por sua vez, consiste na reação moderna à metafísica e ao cristianismo. A atitude dos modernos é de reação porque o fundamento sob o qual se regia o mundo já não é mais crível. Segundo Roberto Machado (1997, p. 64): “o homem moderno nega Deus, mas continua inconscientemente a reverenciá-lo ao pôr em seu lugar ideias modernas como ‘humanidade’, ‘sociedade livre’, ‘ciência’, ‘progresso’, ‘felicidade para todos’...”. Como vimos acima, Nietzsche escreve, em *A gaia ciência*, que Deus está morto, mas ainda teremos de vencer sua sombra (GC, III, § 108, p. 135). Isso quer dizer que, embora já não acreditemos mais no Deus cristão, o fundamento dos valores superiores ainda é o mesmo, ou seja, a verdade ainda é buscada, apenas de forma mais crítica. É por isso que, em Nietzsche, o ateísmo não aparece como a libertação contra a ideia de Deus, mas somente como a interiorização do ideal. A insurreição moderna contra o ideal teológico não passa de insurreição teológica, porque não atinge o princípio em si – a existência do ideal –, mas postula um princípio semelhante no mundo (imane) e não mais fora dele. O espírito puramente transcendente não é mais crível; porém, essa incredulidade não leva à negação do espírito em si, mas à necessidade de libertá-lo no mundo. Isto se dá porque, embora tenham sido levantadas dúvidas acerca dos princípios da fé cristã, uma “verdade” ainda permanece intocada para a consciência individual: a de que o espírito é a melhor parte o humano e que o espiritual tem mais direitos sobre o humano do que qualquer outra coisa. Assim, a derrocada de Deus leva ao advento do espírito científico, que não é menos crente na verdade do que o espírito cristão. O cientista também busca a verdade, embora não mais em Deus e no além, mas aqui, através de aparatos, utensílios, que o auxiliam em sua busca empírica que nos livrará de toda negatividade da vida.

Contudo, uma forma ainda mais aterrorizante de niilismo avulta no horizonte, trata-se do niilismo passivo. Este é o resultado do pessimismo extremo que já não admite mais a criação de valores porque tudo é em vão. Esse modelo de niilismo que se essencializa e se torna uma descrição do ser é chamado por Nietzsche de passivo, porque se caracteriza justamente pela passividade perante a falta de sentido; pela falta da força necessária para criar valores a partir de si mesmo. A vontade que almeja sentido e não mais encontra se amargura e se martiriza; ela afirma que a vida não tem sentido, mas deveria ter e, não sendo isso possível, não merece ser vivida, é totalmente vã. Pode-se dizer que o niilismo passivo apresenta uma reação pessimista

diante da descoberta de que a vida em si é sem sentido. O niilista passivo é movido pelo *pathos* do “em vão” porque toma consciência de que não há sentido predeterminado, que todo sentido é posto, e os valores se mostram, portanto, inapropriados. Como ele é o último fruto dessa força interpretativa, é incapaz de criar novos valores e está totalmente atrelado à forma como nossa civilização se constituiu. O niilista passivo é aquele que descobre as condições a partir das quais a cultura ocidental medra e, justamente por isso, não as quer mais (*FP*, 2 [107] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 93).

Tomando *Assim falou Zaratustra* como parâmetro, Roberto machado escreve o seguinte a respeito dessa forma de niilismo:

[...] vendo sua mensagem não surtir o efeito desejado, Zaratustra chama a atenção para o perigo de que, depois do niilismo da morte de Deus, ou da substituição de Deus pelo homem reativo, o niilismo continue não apenas mudando de forma, mas atingindo sua etapa mais terrível: o desaparecimento de toda vontade, a ausência de todo valor, o fim do amor, da criação, do anseio (1997, p. 56).

Há um fragmento póstumo, no qual Nietzsche expõe o que ele chama de niilismo filosófico, que pode nos auxiliar a explicar esta forma de niilismo. Consta deste fragmento que: “o niilismo filosófico é a convicção de que todo acontecimento é sem sentido e vão; e que não deverá haver mais nenhum ser sem sentido” (*FP*, 11 [97] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 35). Em conjunto com o saber de que todo sentido atribuído à existência é posto por nós mesmos, enquanto criaturas capazes de atribuir valor, subsiste ainda a necessidade por sentido, porque não se admite mais ser sem sentido. O que temos aqui é uma das possíveis consequências da tomada de consciência de que a noção de ser para além de toda interpretação é uma quimera. Porém, como Nietzsche salienta, de onde vem essa necessidade por sentido? O ser passa a ser visto como árido, inútil, porque sem sentido, ou seja, é feita uma avaliação acerca da impressão que tal avaliação do ser causa sobre o pensador: este deve se desesperar de tal saber que mostra todo sentido como posto, logo, como falso em si mesmo. Trata-se de uma avaliação absurda porque pressupõe que a existência precisa agradar ao pensador (*FP*, 11 [97] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 35). Essa forma de niilismo não é a mais perfeita porque nela não se compreende ainda que “a vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é a expressão de formas de crescimento do poder” (*FP*, 9 [13] do outono de 1887, p. 285). Aqui ocorre a transição do niilismo passivo para o niilismo ativo.

Para nos auxiliar na explicação do niilismo ativo, examinemos a distinção que Nietzsche estabelece, em *Assim falou Zaratustra*, entre “último homem” e “super-homem”. Esta distinção

nos remete à distinção entre niilismo passivo e ativo. A expressão “último homem” diz respeito ao homem moderno, último fruto da cultura ocidental, último rebento de uma maneira de valorar que prosperou por mais de dois mil anos; aquele que tudo apequena, que vive mais longamente, mas que não possui ímpeto para criar valor: “A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa” (ZA, I, “Prólogo de Zaratustra”, § 5º, p. 18). Este ser humano que se encontra no final de toda uma perspectiva que já não mais se sustenta é um espetáculo triste de se ver. Trata-se de um ser apático que busca se desfazer de si mesmo, perder a si mesmo na existência cotidiana, na mesquinharia do dia a dia, porque compreende que o valor das valorações que lhe são tão caras já não se sustenta. O último homem é incapaz de comandar e de obedecer porque questiona o valor da cultura na qual está inserido, não consegue vislumbrar algo para além dela. Ele sabe que o Estado e o poder, a filosofia, a ciência e a moral se constituem de acordo com certos desígnios que objetivam resolver determinados problemas, mas, ao mesmo tempo, ele passa a compreender a fatuidade de tais desígnios, o que faz com que ele se abandone à auto-aniquilação (ZA, I, “Prólogo de Zaratustra”, § 5º, p. 17 *et seq.*).

A vontade que avalia negativamente o advento do niilismo é uma vontade fraca, aprisionada sob uma perspectiva que já não mais se sustenta – a de que o ser deve ter um sentido determinado *a priori*. Essa vontade de domínio já não tem força para se auto-superar, mas somente para se auto-aniquilar. Por isso Zaratustra fala do super-homem, mas também fala do último homem: ambas as denominações dizem respeito ao niilismo, mas uma concebe o niilismo como um momento para a superação de si mesmo, ao passo que a outra trata o niilismo de maneira pessimista. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresentará Zaratustra como o arauto do super-homem: “vede, eu sou o arauto do raio e uma pesada gota da nuvem: mas esse raio se chama super-homem” (ZA, I, “Prólogo de Zaratustra”, § 4º, p. 17). Para Zaratustra, o homem deve ser superado; ele deve ser uma ponte para o super-homem: “eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (ZA, I, “Prólogo de Zaratustra”, § 3º, p. 13). Zaratustra busca ouvidos capazes, não somente de apreender a mensagem de que Deus está morto, como também da maior alegria diante do abalo causado por este que é o maior dos acontecimentos. Não é tanto a mensagem de que Deus está morto que importa aqui, mas a forma como a recebemos. Como vimos acima, em *A gaia ciência*, Nietzsche já nos mostra que a descrença em Deus não era incomum entre as pessoas; o que interessa é saber que consequências traz tal acontecimento, bem como o que tal acontecimento

faz de nós: “Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?” (GC, III, § 125, p. 148).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, há uma passagem que pode nos auxiliar a entender o que Nietzsche entende por super-homem, esse tipo ideal de ser humano, que cria valores a partir de si e não levanta argumentos para defendê-los. Trata-se da passagem denominada “O problema de Sócrates”, na qual ele ressalta que aquele tipo de argumentação dialética, a que se dedicava Sócrates, era vista com maus olhos pela nobreza de Atenas. Isto porque, segundo ele: “também se desconfiava de toda essa exibição dos próprios motivos. Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar” (CI, II, “O problema de Sócrates”, § 5º, p. 19). Ao somarmos esta crítica do pensador dialético, que busca enunciar razões para seu modo de agir, à descrição do homem nobre como aquele que não exhibe os próprios motivos, que tem, acima de tudo, no *pathos* da distância⁹ sua motivação fundamental, podemos compreender melhor o que seria o super-homem para Nietzsche.

A descrição de uma “nobreza em geral” pode ser encontrada em *Para além do bem e do mal*, livro que se segue ao Zarathustra. Nesta obra já temos o exercício de um projeto de transvaloração dos valores, que se traduz pela distinção entre a valoração típica de uma vontade fraca (que se exprime pela fórmula “bom e mau”) e aquela que Nietzsche considera forte, ou seja, nobre (pautada na fórmula “bom e ruim”). Esta obra contém também aforismos nos quais Nietzsche disserta a respeito do que ele denomina como a “rebelião escrava na moral”, cujo resultado é a substituição da moral nobre por uma moral escrava. Para ele, “a alma nobre tem reverência por si mesma” (ABM, IX, § 287, p. 174). A alma nobre é aquela impelida pelo egoísmo: “ela não gosta de olhar ‘para cima’ – mas sim adiante, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo – ela sabe que se encontra no alto” (ABM, IX, § 265, p. 165). Afinal, “o essencial numa aristocracia boa e sã é que ela não se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu sentido e suprema justificativa” (ABM, IX, § 258, p. 154). Essa característica distingue o nobre do escravo, porque este não estabelece distinções a partir de si mesmo, de sua força, mas a partir do outro, da supressão da força do outro: “o olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem finura na desconfiança frente a tudo ‘bom’ que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína” (ABM, IX, § 260, p. 158).

⁹ De acordo com Patrick Wotling (2013, p. 35-36), *pathos* da distância consiste no “desejo passional de distância que põe os limites destinados a afastar aqueles que não são reconhecidos como ‘pares’”.

A crítica do pensador dialético, somada à descrição do tipo nobre de homem, nos leva a crer que o super-homem é um tipo talhado pela distinção que a força criativa lhe proporciona e não pela força da verdade, possibilitada pela argumentação dialética. Destarte, Nietzsche afirmará, em *O anticristo*, que certos exemplos de super-homem podem ser encontrados ao longo da história: “Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido” (AC, § 3º, p. 11). Trata-se de exemplos esporádicos, que não resultam de uma intenção deliberada no cultivo desse tipo de indivíduo. Poder-se-ia dizer que ele tem em vista indivíduos que agiram artisticamente, mas que não compreenderam o caráter artístico da existência. Nesse mesmo aforismo de *O anticristo*, Nietzsche faz uma revelação fundamental acerca de seu pensamento. De acordo com o filósofo, o problema fundamental que ele se coloca é “que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (AC, §3º, p. 11). Somente a partir de Nietzsche haverá um tipo de decisão no sentido de cultivar o super-homem, isto porque somente a partir dele a vontade de poder se direciona neste sentido: “Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para a ‘verdade’, o primeiro a poder decidir. Como se em mim houvesse brotado uma segunda consciência, como se em mim ‘a vontade’ houvesse acendido uma luz sobre o declive pelo qual até então seguia...” (EH, “Crepúsculo dos ídolos”, § 2º, p. 99-100). Embora esta linguagem grandiloquente possa assustar o leitor desavisado, não temos aqui a demonstração de uma empáfia infundada, mas sim a compreensão de um pensador que sabe ter desenvolvido um pensamento ímpar. Devemos ter em mente que, embora Nietzsche utilize o termo “metro para a verdade”, ele não se refere à verdade nos moldes metafísicos, que ele descreve como “declive”, mas sim ao brotar dessa “segunda consciência” que seria a vontade de poder. É como se a vontade de poder houvesse brotado nele, fazendo-o tomar consciência de que o caminho percorrido pela tradição foi motivado por um “impulso obscuro” para baixo: “apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – eu sou o seu alegre mensageiro...” (EH, “Crepúsculo dos ídolos”, § 2º, p. 100).

Será que, ao compreendermos o tipo nobre, aristocrático, como indicativo do que possa vir a ser o super-homem para Nietzsche, não estaríamos incorrendo em um erro de interpretação, tendo em vista que o super-homem é algo vindouro, uma meta a ser alcançada? Em seu *Ecce homo*, Nietzsche escreve acerca da recepção da concepção de super-homem entre seus contemporâneos, mostrando, desde já, a partir dos mais variados enganos na interpretação do termo, a sua extemporaneidade:

A palavra “super-homem”, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristão e outros niilistas – palavra que na boca de um Zaratustra, o aniquilador da moral, dá o que pensar – foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo “idealista” de uma mais alta espécie de homem, meio “santo”, meio “gênio”... uma outra raça de gado erudito acusou-me por isso de darwinismo. Reconheceu-se nisso até mesmo o “culto do herói”, por mim tão desdenhosamente rejeitado, daquele grande falsário inconsciente e involuntário, Carlyle (*EH*, “Por que escrevo livros tão bons”, §1º, p. 53-54).

Nietzsche recusa claramente que a palavra super-homem sirva para designar um “culto do herói”. Ao mesmo tempo, não podemos conciliar a figura do super-homem com o que se convencionou chamar de “pós-modernidade” ou uma espécie de relativismo no qual tudo vale, tendo em vista que temos ligado a esta forma de pensar o último homem, indivíduo incapaz de criar novos valores, porque entende a fatuidade de todos os desígnios estabelecidos como dignos de serem seguidos. Embora o super-homem não possa ser facilmente vinculado a esta “moral de senhores”, que, segundo Nietzsche, vingou nas épocas “romana”, “pagã”, “clássica” e na “Renascença”, esta valoração serve como contraponto ao tipo de homem cultivado pela moral de escravos, que Nietzsche tanto critica (*CW*, “Epílogo”, p. 43). Na *Genealogia da moral*, ele escreverá o seguinte acerca da contraposição entre os valores “bom e mau” e “bom e ruim”: “não houve, até agora, acontecimento maior do que essa luta, essa questão, essa oposição moral” (*GM*, I, § 16, p. 43). Neste sentido, tanto a oposição de valores própria dos senhores quanto à valoração dos escravos são necessárias: “São ambas necessárias, tais formas contrárias na ótica dos valores: são maneiras de ver, em que razões e refutações não influem” (*CW*, “Epílogo”, p. 44). O que é falso “é a duplicidade de sentido que não quer sentir tais oposições como oposições” (*CW*, “Epílogo”, p. 44). O que deve ser combatido é a falsidade que tenta unificar essas valorações, como se estas não adviessem de instintos adversos. Por isso Nietzsche escreve que não é possível refutar uma doutrina como o Cristianismo (*CW*, “Epílogo”, p. 44). Tal valoração é o resultado de uma configuração da vontade de poder e como tal não pode ser refutado a partir de uma filosofia, mas combatido a partir de uma nova forma de valorar, que procura se estabelecer a partir de outros instintos.

O super-homem representa essa vontade que supera a si mesma, capaz de moldar a vida a partir de sua força, capaz de realizar a transvaloração de todos os valores: “(...) todo tipo de pessimismo e niilismo na mão dos mais fortes não passa agora de um martelo e de um instrumento a mais, com o qual é possível colocar um novo par de asas” (*FP*, 2 [101] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 91). É por isso que, após *Assim falou Zaratustra*, a figura do super-homem passa a ser tão importante para a filosofia de Nietzsche, porque ela simboliza o ideal de

superação da moralidade estabelecida, que Nietzsche considera decadente porque o nega o mundo, empobrecendo-o. *Para além do bem e do mal*, bem como os livros que lhe sucedem, serve para nos fornecer indicações de que o super-homem é um ser humano criador, que tem na abundância de forças sua justificativa. O super-homem é um ser humano cuja criação não pode ser mensurada como certa ou errada a partir da “régua da razão”, tendo em vista ser a razão fruto de uma inversão de valores, que colocou em relevo as “propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem” (*ABM*, IX, § 260, p. 158). Nietzsche tem no super-homem um tipo que se destaca, que tem no *pathos* da distância sua prerrogativa; ele vincula o super-homem à vontade de vida ascendente, que “resiste profundamente às virtudes da vida declinante” (*CW*, “Epílogo”, p. 43).

Em *Assim falou Zaratustra*, a figura do super-homem é desenvolvida como uma espécie de tarefa, a ser realizada a partir de duas vias: 1º) suportando o fardo de que toda criação se dá a partir do nada; e 2º) passando a criar novos valores, mesmo sabendo disso. O super-homem é aquele indivíduo capaz de interpretar a existência, mas não a partir de um ponto de vista teórico, que tem no sujeito racional seu ponto de apoio; ele compreende que é a partir da vontade de poder que qualquer valoração se efetua e, por isso mesmo, não pode ser considerada verdadeira em si mesma. O pensamento que se adequa a uma ordem de razões não é capaz de compreender esse aspecto de toda criação, porque ele já está comprometido com a lógica da verdade. Como diz Patrick Wotling (2013, p. 33): “Nietzsche repensa a questão do sentido para mostrar que ela não é redutível à problemática da verdade. A magia do pensamento nietzschiano reside fundamentalmente no fato de conceder à arte um estatuto fundador: ‘A arte vale mais que a verdade’”. Sendo assim, a criação do super-homem é uma obra de arte e como tal é verdadeira em si mesma. O super-homem percebe que o tipo de criação que predominou na história de nossa civilização foi pautado pelo dualismo ontológico, no qual prevalecem noções rígidas, estabelecidas *a priori*; ele é uma meta a ser alcançada porque compreende o caráter artístico da existência, porque é capaz de criar a partir do nada.

A este respeito vale a pena citar Miguel Antonio do Nascimento, que se expressa da seguinte maneira sobre o tema:

Assim, o que faz valer no valor não é o dado efetivo mas o poder tornar efetivo, dando ao ato cunho de criação. Nesta circunstância de falta de um dado, criar resulta necessariamente em criar do nada o sentido de sua própria existência, tornando o ser humano seu próprio para-além-de-si em elevação (2004, p. 310).

A partir de *Assim falou Zaratustra*, fica mais claro para Nietzsche que o ser humano é um ser capaz de criar valores: “o homem é antes de tudo um animal que julga” (FP, 4 [8] do início ano 1886 – primavera de 1886, p. 153). Contudo, tal atividade se dá a partir do nada; não há fundamento através do qual possamos determinar a vida. Isto pode ser visto de maneira positiva (nihilismo ativo) ou negativa (nihilismo passivo). Dessa forma, não será mais a atividade científica que delineará os contornos da atividade humana, mas a atividade criadora, artística. A experiência estética estará no cerne de nossas criações, que não mais terão a pretensão da verdade como seu objetivo fundamental. Para compreender isso basta observarmos o trecho do Zaratustra denominado “Nas ilhas bem-aventuradas”, no qual Nietzsche fala da impossibilidade da criação de deuses, mas na possibilidade de criação do super-homem: “Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa capacidade criadora. Podeis criar um deus? – Então não me faleis de deuses! Mas bem poderíeis criar o super-homem” (ZA, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 81). Não nos é possível aventar Deus como uma conjectura, porque Deus ultrapassa nossa capacidade criadora. Quando assumimos uma perspectiva teológica entendemos o ser humano como objeto de uma narrativa que o transcende, não como o sujeito detentor da força (ou fraqueza) para se determinar enquanto criador de valores. Sob tal perspectiva, todos os valores que venham a ser criados já estão determinados de antemão como “bons” ou “maus” pelos parâmetros estabelecidos pelo Deus que nos criou. Devemos, portanto, conjecturar a respeito do que não está fora dos limites de nossa capacidade criativa. O super-homem surge, assim, como alvo, porque ele é capaz de criar valor a partir do nada, tomando por fundamento somente a força criativa que corresponde ao trabalho das pulsões.

Já sabemos que o super-homem representa o nihilismo ativo, a vontade de poder capaz de criar a partir do nada. Mas, de acordo com Nietzsche, o pensamento básico do Zaratustra é o eterno retorno. A figura do super-homem, em *Assim falou Zaratustra*, está inextricavelmente ligada ao pensamento do eterno retorno, visto ser este o pensamento central da obra, sua “concepção fundamental” (EH, “Assim falou Zaratustra”, § 1º, p. 82). É, portanto, impossível que falemos acerca do Zaratustra sem que toquemos, ainda que perfunctoriamente, no tema do eterno retorno. Contudo, como Nietzsche escreve em sua autobiografia, o pensamento do eterno retorno já aparece em *A gaia ciência*, obra esta que “contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra” (EH, “Assim falou Zaratustra”, § 1º, p. 83). É em um aforismo intitulado “O maior dos pesos”, que o eterno retorno é enunciado pela primeira por

Nietzsche, em obra publicada ainda em vida. Neste aforismo, vemos uma apresentação um tanto inusitada deste pensamento, pois esta se dá pela boca de um demônio, que diz o seguinte:

Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também esse instante e eu novamente – e você com ela, partícula de poeira! (CG, IV, § 341, p. 230).

A apresentação do eterno retorno a partir de um demônio nos dá o indício de que tal pensamento pode não ser assimilado por todos, pode ser um peso capaz de esmagar alguns. Por outro lado, pode ter o efeito contrário: revelar que alguém está bem consigo mesmo e com a vida a ponto de não “desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela” (CG, IV, § 341, p. 230). A suportabilidade do eterno retorno de todas as coisas, seja uma dor ou um prazer, na mesma sequência e ordem, indica a relação deste pensamento com a vontade de poder. Sendo a vontade suficientemente forte para suportar o fardo do eterno retorno, este não será opressor; sendo a vontade fraca, o eterno retorno se tornará um fardo insuportável: “Ele será opressor enquanto não se tiver a coragem de suportá-lo, aprová-lo ou, melhor ainda, desejá-lo” (MACHADO, 1997, p. 129-130). O que dissemos acima acerca das valorações estabelecidas pelos senhores e pelos escravos também serve para o eterno retorno, ou seja, este não é um pensamento verdadeiro ou falso em si mesmo; sim, ele pode ser considerado verdadeiro ou falso, mas tal consideração não o toca, não tira sua legitimidade, porque ela revela somente a força ou a fraqueza daquele que o recebe. Temos, assim, um pensamento que não pode ser refutado.

Levemos em consideração também o que Heidegger dirá a respeito do eterno retorno em obra seminal a respeito da filosofia de Nietzsche. Em sua interpretação deste pensamento, Heidegger aponta como Nietzsche desenvolve o personagem de Zarathustra para ser o primeiro pensador e o pensador propriamente dito do eterno retorno (2007, p. 218). Mas por que Nietzsche faz uso de tal recurso? Segundo Heidegger, o pensamento do eterno retorno é a tal ponto o mais pesado que “nenhum dos homens medianos até aqui podem inicialmente pensá-lo, nem tampouco requisitá-lo para si; até mesmo o próprio Nietzsche, não” (2007, p. 218). Como podemos ver já em *A gaia ciência*, o filósofo não toma para si a autoria do pensamento do eterno retorno, ele o comunica a partir da boca de um demônio. Já em *Assim falou Zarathustra*, ele é comunicado por este personagem, que foi criado com a intenção de compor justamente este pensamento. Tal consideração nos dá a indicação de que o eterno retorno é um pensamento

seletivo, que evidencia a forma como valoramos a vida, realizando a distinção entre aqueles que podem superar o niilismo e os que não conseguem fazê-lo.

O eterno retorno do mesmo como pensamento irrefutável e seletivo; estas são as linhas gerais que seguiremos para interpretarmos este pensamento de Nietzsche. Como dissemos acima, não pretendemos, no presente contexto, estabelecer um comentário exaustivo acerca de *Assim falou Zaratustra*, por isso, recorreremos a uma interpretação do eterno retorno adequada à intenção deste capítulo, que é mostrar a relação que se estabelece entre niilismo e vontade de poder. Para tanto, tomamos como norte a interpretação do conceito elaborada por Patrick Wotling, em sua obra *Nietzsche e problema da civilização* (2013). Como o título do livro indica, Patrick Wotling (2013, p. 416) insere o tema do eterno retorno numa problemática maior: “a elaboração de uma tipologia e o projeto de instauração de uma cultura superior”. Para este comentador, a interpretação do eterno retorno deve tomar esta intenção de Nietzsche como caráter diretor. De fato, em *Assim falou Zaratustra*, o eterno retorno é enunciado mais de uma vez e não somente por este personagem. Tal progressão retórica vem a refletir intenções de Nietzsche que, a princípio, não estão claras. No *Zaratustra*, o eterno retorno não nos é apresentado de um ponto de vista teórico, mas como um pensamento que passa por um processo de maturação e assimilação. Até mesmo Zaratustra não detém uma noção clara do que vem a ser o eterno retorno, cujos indícios nos são dados a partir de confrontos com formas de pensar adversas, representadas pelos personagens com os quais Zaratustra dialoga (o corcunda, o anão) ou, até mesmo, por seus animais (a águia e a serpente).

Tomemos o trecho intitulado “Da redenção” como exemplo. Trata-se do primeiro momento em que a temática do eterno retorno é focada na obra, ainda que apenas indiretamente. Nesta passagem, o eterno retorno vem à tona a partir de um confronto entre Zaratustra e o corcunda, que provavelmente representa o indivíduo “que tem coisas demais nas costas”, ou seja, pensamentos demais, doutrinas em demasia (ZA, II, “Da redenção”, p. 131). Nesta passagem do *Zaratustra*, a relação com a temporalidade é delineada a partir de duas concepções adversas de redenção: a redenção que liberta do tempo; e a redenção que se dá no tempo. A primeira forma de redenção é proposta pelo “espírito de vingança” contra o tempo, que se caracteriza pela “aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’” (ZA, II, “Da redenção”, p. 133). O espírito da vingança é aquele que não consegue estabelecer uma relação saudável com a temporalidade, com o correr do tempo e a impossibilidade da vontade de “querer para trás” (ZA, II, “Da redenção”, p. 133). O espírito da vingança se redime do que passou através da negação do tempo, do que passou, e da afirmação daquilo que está fora do tempo; ao passo que a redenção como a ensina Zaratustra se

dá a partir da transformação de todo “Foi” em “Assim eu quis!”, ou seja, na assunção de um “querer-para-trás” (ZA, II, “Da redenção”, p. 134-135). Tal perspectiva só é possível quando temos em vista a vontade de poder como instituidora de valores. Mas nem todos conseguem assumir o peso de tal pensamento: “Mas ela [a vontade] já se tornou seu próprio redentor e mensageiro da alegria? Desaprendeu o espírito da vingança e todo ranger de dentes?” (ZA, II, “Da redenção”, p. 134). Até mesmo Zaratustra tem dificuldades para enunciar o pensamento do eterno retorno, o que faz com ele pare de falar às pessoas e, aterrorizado, se volte para seus discípulos. O corcunda, percebendo tal atitude, pergunta: “Mas por que Zaratustra fala conosco de modo diferente do que fala com seus discípulos?” (ZA, II, “Da redenção”, p. 135). Aliás, o corcunda pergunta ainda: “Mas por que Zaratustra fala com seus alunos de modo diferente – do que fala consigo mesmo?” (ZA, II, “Da redenção”, p. 135). Temos três níveis de comunicação aqui: aquela que se realiza entre Zaratustra e as pessoas em geral; aquela que se dá entre ele e seus discípulos; e aquela que ele efetua consigo mesmo. Tais níveis remetem à dificuldade encontrada por Zaratustra para expor o pensamento do eterno retorno; elas refletem não somente a maturação deste pensamento no próprio Zaratustra, como também a impossibilidade de assimilação deste por determinados tipos humanos.

Tomemos outro trecho da obra no qual o tema é tratado. Em “Da visão e do enigma”, Zaratustra se encontra diante do portal do “Instante”, a partir do qual se seguem dois caminhos (ZA, III, “Da visão e do enigma”, p. 150). Porém, Zaratustra não está só, ele está acompanhado do anão, ao qual ele faz a seguinte pergunta: “Mas, se alguém seguisse por um deles [dos caminhos] – sempre mais adiante e mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?” (ZA, III, “Da visão e do enigma”, p. 150). Ao que o anão responde com o seguinte: “‘Tudo que é reto mente’, murmurou desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo’” (ZA, III, “Da visão e do enigma”, p. 150). Zaratustra fica irritado com a resposta do anão; parece que este não entendeu o que lhe foi perguntado ou distorceu algo que Zaratustra estaria pensando. O profeta passa então a enunciar, agora de forma explícita, o pensamento do eterno retorno. Segundo ele, desde o portal do instante, uma rua eterna conduz para trás e outra para frente, de forma que todas as coisas têm de haver percorrido ambas as ruas alguma vez já: “Tudo aquilo que pode ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?”, pergunta Zaratustra (ZA, III, “Da visão e do enigma”, p. 150-151). O anão entende este pensamento como a concepção de que o tempo é circular, mas esta resposta não agrada a Zaratustra que, ao final, se pergunta: “não temos de retornar eternamente?” (ZA, III, “Da visão e do enigma”, p. 151). A incompreensão do anão a

respeito do eterno retorno corrobora a ideia de que este pensamento é seletivo e não pode ser assimilado por todos.

Essa dificuldade de assimilação reflete a problemática que Nietzsche visou resolver quando da elaboração do pensamento do eterno retorno: a substituição de uma cultura decadente por uma cultura superior: “Quais são esses instrumentos no caso da cultura superior que Nietzsche quer substituir ao niilismo europeu, como chegar a instaurar efetivamente essa cultura? Tal é a questão à qual a doutrina do eterno retorno deve responder” (WOTLING, 2013, p. 418). O problema encontrado na maioria das interpretações do pensamento do eterno retorno se situa no fato deste ser abordado de maneira absoluta, não levando em consideração a intenção primordial de Nietzsche de superar um pensamento tido por ele como fruto do ressentimento. Tanto a interpretação cosmológica quanto aquela de cunho existencial tendem a particularizar um aspecto do eterno retorno, deixando intocada sua relação direta com a temática do niilismo. Encontramos em fragmento póstumo, que data de 1887, um respaldo a esta interpretação do eterno retorno: “No lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno (essa doutrina como meio do cultivo e da seleção) (FP, 9 [8] do outono de 1887, p. 283). As palavras “cultivo” (*Züchtung*) e “seleção” (*Auswahl*) revelam as intenções de Nietzsche por trás do pensamento do eterno retorno, refletem o caráter doutrinário deste pensamento e servem para elucidar as dificuldades encontradas na exposição do tema em *Assim falou Zaratustra*. Lembremos que, ao falar do eterno retorno em “Da visão e do enigma”, Zaratustra o faz baixando cada vez mais o tom de sua voz “pois temia meus próprios pensamentos e intenções ocultas” (ZA, III, “Da visão e do enigma”, p. 151). Nietzsche se refere ao eterno retorno como o “grande pensamento seletivo” (*der grosse züchtende Gedanke*), porque ele tem em vista a seleção de um tipo de vontade capaz de assimilar este ensinamento.

Como vimos acima, contra um tipo de valoração decadente não podemos aventar hipóteses, levantar teorias, porque as valorações se impõem a par do que a razão admite como verdadeiro. Basta tomar o Cristianismo como exemplo, todos os dogmas cristãos são inverdades do ponto de vista estritamente racional, mas são verdadeiros enquanto expressão da *décadence*. Aliás, a própria razão já é o reflexo de um tipo decadente de interpretação da existência. Por isso o eterno retorno não pode ser comunicado a partir de uma exposição teórica; como instrumento de seleção, este pensamento (doutrina) não pode ser avaliado a partir de uma perspectiva epistemológica: “Não se trata de testar a verdade ou a validade de uma afirmação, mas de elaborar um instrumento de seleção” (WOTLING, 2013, p. 419). Por isso, no Zaratustra, ele é expresso de forma hermética e dialógica. Essa exposição reflete seu caráter doutrinário: aqueles

que são capazes de apreendê-lo devem ser cultivados; ao passo que a vontade que “range os dentes” perante tal pensamento deve sucumbir. O eterno retorno é o pensamento que reflete o grau máximo de niilismo ou de ausência de sentido; ele desponta como o pensamento que não admite sentido algum para o ser em geral, porque põe a repetição eterna de tudo que há como condição indelével e inelutável. Se a história do Ocidente é a história da ascensão do niilismo, o eterno retorno é o pensamento que retira de maneira definitiva o véu de sentido que poderia ser ainda atribuído à existência por alguma interpretação. Mas isso é proposital, porque Nietzsche entende que “a medida de grau da força da vontade é até que ponto se pode prescindir de sentido nas coisas, até que ponto se suporta viver em um mundo sem sentido” (FP, 9 [60] [46] do outono de 1887, p. 302).

Antes de assumirmos tal perspectiva, há que se fazer uma ressalva: não estaríamos cometendo um erro ao dar a Nietzsche a honra de ser o pensador que livrou o ser humano da metafísica altaneira, do pensamento dogmático tradicional? Será que antes dele pensador algum não haveria atribuído importância à capacidade criadora do ser humano, em detrimento da noção de que devemos nos posicionar de acordo com algo que já está dado de antemão? Afinal, como bem observado por Luc Ferry (2010, p. 33-34): “na ‘Ética transcendental’, a *Crítica da razão pura* dedicou-se, bem antes de Nietzsche, a uma crítica do racionalismo que, sem tomar o rumo da genealogia nietzschiana, conduz a conciliar uma completa autonomia com a esfera corporal e sensível”. Desde Immanuel Kant (1724-1804), já não teríamos mais o desenvolvimento de um pensamento pautado pela contemplação, pela *theoria*, mas pela capacidade, própria do ser humano, de elaborar juízos sintéticos *a priori*. Tais juízos seriam o resultado da atividade, tipicamente humana, de elaborar conceito a partir de um esquema racional, que vale universalmente e atemporalmente (FERRY, 2010, p. 51). Observando mais atentamente a história da tradição do pensamento, temos, antes de Kant, a “contemplação” como elemento necessariamente vinculado à produção do conhecimento; após ele, a palavra que pauta a produção do conhecimento será “atividade”. Podemos elaborar um pouco a respeito disso afirmando que a história do pensamento até Kant se desenvolve a partir da ideia de que o universo detém uma essência que lhe é intrínseca. O ser humano tem por atividade fundamental desvendar as características do mundo, que já estão dadas de antemão. O fundamento nunca é posto por nós mesmos, mas descoberto por nós a partir da atividade contemplativa.

Há que se salientar que a crítica de Nietzsche ao pensamento metafísico é bem mais radical do que aquela efetuada por Kant na *Crítica da razão pura* (1781). Para o autor de Zaratustra, todo esquema racional de pensamento é infundado, ou melhor, tem na linguagem sua

base. Isto, por si só, revela a impossibilidade do ser humano de produzir um conhecimento válido universalmente a partir de um esquema de pensamento. Quando fazemos uso do entendimento (*Verstand*) ou da razão (*Vernunft*) recusamos a arbitrariedade da linguagem na formação das palavras, tomando-a como um dado certo, que pode nos guiar na elaboração de um pensamento dirigido a alcançar a verdade. Para Nietzsche, o problema do pensamento lógico está em sua incapacidade de pensar sua origem não lógica. Estaríamos, aqui, segundo Christoph Türcke, diante do problema da metábase (*metabasis eis allo genos*: passar para um gênero diferente) que já havia sido levantado por Aristóteles:

A lógica é de origem não lógica – incapaz de apreender sua própria causa. Todo pensar que tenta deduzir seu surgimento não pode deixar de argumentar, e com isto já está pressupondo o que deve ser deduzido: a si próprio. Ele apenas pode captar-se como existente, mas não seu vir a existir. Mas apenas por ser a lógica de origem não lógica é que ela existe; ela apenas ganha vitalidade por força da base impulsiva que ela tem em seus físicos. Lógica é instinto transportado para a esfera espiritual, mas o processo mesmo de transporte foge ao seu alcance (1993, p. 51).

Em Nietzsche, o problema da legitimidade do pensamento toma uma nova dimensão: poderíamos nos perguntar se essa arbitrariedade na formação das palavras não torna impossível a colocação de qualquer pensamento, seja ele metafísico ou não? Afinal, como Nietzsche pode criticar o pensamento tradicional e imiscuir-se da crítica que ele mesmo elabora? Patrick Wotling apresenta a hipótese de que o estilo aforístico de Nietzsche surge como uma tentativa de superar justamente essa dificuldade. Segundo ele, os aforismos têm o objetivo de transmitir uma “experiência de pensamento” e não mais a formulação de uma ordem conceitual própria a demonstrar uma verdade: “A linguagem de Nietzsche supera a linguagem metafísica, na medida em que não mais traduz idéias, mas uma experiência, respeitando seu movimento próprio” (WOTLING, 2013, p. 49). Essa experiência de pensamento não corresponde a uma compreensão estática da efetividade, por isso é formulada na forma de aforismos que “aspiram a apresentar um pensamento vivo, sedutor, múltiplo, em vir-a-ser” (WOTLING, 2013, p. 43). A dificuldade apresentada pelos limites da linguagem, sua incapacidade em traduzir uma experiência única de pensamento, que reflita as mais variadas pulsões atuantes no interior do indivíduo, leva a formulação hermética dos aforismos, aos travessões e às reticências. O estilo de escrita de Nietzsche também se amolda a sua concepção de que toda verdade reflete uma vontade de verdade. O objetivo do filósofo não é mais elaborar uma ordem de razões ou um sistema que dá cabo de toda efetividade, mas pontuar o trabalho das pulsões, traduzir, na medida do possível, a atividade subterrânea dos instintos na produção de sentido (WOTLING, 2013, p. 50).

Tomemos agora, como contraponto a esta forma de pensar (e de escrever), a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), na qual Kant aponta como, até aquele momento no qual ele escrevia, não havia sido possível descobrir o princípio da moralidade. Ele comenta que se via o homem ligado a leis pelo seu dever, mas a ninguém ocorreu que ele só estava sujeito unicamente à própria legislação, que ele estava obrigado a agir somente em conformidade com a própria vontade (que, segundo o fim natural, é legisladora universal) (KANT, 2007, p. 74-75). Para Kant, a lei não implica numa heteronomia, mas sim, numa autonomia da vontade, porque é a vontade racional do ser humano que a estipula. Seu raciocínio é impecável e apela àquilo que há de mais nobre no humano: a razão. Contudo, o ser humano não é somente razão, é também sensação, impulsos, angústias sutis e mesmo inexplicáveis e muito pouco nobres. Aliás, mesmo a razão, como mostrará Nietzsche, não deve ser glorificada, porque advém do irracional. Embora Kant afirme que a nossa parte menos nobre deve se submeter à autonomia da vontade expressa na lei, que não devemos nos orientar por móveis exteriores à vontade, poderíamos propor, com Nietzsche, que Kant escreve num momento em que o pensamento racional passa a se consolidar como forma dominante, por isso ele precisa extirpar todas as demandas daqueles que determinam a si próprios como dotados de uma certa excepcionalidade.

Em Nietzsche, estamos num outro momento da modernidade; não se trata mais de consolidar as exigências da razão, mas do fato de que a razão já se apresenta como algo que nos tolhe enquanto indivíduos singulares. Para Nietzsche, qualquer filosofia que desvie o ser humano desta vida e o insira numa jornada que não a sua é niilista, daí sua visão extremamente contrária ao cristianismo e à metafísica. O objetivo de Nietzsche, ao fazer suas críticas, é destituir o humano de quaisquer fins que lhe sejam impostos *a priori*, sejam estes transcendentais ou imanentes. Seu pensamento é caracterizado por uma recusa às concepções tradicionais do Ocidente, que são mais bem expressas a partir de três conceitos: a verdade, o bem e o belo¹⁰. O filósofo busca mostrar todo pensamento teleológico como infundado. A tradição do pensamento ocidental passa a se entendida como uma tentativa de explicação dos acontecimentos como “fatos”, cuja intenção é propor uma ordem ao mundo. Os pensadores teleológicos se pautam num *τελος*, porque têm receio de enfrentar a vida e toda incongruência que pode advir dela. Daí seu desejo de encaixar todos os “fatos” num sistema, produzindo uma ordem de acontecimentos que, conseqüentemente, possibilite uma análise e uma predição, logo um alívio perante o incerto. A

¹⁰ Em *O caso Wagner*, Nietzsche escreve o seguinte acerca do belo: “algo ‘belo em si’ é uma quimera, como todo o idealismo” (CW, “Epílogo, p. 43).

tarefa de superar o platonismo, por exemplo, consiste em abolir a dualidade entre sensível e inteligível, porque este é, para Platão, em detrimento do mundo aparente, o objetivo da atividade contemplativa na qual se envolve o filósofo. O mito da caverna exemplifica a passagem de um grau de conhecimento a outro; a saída do filósofo da caverna representa o movimento ascendente de libertação de tudo que é sensível e incerto em direção ao verdadeiro e, por conseguinte, correto, belo. Para Nietzsche, esse movimento de libertação, essa saída da caverna parece mais o progresso da decadência. Como bem observa Gilles Deleuze (1974, p. 133): “Nietzsche se interessa pouco sobre o que se passa depois de Platão, estimando que é necessariamente a sequência de uma decadência”. O filósofo está mais interessado no pensamento dos pré-socráticos, o pensamento que buscava o princípio, que se voltava às profundezas: “Os pré-socráticos instalaram o pensamento nas cavernas, a vida na profundidade” (DELEUZE, 1974, p. 132).

Por isso Nietzsche escreverá, em seu *O anticristo*, o seguinte:

O que não é condição de nossa vida a prejudica: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico. Um povo perece quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral. Nada arruína mais profundamente, mais intimamente do que todo dever “impessoal”, todo sacrifício ante o Moloch da abstração (AC, § 11, p. 17).

A lei moral proposta por Nietzsche não será pautada na tentativa de universalização, mas justamente no seu oposto: “que cada um invente sua virtude, seu imperativo categórico” (AC, § 11, p. 17). Ironicamente, justamente por não buscar vincular a máxima das ações particulares a uma lei universalizável, tal imperativo passa a ser universal. Segundo Nietzsche, ao tratarmos o ser humano como ser detentor de um esquema racional de pensamento, que o torna capaz de elaborar conceitos válidos universalmente, estamos combatendo a insegurança primordial perante o incerto que um universo, que ultrapassa nosso intelecto, é capaz de produzir em nós. Para Nietzsche: “As ideias (kantianas) das *aprioridades* de nossa razão não passam de resquícios religiosos, são representações amadas das pequenas eternidades na finita razão humana” (SAFRANSKI, 2005, p. 274). Ao efetuar essa inovação proposta por Nietzsche e nos caracterizarmos como seres capazes de criar a partir do nada, revitalizamos a atividade artística, porque tudo que dizemos acerca do universo passa a ser tido como resultado de uma experiência estética.

Neste sentido, vemos como a experiência estética proposta por Nietzsche difere tanto da experiência religiosa quanto da científica. A primeira – mais especificamente, a cristã, objeto de crítica de Nietzsche em seus escritos – trata o humano como ser cuja essência é revelada a partir de um Deus que foge à sua compreensão, que lhe antecede e o cria à sua imagem e semelhança; já a experiência científica não difere da religiosa porque ainda tem na verdade seu sustentáculo, sendo esta somente objeto de uma busca muito mais arraigada, pois comprometida com uma razão mais acurada, voltada para os resultados de experiência sensível e menos deslumbrada com postulados metafísicos. A busca dos cientistas por uma verdade que transcende ao humano, sua tentativa de descobrir de uma ordem natural das coisas, não é um avanço em relação à verdade revelada pela divindade, pois ambas tem como ponto de partida a idéia fundamental de que existe uma ordem natural das coisas. Assim sendo, tanto a experiência religiosa quanto à experiência científica são niilistas, porque engessam a vida em prol de uma determinação que está para além dela.

A transformação da experiência religiosa e da científica em experiência estética revela o caráter criativo do ser humano, que se mostra como ser dotado de poder para criar valor. O valor dos valores não estará mais em seu *a priori*, mas em seu mostrar-se como resultado da capacidade criadora do ser humano. Contudo, resta ainda o problema do fundamento: como criar os valores se eles são o resultado da atividade humana e não obedecem a algum valor supremo que se situe fora dela? Se continuarmos a seguir o caminho trilhado pela metafísica ocidental é evidente que não poderemos fundamentar a criação dos valores; e estes deixarão de vigorar, tornando-se supérfluos, descartáveis. Trata-se aqui do fenômeno da decadência que não permite que novos valores se estabeleçam, porque o fundamento sobre os quais estes se estabelecem permanece intocado. Para Nietzsche, este foi o problema da resposta dada pelos modernos à questão gerada pela derrocada da fé cristã: os modernos não divisaram uma nova forma de pensar o fundamento. Nietzsche, porém, divisa uma nova forma de pensar a existência a partir do conceito de vontade de poder, no qual é a vida que estabelece valores. A atribuição de valor, sob a perspectiva da vontade de poder, não é mais o resultado de uma decisão racional, que se determina a partir de uma vontade livre, mas o resultado da dinâmica da vontade de poder. Os valores são configurações de variadas vontades de poder que buscam sobrepujar umas as outras. Porém, Nietzsche sabe que tal idéia é apenas um projeto; ele sabe que esse fardo é por demais pesado para os seus contemporâneos, por isso ele nos exorta a nos tornarmos “pais e ancestrais do super-homem” (ZA, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 81).

2.2.2 *Para além do bem e do mal* (1886)

Para além do bem e do mal (1886) se situa, na produção de Nietzsche, logo após *Assim falou Zaratustra*. Este livro será pautado pela distinção entre o tipo nobre de homem e o tipo moderno. Ao escrever sobre esta obra em sua autobiografia, Nietzsche faz referência a uma busca por “seres afins” que lhe ajudassem na obra de destruição: “a partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que muitos?... Se nada mordeu, não foi culpa minha. Faltavam os peixes...” (EH, “Além do bem e do mal”, 1, p. 95). Nietzsche fará a crítica da “objetividade”, da “compaixão pelo sofredor”, do “sentido histórico” e da “cientificidade”, ou seja, de todas as coisas que a modernidade se orgulha de ter alcançado (EH, “Além do bem e do mal”, 2, p. 95-96). É patente, neste sentido, a contradição entre essa crítica e o louvor à ciência e ao sentido histórico próprios dos livros anteriores; mas não nos enganemos, a ciência e o sentido histórico ainda têm papel a representar na obra de Nietzsche, embora sejam também duramente criticados, porque apropriados pelos livres-pensadores, espíritos niveladores, da modernidade para fundamentar sua moral de rebanho.

No prólogo de *Para além do bem e do mal* (1886), Nietzsche salienta que todos os filósofos haviam sido até aquele momento dogmáticos e que tal postura já não se sustenta. Esse dogmatismo é exemplificado através da superstição do “eu” e da “invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (ABM, “Prólogo”, p. 8). Essa filosofia que postula a verdade como o resultado de uma contemplação que foge ao erro da aparência, do vir a ser, teve seu tempo. Como aduz Nietzsche, não sejamos ingratos a ela, mas agora tal filosofia foi superada e a perspectiva, “condição básica de toda a vida”, vem à tona (ABM, “Prólogo”, p. 8). É interessante observar que a derrocada dessa postura dogmática, que nega o jogo de forças e a verdade como resultado de uma vontade de poder que busca a dominação, não se dá sem antes produzir uma “magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra” (ABM, “Prólogo”, p. 8). Essa tensão do espírito pode ser traduzida como niilismo, como ausência de perspectiva após a derrocada da única perspectiva válida. Contudo, Nietzsche é otimista ao afirmar que essa tensão do espírito pode possibilitar o advento de novas metas. Para tanto ele faz uso da metáfora do arco que, estando de tal forma teso, nos permite mirar alvos mais distantes (ABM, “Prólogo”, p. 8). O niilismo é a condição vigente, não há dúvidas quanto a isso, visto que a filosofia dogmática deixou um vácuo de sentido; aliás, ela levou consigo a própria possibilidade de atribuir sentido. Porém, uma nova forma de pensar se apresenta, a filosofia dos espíritos livres está no horizonte.

No quarto aforismo de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche expõe que a falsidade de um juízo não constitui uma objeção contra ele, o que interessa, ao avaliarmos um juízo, é sua contribuição para a manutenção da vida (ABM, I, § 4º, p. 11). Evidente que tal concepção acerca dos juízos tem por consequência a geração de uma filosofia que se situa além do bem e do mal (ABM, I, § 4º, p. 11). Nietzsche não investiga os juízos a partir da verdade ou falsidade dos mesmos, tal maneira de avaliar toma por base uma oposição de valores e a crença de que tal oposição corresponde a uma descrição do ser (ABM, I, § 2º, p. 10). A filosofia elaborada por Nietzsche e descrita por ele mesmo como além e do mal não toma a verdade como princípio objetivo, mas como o resultado de determinada vontade de poder (ABM, I, § 1º, p. 9). O pensamento puro, como se denomina o filosofar, não se situa mais num patamar que se eleva acima dos demais discursos; ele resulta de uma atividade instintiva que se desenvolve de forma inconsciente (ABM, I, § 3º, p. 10-11). Descrever o pensamento como o resultado de instintos inconscientes revela a impossibilidade de distinguí-los em termos de veracidade ou falsidade. Todo pensamento é impulso que busca a dominação, sendo a filosofia o mais espiritual deles porque seu discurso se desenvolve a partir da criação de um dualismo que distingue o espiritual do mundano. Esse dualismo não é casual, segundo Nietzsche, ele resulta de um esforço para se tornar dominante a partir da suposta objetividade do discurso filosófico.

Por trás dessas considerações está a noção de vontade de poder, de que a vida é vontade de poder (ABM, I, § 13, p. 19). Dizer que a vida é vontade de poder significa dizer que tudo que vive busca “antes de tudo dar vazão a sua força” (ABM, I, § 13, p. 19). O pensamento puro também se insere aqui; aliás, a “pureza” do pensamento dito puro é a forma que determinada vontade de poder encontra para se fazer dominante: “todo impulso ambiciona dominar: e portanto procura filosofar” (ABM, I, § 6º, p. 13). Essa pureza, que se caracteriza pelo dualismo, se revela perante os demais discursos como extremamente convincente, pois ela tem ao seu lado a suposta objetividade. A filosofia não é mais próxima da objetividade que os demais discursos; Nietzsche chega a afirmar que toda grande filosofia foi até o momento “a confissão pessoal de seu autor” (ABM, I, § 6º, p. 12). Os filósofos apresentam suas teses como se estas resultassem de “uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável”, quando essas teses surgem de seu íntimo desejo tornado consciente (ABM, I, § 5º, p. 12). Dessa forma, as “verdades” dos filósofos não passam de preconceitos que são revestidos de razão para se tornarem passíveis de assimilação pelos demais.

Ao longo dos livros que precedem *Para além do bem e do mal*, vimos como Nietzsche mostra que a consciência é uma faceta ínfima da atividade que se desenvolve no corpo humano, como ela representa o instinto de rebanho que resulta da dificuldade do humano em sobreviver

por si só no meio selvagem. A consciência se desenvolveu juntamente com a linguagem a partir de simplificações grosseiras, mas necessárias para que a besta homem pudesse sobreviver. Esse tipo de consideração visa mostrar que a linguagem possui utilidade para o humano, mas este não pode fazer uso dela para alcançar o reino do supra-sensível onde supostamente reina a verdade. Tal concepção da linguagem também é mostrada por Nietzsche como o resultado de uma luta por domínio, como uma perspectiva de vida. Resta saber como Nietzsche pode fazer um julgamento tão negativo dessa vontade de poder que se sublima em vontade de verdade, a ponto de afirmar que “filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem” (*ABM*, I, § 20, p. 24). Para tanto é necessário perceber que, embora a vida seja vontade de poder, ou seja, ânsia de domínio, há vontades fortes e fracas (*ABM*, I, § 21, p. 26). O que seria uma vontade fraca? Tal vontade se apresentará como aquela que deseja “um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades” (*ABM*, I, § 10, p. 15). Uma vontade fraca deseja um significado para a vida dado de antemão, não suporta a abertura para possibilidades que é própria da vida. Talvez possamos compreender melhor uma vontade fraca a partir da vontade forte. Esta pode ser denominada também a partir da designação espírito livre, o artista da vida, capaz de compreender a imoralidade da vida e de se arriscar na tentativa do artificial em vez de buscar guarida no gosto pelo incondicional (*ABM*, II, § 31, p. 35).

Vimos anteriormente como o espírito livre tem de aprender a injustiça própria de todo julgamento, porque julgar é colocar na balança toda uma vida, que não pode ser mensurada. Mas quem é capaz de viver de acordo com tal concepção? Afinal, “o que serve de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor” (*ABM*, II, § 30, p. 35). A vontade forte não se deixa levar por moralismos, ela vivencia um período extramoral no qual não passa de “um preconceito moral que a verdade tenha mais valor do que a aparência” (*ABM*, II, § 34, p. 39). Nietzsche é provocativo ao afirmar que o filósofo tem de agora em diante direito ao “mau caráter” (*ABM*, II, § 34, p. 38); sim, ao mau caráter, porque ele não mais avalia as ações com base na moral. De fato, se levarmos em consideração que a própria palavra “ação” já é um preconceito, que ela representa uma simplificação grosseira dessa corrente contínua na qual se desenrola a vida; se considerarmos que o livre-arbítrio é um anseio por nos sobrecarregar de responsabilidade (*ABM*, I, § 21, p. 25); se considerarmos que o oposto do livre-arbítrio, o “cativo-arbítrio”, não passa de um abuso da noção de causa e efeito, quando existe somente vontade atuando sobre vontade (*ABM*, II, § 21, p. 25), então a vontade forte é aquela que se rebela contra a simplicidade da gramática, a metafísica do homem comum, vislumbrando os conceitos como “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação” (*ABM*, I, §

21, p. 25-26). Tal vontade poderá ser taxada de “mau caráter” porque ela não se pauta mais por este moralismo que resulta da ação dominada pelo livre-arbítrio, porque ela não mais carrega o fardo que resulta de tal raciocínio, justamente o fardo da responsabilidade. Para a vontade forte só há vontade atuando sobre vontade, o mundo é visto como vontade de poder e nada mais (*ABM*, II, § 36, p. 40).

Não há que se confundir, porém, esse espírito livre do qual fala Nietzsche com os defensores das “idéias modernas”, os espíritos niveladores, os livres-pensadores (*ABM*, II, § 44, p. 45). Estes defendem a doutrina da igualdade de direitos e da compaixão pelos que sofrem, sendo assim defensores do instinto de rebanho; defendem um Estado no qual todos vivam de forma pacífica, com segurança e bem-estar para o maior número de pessoas (*ABM*, II, § 44, p. 45). Nietzsche não nega que a sociedade, gerada pela técnica desenvolvida a partir da ciência e, em última instância, pela metafísica, seja mais segura, mais pacata, mais fina em seus costumes: “esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é” (*ABM*, V, § 200, p. 86). Porém, ele também afirma que “o sofrimento profundo enobrece; coloca à parte” (*ABM*, IX, § 270, p. 169). Mais, no mesmo aforismo, Nietzsche define a reação em face do sofrimento como critério para avaliar o valor dos valores: “A hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar” (*ABM*, IX, § 270, p. 169).

O sentido do sofrimento assume, assim, papel fundamental no pensamento de Nietzsche. Ele serve para estabelecer a linha divisória entre o que ele denomina como “conhecimento trágico” e “conhecimento romântico” ou “pessimista”: “Decifra-se: o problema é o problema do sentido do sofrimento: ora um sentido cristão, ora um sentido trágico...” (*FP*, 14 [89] do começo do ano 1888, p. 241). O romantismo é definido por Nietzsche como “arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores” (*GC*, V, § 370, p. 273). Já o conhecimento trágico é aquele que se permite “não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação” (*GC*, V, § 370, p. 273). Os espíritos niveladores, defensores das ideias modernas, formam fileiras para debelar o sofrimento, por isso são considerados românticos, fracos. Da mesma forma, a vontade que estabelece como parâmetro avaliador o prazer e o desprazer, que coloca a supressão do sofrimento em primeiro plano, revela seu caráter frágil, adoecido. Afinal, “há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão; e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade” (*ABM*, VII, § 225, p. 118).

Nietzsche não faz um juízo favorável de correntes filosóficas aparentemente divergentes como epicurismo, estoicismo e utilitarismo, elencando-as num mesmo rol, porque entende que estas não tocam no problema das energias criadoras e medem o valor das coisas de maneira ingênua (*ABM*, VII, § 225, p. 117). A maneira como lidamos com o sofrimento é tão importante para Nietzsche que ele aborda a história da tradição a partir dela, cometendo o que aparentemente poderia ser visto como uma espécie de impropriedade nesse estudo, ao equiparar pensamentos divergentes, afastados temporal e espacialmente uns dos outros. Neste sentido, é interessante observar ele afirmar que o cristão é uma espécie de epicúrio (*GC*, V, § 370, p. 273). Segundo Nietzsche, todas essas correntes têm em comum uma preocupação exacerbada com o sofrimento, que deve ser extirpado ou minimizado para que possamos viver plenamente. Essa concepção do sofrimento como algo que deve ser suprimido revela uma visão pessimista acerca da vida. Como dito acima, a hierarquia é determinada pelo grau de sofrimento que alguém suporta. Por isso Nietzsche dirá que os grandes sábios são tipos de decadência, sintomas de declínio da vontade de poder (*CI*, “O problema de Sócrates”, § 2º, 18), porque eles pensam o sofrimento como um valor absoluto, unívoco. Temos, através desse entendimento, a formação de uma valoração que se torna dominante a partir de instintos decadentes.

A valoração moral da existência, por postular um dualismo ontológico, trata o sofrimento ou o desprazer como um valor estanque, que não toca o seu oposto, sendo, dessa forma, algo que deve ser extirpado. Esse tipo de valoração é decadente (niilista) por conta disso, porque não consegue lidar com o sofrimento; ela tem sua origem nessa incapacidade e não, como quer levar a crer, num vislumbre das coisas em sua essência. Podemos perceber, assim, como essa ânsia por bem-estar, por apaziguamento de todo sofrimento, é uma característica do niilismo dentre os modernos. Como diz Nietzsche, temos aqui um “homem ridículo e desprezível – que faz desejar o seu ocaso!” (*ABM*, VII, § 225, p. 117). Esse tipo de indivíduo não percebe que foi a “disciplina do grande sofrimento” que criou toda excelência humana sobre a terra (*ABM*, VII, § 225, p. 118). Sendo assim, o ser humano do século XIX não pode ser um exemplar de excelência porque ele não compreende o sofrimento como disciplinador. No entanto, é interessante observar que, ao falar do conhecimento trágico, Nietzsche também utiliza a expressão “pessimismo da força”, ou seja, aqui também há um pensamento que tem no sofrimento seu valor fundamental. Isto assim se dá porque o sofrimento, assim como todo valor, pode assumir sentidos diversos; por isso Nietzsche assevera que existem dois tipos de sofrendores: os que sofrem de abundância de vida e aqueles que sofrem de empobrecimento de vida (*GC*, V, § 370, p. 272). O que distingue os sofrendores é sua relação com o sofrimento: se buscamos escapar do sofrimento em direção a um

ser venturoso; ou se consideramos o ser como suficientemente venturoso, a ponto de “justificar mesmo uma quantidade descomunal de sofrimento” (*FP*, 14 [89] do começo do ano 1888, p. 241). O conhecimento trágico consiste justamente em perceber que o sofrimento é inerente à vida, mas não somente, consiste em concebê-lo como algo desejável: “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento; e quanto a nós? – parece mesmo que nos o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi!” (*ABM*, VII, § 225, p. 117).

A vontade forte é uma vontade nobre, que não se rebaixa aos deveres de todos, por isso, o juízo de Nietzsche acerca do espírito científico não é mais tão positivo. Segundo ele, o homem científico é apenas um instrumento nas mãos de alguém mais poderoso (*ABM*, VI, § 207, p. 97). O juízo acerca do positivismo – doutrina que pode ter servido de suporte para o desenvolvimento de seu pensamento em um momento anterior – passa a ser bem severo, na medida em que ele identifica o positivista como um homem derrotado e reconduzido à dominação da ciência (*ABM*, VI, § 204, p. 94-95). Tendo em vista que, em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, Nietzsche descarta toda a metafísica altaneira em prol do espírito científico, torna-se evidente que há uma inversão de valoração aqui. É como se o filósofo de repente percebesse que a filosofia perdeu seu lugar, que ela se tornou mera “teoria do conhecimento” e, nessa medida, uma serva da ciência: “como poderia uma tal filosofia – dominar?” (*ABM*, VI, § 204, p. 95). Geralmente, o homem científico se configura de acordo com algo, com uma substância e conteúdo qualquer, porque ele é um mero recipiente de formas (*ABM*, VI, § 207, p. 98). Nietzsche quer dizer com isso que o cientista já se insere em determinada lógica de domínio, embora não o saiba, ou seja, ele não é uma meta em si mesmo, não é um legislador ou criador de novos valores. Justamente por não ter afinidades, não aspirar à dominação, o homem científico se torna massa de manobra do já instituído. Nietzsche percebe que a inversão da hierarquia entre ciência e filosofia é resultado do que ele chama da “ordem e desordem democrática” (*ABM*, VI, § 204, p. 93). A ciência se pauta pelo ideal de liberdade, ela se vangloria de se libertar das crenças arcaicas da teologia e busca fazer o mesmo em relação à filosofia. Porém Nietzsche não mais tomará partido da ciência em detrimento da filosofia, porque somente esta pode instituir valores. Essa filosofia que se configura como teoria do conhecimento, ou seja, como serva da ciência, não poderá dominar. É necessária uma filosofia na qual o filósofo se arrisque em tentativas, na qual ele ou ela estabeleça um juízo de valor sobre a vida e não sobre a ciência (*ABM*, VI, § 205, p. 96).

O domínio da ciência é patente, Nietzsche não discorda que ela haja prosperado e gerado um progresso das técnicas. A gratidão para com o espírito objetivo do erudito é necessária, mas deve também ser feita com cautela, na medida em que o homem científico não é uma finalidade

em si (*ABM*, VI, § 207, p. 99). O que isso quer dizer? Quer dizer que o homem científico não toma partido; isso é evidente, tendo em vista a natureza de sua atividade, ele deve se isentar, colocar-se à distância dos fenômenos para que possa compreendê-los de forma imparcial (*ABM*, VI, § 207, p. 97). Vimos que, nas obras anteriores a *Assim falou Zaratustra*, foi justamente essa capacidade de perceber a injustiça por trás de todo julgar que levou Nietzsche a considerar como positivo o advento do espírito científico. Esse tipo de atitude perante a moral e a metafísica era necessária, porque estas estavam imbuídas de preconceitos que necessitavam ser expostos como tais. Em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche já percebe que o espírito científico merece ser criticado porque não contribui para o advento de uma transvaloração de todos os valores, sendo útil somente enquanto capaz de gerar uma suspensão do juízo e enquanto método a ser empregado na direção que lhe determinam as forças atuantes da sociedade.

Encontramo-nos, aqui, no cerne de seu problema, que consiste na obliteração da realidade: esta se torna mera aparência; ao passo que “o mundo das essências” passa a existir de verdade. Em outros termos, em nome de algo amorfo, sem vida, é desacreditado tudo aquilo que pulsa; a natureza se torna instrumento da razão. Vale salientar que não é somente o mundo que é descartado, mas tudo que há nele, inclusive, o mais vital dos elementos: o corpo. O mundo cede lugar ao paraíso extra-mundado, mas também a verdade passa a ser a essência do pensamento e a humanidade, a essência dos indivíduos. Em todos os âmbitos o que não tem vida passa a viver; e aquilo que era vivo, fenece. O mundo é esvaziado em conceitos. O *cogito, ergo sum* de Descartes afirma a vida pensante, que significa a vida do espírito. Na modernidade, o mundo se torna o invólucro que pode e, em certas ocasiões, deve ser descartado em detrimento de uma essência. É a partir do mundo que se pensa uma essência que, posteriormente, acaba se voltando contra o seu princípio. É em detrimento do mundo, e da existência, que todas essas doutrinas se levantam. As revoluções que se deram no interior do cristianismo serviram para abalar a fé nessa forma de valorar a existência, o que restou após isso foi somente uma cordialidade vazia para com os princípios já ultrapassados dessa fé. No entanto, se os modernos já não acreditam no espírito fora do mundo, eles estão mais do que aptos a crer que ele existe no mundo, materializado diante de si em sua universalidade.

Nietzsche passa a criticar também o sentido histórico porque o entende como corolário dessa lógica do conceito que não nega o espírito, mas a atualidade das ideias. Estas se sucedem em nome de outras, mais adequadas ao momento histórico. Embora a consciência histórica tenha gerado certo desconforto à concepção de uma essência humana atemporal, esta conseguiu se metamorfosear de tal forma a assumir a história em seu seio. Os conceitos sempre são feitos em

farrapos e trocados pelo que há de mais recente, moderno. Trata-se do advento da ideia de progresso. Porém, este “‘progresso’ não passa de uma idéia moderna, ou seja, de uma idéia falsa (...) Desenvolver-se não significa forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se.” (AC, IV, p. 40). O movimento democrático é a herança dessa moral na medida em que prega a igualdade de todos e uma sociedade livre da exploração (ABM, V, § 202, p. 89). O instinto de rebanho sobrepujou todos os demais instintos. A moral se constitui como moral de rebanho. Os impulsos mais elevados e mais nobres, que elevam o indivíduo acima da consciência de rebanho, são estigmatizados e caluniados (ABM, V, § 201, p. 88). O movimento democrático tende a gerar um homem útil, laborioso, mas fraco de vontade, necessitado de um senhor que lhe direcione porque ele já não tem mais ímpeto para ação; trata-se, enfim, de um homem preparado para a escravidão (ABM, VIII, § 242, p. 135). Nietzsche assume um tom profético ao enunciar que “a democratização da Europa é uma instituição involuntária para o cultivo de tiranos” (ABM, VIII, § 242, p. 135).

Na Antiguidade, tanto em Platão como em Aristóteles, as ações dos indivíduos estavam subordinadas às relações políticas. A felicidade do Estado era mais importante que a felicidade dos indivíduos. Logicamente que, em um contexto no qual a produção se voltava para a guerra, os indivíduos e sua perspectiva ética, deveriam se subordinar ao bem comum. Na modernidade, apesar de já haver uma maior autonomia do indivíduo frente ao Estado, tanto as doutrinas do imperativo categórico, do socialismo, bem como, em certa medida, o utilitarismo e o liberalismo, subordinam suas respectivas éticas ainda, ao elemento gregário, aquilo que poderíamos chamar o ser genérico, uma certa ideia universal do humano, o indivíduo médio. Nietzsche é um pensador que, em pleno século XIX, já nos permite perceber os riscos que se encontram embutidos nesse tipo de concepção da existência. Sabemos hoje que é necessário fazer concessões aos pensamentos que apelam à individualidade, porque sabemos dos riscos que existem em imergimos em ideologias de partido.

2.2.3 *Genealogia da moral* (1887)

A *Genealogia da moral* (1887) é o livro no qual Nietzsche coloca a moral como problema e desenvolve, a partir de seu método genealógico, toda uma explanação acerca da influência da moral na formação do humano moderno. Aqui a moral é colocada como problema e não, como faziam os demais pensadores até então, como algo que deveria ser fundamentado. As asserções acerca da existência são tidas como expressões de vontades de poder diversas, que buscam, acima

de tudo, a dominação. O conhecimento, mais precisamente, a vontade de conhecer, corresponde a um instinto de apropriação e domínio. A pergunta basilar de qualquer investigação “o que quer aquele que assim fala?” se revela como uma pergunta essencialmente moral, que não divisa uma diferença entre teoria e práxis. Isto se torna claro a partir do momento em que percebemos como toda verdade, ou seja, o aspecto ontológico da realidade, corresponde a uma vontade de verdade.

A questão que se coloca em *Genealogia da moral* é: qual o valor dos valores? Há, contudo, um problema que desponta quando nos propomos a investigar o valor dos valores. Tal questão tem de ser levantada a partir de um critério. A falta de um critério leva, por sua vez, a um problema mais grave: o advento do niilismo. Isto assim se dá porque a pergunta pelo valor dos valores é bastante insidiosa, ela simplesmente não pode ser respondida sem que abduquemos da crença na moral. Enquanto os valores não eram questionados em seu valor mesmo, eles vigoravam, mas, a partir do momento em que passam a ser questionados, eles se tornam decadentes. Devemos salientar que este processo de questionamento acerca do valor dos valores não foi iniciado por Nietzsche, ele vem ocorrendo no seio do pensamento ocidental, maturando por séculos, até desembocar naquilo que o filósofo denomina como “morte de Deus”. Não esqueçamos que tal questionamento já toma forma nas indagações de cunho estritamente científico, que acabam por levar a um ceticismo moral. O Nietzsche dos livros *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, por exemplo, está bastante focado em utilizar as ciências particulares com o intuito de mostrar justamente que a moral não se fundamenta racionalmente. Esse ceticismo moral, que tem na ciência seu baluarte, não é absolutamente construtor, mas somente destruidor; ele não levanta novas possibilidades para a instituição de valores.

Nietzsche sabe que, ao propor uma vivissecção dos valores, que compreende um estudo de seu nascimento, desenvolvimento e morte, ele necessariamente, está pondo em xeque a criação de novos valores, pelo menos de acordo com o modo como estes vinham se tornando dominantes. O valor dos valores tem de ser levantado a partir de um novo critério. As ciências particulares não são capazes de estabelecer um critério suficiente, porque já são fruto da valoração que se tornou dominante no Ocidente. O único resultado ao qual chega o critério científico é o ceticismo que aponta que não existem absolutamente fatos morais. A vontade de poder surge assim como novo critério porque não mais vincula o conceito de sentido ao de verdade, mas sim, ao de interpretação (WOTLING, 2013, p. 156). Descobrimos a partir disso porque as ciências são somente destrutivas quando voltadas para a análise dos valores, porque elas se pautam pelo paradigma da verdade, no qual ou os valores são realidades em si e, portanto, verdadeiros, ou eles são o resultado de elaborações tortuosas das mais variadas culturas e não detêm verdade alguma

em si. Tendo a vontade de poder como critério Nietzsche é capaz de se libertar do perigo do relativismo, para ele: “Nossos valores são inseridos interpretativamente nas coisas. Há afinal um sentido em si?? O sentido não é necessariamente sentido-relacional e perspectiva? Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos relacionais podem ser resolvidos nela)” (*FP*, 2 [77] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 79).

Perquirir acerca dos valores a partir da vontade de poder permite que trabalhemos com termos que não mais remetem a um dualismo ontológico. Exemplo maior é o “critério da saúde” bastante utilizado por Nietzsche para descrever sociedades e indivíduos; trata-se de um termo que não possui uma significação unívoca como o termo verdade. Em outras palavras, a saúde não se opõe de forma definitiva à doença; o que existem são graus de diferença entre ambas, que remetem ao dinamismo da vontade de poder: “saúde e doença não são nada essencialmente diverso, tal como acreditam os antigos médicos e ainda hoje alguns homens práticos” (*FP*, 14 [65] do começo do ano 1888, p. 226). A grande saúde consiste justamente em assimilar o elemento doentio e torná-lo saudável; é necessário assumir tal elemento e superá-lo, não extirpá-lo (*FP*, 2 [97] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 88). Não temos um dualismo de entidades metafísicas, mas um dinamismo no qual os impulsos disputam despoticamente pelo domínio. Por isso Nietzsche irá fazer uso dos termos *décadence* e declínio; estes exprimem melhor o dinamismo dos impulsos.

Tal esclarecimento acerca dos usos dos termos saúde e doença também se aplica aos termos “vontade fraca” e “vontade forte”, que não nos remetem a um estado doentio em si mesmo ou a um estado de coragem e jovialidade do espírito, mas, como dissemos, aos graus de diferença entre fraqueza e força. Devemos tomar cuidado, portanto, ao nos determos diante dos termos vontade forte e vontade fraca que Nietzsche utiliza constantemente. Toda vontade é múltipla e corresponde a uma infinidade de impulsos que buscam se impor como norma sobre os demais: “São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos” (*FP*, 7 [60] do final de 1886 – primavera de 1887, p. 263). A vontade de poder se manifesta das mais variadas formas, refletindo a expansão das forças ou o declínio das mesmas. Esta análise se estende também aos sintomas que Nietzsche detecta em cada cultura; estes também não podem ser entendidos de maneira unívoca. Para entendermos isso basta ter em mente o que dissemos acima sobre a ambiguidade do niilismo: como este pode significar tanto o exaurimento das forças interpretativas que dominam, quanto o melhor momento para que a vontade forte, legisladora, institua novos valores. É neste momento que se torna

importante o manejo do método genealógico. Como diz Patrick Wotling (2013, p. 58): “a interpretação jamais poderá eximir-se de um procedimento genealógico: só se revela o sentido quando se põe o sintoma em relação com suas origens”.

O método genealógico, empregado por Nietzsche em *Genealogia da moral*, tem como pano de fundo o estado de coisas vigente no século XIX; é visando elucidar esse estado de coisas que Nietzsche procura elaborar uma genealogia dos preconceitos morais. Ele quer apontar os eventos que deram início à decadência dos modernos. Esta obra consagra um método de investigação pautado pelo perspectivismo e pela escavação das profundezas, cujo objetivo último é derrubar ídolos, “minha palavra para ‘ideias’”, como escreve Nietzsche em sua autobiografia (EH, “Prólogo”, § 2º, p. 18). Dentre estes ídolos podemos citar: a metafísica dualista preconizada por Platão; a moral, própria do cristianismo, que denigre a vida em detrimento de um além-mundo; a metafísica moderna do “eu” que “supõe a quimera de uma unidade substancial” (FOUCAULT, 2005, p. 22); a ciência idealizada como suprema desmistificadora da realidade; a concepção teleológica da história, postulada pelos modernos. Contudo, Nietzsche não é apenas um iconoclasta, ele busca compreender para transvalorar. A compreensão da ascensão e domínio de uma moral decadente e do seu desfecho no niilismo é apenas um dos momentos daquele que será seu verdadeiro objetivo: a transvaloração de todos os valores. No posfácio à edição brasileira de *Genealogia da moral*, Paulo César de Souza (2007, p. 169) afirma que: “Nietzsche não se contenta em simplesmente diagnosticar. Ele pretende ser médico e salvador, e assume este papel com a paixão que lhe é peculiar. Assim se explica a ocasional estridência do tom, não obstante o brilho da prosa”. Nietzsche, enquanto filósofo da transvaloração dos valores, não pretende simplesmente elucidar os mecanismos que levaram um certo tipo de valoração a se tornar dominante, mas busca também uma alternativa, algo que possa levar a uma guinada nessa história da decadência.

Nietzsche suspeitou desse tipo de moral que guiou o pensamento ocidental para o transcendente, gerando uma cisão entre o que aparece e uma suposta essência secreta de todas as coisas. O filósofo procurou superar essa dicotomia, afirmando a existência como um perpétuo conflito de forças ativas e reativas. As primeiras são forças criativas, que aumentam a vontade de viver; já as demais são forças depreciadoras da vida. Quando estas predominam, há uma desvalorização da vida, porque sua característica principal é opor-se primeiro ao que elas não são, em vez de criar a partir de si mesmas. Pela forma como as forças se configuraram no Ocidente, há uma subtração cada vez maior da vontade afirmativa de poder, da vontade criativa, e um predomínio ascendente da vontade de negação, que se fortalece a partir da negação do poder no

outro. Uma configuração específica da moral foi o que possibilitou esse estado de coisas decadente. A morte de Deus é a última consequência desse processo, e o homem que se encarrega dessa morte é o mais ignóbil dos homens, porque é o produto final desse processo, é o homem decadente da Modernidade. Nietzsche critica a moral vigente, que ele entende como decadente e fruto do ressentimento. Ele combate um tipo de moral que diminui a vitalidade em prol de uma na qual a vida seja valorizada.

No prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche já enuncia que:

Necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (GM, “Prólogo”, § 6º, p. 12).

Nietzsche entende que a moral predominante no Ocidente possui uma origem que pode ser determinada temporal e espacialmente ao longo de nossa história, mas é necessária uma disposição para realizar a empreitada da busca pela origem. Tal conhecimento, como ele mesmo diz, nunca existiu nem sequer foi desejado. O valor dos valores nunca foi questionado, o conceito de “bem” nunca foi questionado em sua essência, somente a maneira como alcançá-lo foi alterada ao longo das épocas, de acordo com as variadas filosofias morais que se sucederam na história do pensamento. Evidentemente, tal assertiva deve ser encarada com ressalvas, pois, como sabemos, o desenvolvimento da ciência, ao longo da Modernidade, levou a uma espécie de ceticismo moral, porque questionou o fundamento racional da moralidade. A Revolução científica, combinada com o pensamento anglo-saxão, fez com que a questão moral fosse posteriormente reformulada de forma radical por Kant, por exemplo. Para que não incorramos em um mal-entendido, devemos entender, aqui, o não questionado como essa crença de que aquilo a que atribuímos a conotação de “bom” é de fato mais elevado que aquilo a que atribuímos o título de “mau”. A Revolução científica gerou um questionamento da moral no sentido de perguntar pela justificativa racional da mesma; no entanto, ela não colocou em xeque a elevação das condutas ditas como “boas” acima daquelas ditas como “más”. O ceticismo moral é simplesmente isso: um questionamento acerca do fundamento dos valores e, como tal, não corresponde a um método inovador de investigação. Podemos dizer que o questionamento acerca de qual seria o valor mais elevado é o que motiva Nietzsche na sua empreitada. É esta posição que nunca havia sido assumida ao longo da história.

Mas, por que desmistificar a origem da moral é tão importante? Fazer isso é já compreender os eventos de maneira não metafísica, é compreender que a moral não tem sua origem sacramentada, inquestionável porque fundada num além-mundo, num transcendente. Se o estudioso da moral não questiona o “valor desses valores” estabelecidos, ele sacramenta um certo tipo de moral e se deixa capitular pelo niilismo, porque impossibilita a crítica da origem desses valores.¹¹ Segundo Foucault (2005, p. 19): “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos”. Ainda de acordo com Foucault, Nietzsche trabalha a origem, mas não enquanto *Ursprung* e sim como *Entstehung* e *Herkunft*. Embora os termos sejam comumente traduzidos como “origem”, entendê-la enquanto *Ursprung*, como o faziam os psicólogos ingleses, é sacramentá-la, “como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias” (FOUCAULT, 2005, p. 15). Nietzsche buscou trazer à tona “a discórdia entre as coisas”, ensinou a “rir das solenidades da origem” e a ver que a origem não é o lugar da verdade (FOUCAULT, 2005, p. 18).

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos entender porque, em sua autobiografia, Nietzsche escreve o seguinte a respeito da primeira dissertação da *Genealogia da moral*: “A verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, não, como se crê, do ‘espírito’ – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores nobres” (EH, “Genealogia da moral”, p. 97). Encontramos, aqui, uma clara alusão a Hegel, à maneira como este pensador pensa o cristianismo e o papel dessa religião na história. Quando Hegel afirma que o cristianismo é a ascensão de uma das *formas* de representação do *espírito* na história, ele sacramenta a origem dessa forma de ver o mundo, atribui um valor inestimável e incontornável a ela, bem como a toda história que dela resulta, de forma a impossibilitar um estudo realmente crítico acerca dessa religião, bem como de nossa história. Se o papel atribuído a esta religião na filosofia de Hegel é extremamente positivo, em Nietzsche é o oposto: é do espírito do ressentimento que surge o cristianismo. É a partir de um conhecimento genealógico acerca dessa moral – e da história do pensamento como um todo –, que vemos aberta a possibilidade para pensar uma configuração diferente da existência. Essa

¹¹ Não por acaso, em nota acrescentada ao final da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche escreve: “Aproveito a oportunidade que me oferece esta dissertação para expressar pública e formalmente um desejo [...]: que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos *histórico-morais*, instituindo uma série de prêmios acadêmicos – talvez este livro possa dar um impulso vigoroso nesta direção” (GM, I, nota, p. 45).

abordagem do problema nos leva a perceber que o niilismo também se realiza na própria maneira de enxergar a história. Só assumindo esse perspectivismo é que se torna possível identificar a derrocada de uma moral como o melhor momento para o surgimento de uma nova concepção de existência. Em outras palavras, o momento mais difícil também se apresenta como o apogeu da humanidade, porque permite a superação. A transvaloração só poderá ser realizada e o niilismo, superado, se este não for a conclusão inevitável de todas as possibilidades da história, mas o resultado de determinada perspectiva assumida em relação à vida.

Para que o diagnóstico que Nietzsche faz da modernidade seja acompanhado por uma resposta e não somente por uma crítica, precisa ser compreendido no âmbito dessa genealogia da moral, que explica a origem dos males de que padecem homens e mulheres na modernidade. Resta-nos adentrar nos meandros dessa genealogia dos preconceitos morais. Para tanto, iremos discorrer de forma mais minuciosa acerca da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, tendo em vista que é aqui que Nietzsche estabelece não somente a diferença entre uma moral de senhores e de escravos, como também nos permite vislumbrar o tipo forte de homem que ele identifica como algo a ser atingido. Precisamos esclarecer, de antemão, que, nesse estudo dos valores em que consiste a *Genealogia da moral*, a abordagem do filósofo é inovadora, porque não trabalha com o dado, ou seja, com o entendimento que a tradição nos relega acerca dos valores. A primeira assertiva do prólogo consiste justamente em determinar que os homens do conhecimento não se conhecem: “nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?” (GM, “Prólogo”, § 1º, p. 7). Essa sentença enigmática já nos diz do teor da obra, do caminho que ela vai seguir, qual seja: o caminho da história ou da busca pela origem dos valores, pois só é possível nos conhecermos se atentarmos para a origem de nossas noções de “bem” e “mal”.

Os valores não são dados, mas construídos, e a verdadeira pergunta a ser feita, quando de um estudo acerca da moral, não é o que são o “bem” e o “mal”, mas sim, “de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM, “Prólogo”, § 3º, p. 9). O que requer esse estudo? Não é uma capacidade para a abstração, para a busca por princípios *a priori* da moralidade, mas “alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas” (GM, “Prólogo”, § 3º, p. 9). Esses não são os requisitos para uma abordagem metafísica da moral, mas para uma abordagem genealógica, que busca determinar as condições em que os valores foram criados. No entanto, para que os valores sejam colocados em questão, é necessário que o sejam por algo anterior à esfera da moralidade. Nietzsche elege a *vida* como fator determinante: é necessário saber se os valores depreciam ou fortalecem a vida. Esta, por sua

vez, como vimos, assume um novo significado na filosofia de Nietzsche, passando a ser entendida como vontade de poder. Os valores são configurações da vontade de poder, por isso podem ser depreciativos, quando obstruem o crescimento do homem, ou afirmativos, quando se revela neles a plenitude, uma vontade não somente para se perpetuar na vida, como também para se elevar, crescer cada vez mais. É a vida como vontade de poder que possibilita a Nietzsche perguntar se os valores que foram instituídos no Ocidente são realmente o que de melhor poderia ter sido criado:

E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria a culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De que modo a moral seria o perigo entre os perigos?... (GM, “Prólogo”, § 6º, p. 12-13).

É por isso que a primeira dissertação da *Genealogia da moral* começa por uma crítica a certas abordagens da moral que Nietzsche considera decadentes. Ele tem como alvo aqueles a quem ele chama de “psicólogos ingleses”, mais conhecidos como utilitaristas; dentre os quais encontramos Jeremy Bentham e Stuart Mill, bem como Herbert Spencer, o fundador do darwinismo social. Tanto aqueles autores quanto este têm como conceito fundamental em suas doutrinas: a utilidade. Contudo, os primeiros trabalham este conceito sob a égide de um outro: o bem-estar do maior número possível de pessoas. Afirmam eles que a utilidade deve ser calculada a partir do aumento ou diminuição do bem-estar das partes envolvidas na ação. Ao passo que Bentham assume uma abordagem mais positiva. Tomando como base a pesquisa acerca da seleção natural efetuada por Darwin, ele afirma que os valores são fruto da evolução, são códigos de conduta que prevaleceram devido aos resultados mais benéficos para a espécie.

Nietzsche aponta que, se Jeremy Bentham e Stuart Mill tiveram como mérito inserir a busca pela origem dos valores no estudo da moral, a genealogia efetuada por eles é “essencialmente a-histórica”, porque nela a gênese do conceito “bom” está imiscuída por uma valoração prévia que tende a uma interpretação positiva da moral vigente (GM, I, § 2º, p. 18). A filosofia moral efetuada pelos ingleses não consegue chegar a um resultado acurado porque consiste numa maneira *décadent* de interpretar o mundo; é uma filosofia moral que resulta do niilismo. Nietzsche questiona, nessa filosofia moral, a aplicação de uma dedução arbitrária, que pressupõe que as ações não egoístas foram consideradas boas por aqueles aos quais elas eram úteis, sendo que, posteriormente, foram tidas como boas em si mesmas, porque foi esquecida essa

origem do louvor (*GM*, I, § 2º, p. 18). Scarlett Marton (2010, p. 164) aponta que: “se a utilidade das ações continuou a ser experimentada no cotidiano, ao longo dos séculos, não haveria porque esquecê-la; ao contrário, ela deveria acentuar-se com o tempo e ficar impressa na memória dos homens”. Nietzsche é menos severo em relação à posição de Herbert Spencer, porque este não afirma o esquecimento da origem das ações consideradas boas; mas, pelo contrário, aponta que foi justamente a lembrança das ações úteis para a espécie que levaram à determinação do conceito “bom”. Bons são justamente aqueles comportamentos da espécie que foram sancionados ao longo dos tempos pela evolução, através do processo de seleção natural. No entanto, esta concepção sofre o mesmo tipo de crítica feita a Jeremy Bentham e Stuart Mill, porque parte de uma suposição do que é “bom” e não de uma investigação acerca da origem do conceito. Essa “pesquisa científica” acerca da origem da moralidade tem na própria bondade sua sustentação. Torna-se-lhe impossível investigar a origem dos conceitos da moralidade, porque ela já é o resultado dessa moral, já está conspurcada de antemão.

Contra essas interpretações da origem do conceito “bom”, Nietzsche propõe uma outra segundo a qual não foram aqueles a quem se fez o “bem” que criaram o conceito de “bom”, mas sim, aqueles que eram os “bons” mesmos, “isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (*GM*, I, § 2º, p. 19). Foram esses homens superiores, com seu *pathos* da nobreza e da distância em relação às classes baixas, que criaram o par conceitual “bom” e “ruim” para distinguir a si mesmos do resto da sociedade. Para tanto eles tomaram como ponto de partida a diferença entre eles e as demais classes sociais, que eles consideravam ruins, inferiores, desprovidas dessa força plástica que os tornava capaz de moldar o mundo. Com o declínio dessa interpretação é que se impõe essa outra, decadente, que Nietzsche aponta como decorrente do instinto de rebanho (*GM*, I, § 2º, p. 19).

A investigação acerca da moral realizada por Nietzsche reside numa pesquisa etimológica, que começa com a determinação do termo que designa “bom” em algumas línguas. Ele aponta que, ao estudar a origem desse conceito, descobriu que todas as designações remetiam “à mesma transformação conceitual” (*GM*, I, § 4º, p. 21). O conceito básico, a partir do qual se desenvolveu o conceito de “bom” é o de “nobre”, “aristocrático”, assim como “ruim” se desenvolve a partir do conceito de “plebeu”, “comum”. Podemos citar, a título de exemplo, a comparação que o filósofo realiza entre os termos que designam “ruim” e “simples” em alemão, respectivamente *schlecht* e *schlicht*; nota-se a semelhança (*GM*, I, § 4º, p. 21). Foi a casta guerreira que, partindo de si mesma, determinou o conceito de “bom”, que, neste caso, tem como

pressuposto “uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (*GM*, I, § 7º, p. 25). Nota-se que não é somente uma superioridade social que é caracterizada pelos pólos “bom” e “ruim” dessa moral cavelheiresco-aristocrática, mas principalmente um traço típico de caráter. Somente após essa determinação inicial, que toma como ponto de partida uma consideração a respeito de si mesmo (por parte de uma casta guerreira, aristocrática), é que surge o pólo oposto, que designa aqueles que não detêm essas características e, por isso mesmo, são considerados “ruins”.

Essa descoberta inicial é seguida pelo estudo daquilo que o filósofo chamou de revolução escrava na moral. Essa revolta, possibilitada pelos sacerdotes – aristocratas da Judéia – contra os conquistadores romanos, representou a primeira transvaloração dos valores a ser efetuada por um povo na história, e foi responsável pela modificação dos pólos *bom* e *ruim*, próprios da moral aristocrática, nos pólos *bom* e *mau*, típicos da moral judaico-cristã. Por não ser dotada daquelas características pertinentes a casta guerreira, a casta sacerdotal forja valores a partir de uma relação de impotência para com aquela. Os sacerdotes desenvolvem um novo par conceitual a partir de uma derivação daquele que havia sido criado pelos guerreiros. Não estamos diante de uma criação pautada num olhar que parte de si para chegar no outro, mas sim, num olhar que parte do outro e, posteriormente, se volta para si. Estamos aqui em face daquilo que Nietzsche veio a chamar de ressentimento: “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que por uma vingança imaginária obtêm reparação” (*GM*, I, § 10, p. 28-29). É a incapacidade para reagir ao jugo dos guerreiros, para responder à sua predominância política, que leva a casta sacerdotal a desenvolver um novo par conceitual, no qual o “bom” não corresponde àquele que se impõe pela força, mas sim, aquele que sofre com essa imposição sem responder na mesma medida, mas assumindo um certo de ar de superioridade espiritual; ao passo que o “mau” é justamente aquele que exerce sua dominação sem maiores preocupações de ordem espiritual.

Citemos Nietzsche:

Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico feito na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos quem é propriamente o “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o

dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento (*GM*, I, § 11, p. 32).

São estas considerações que permitem a Nietzsche avaliar a importância que os instintos de reação e ressentimento têm para o desenvolvimento da cultura. Ele descobre que os mesmos, em última instância, abrem caminho para a formação da modernidade como produto final de uma interpretação niilista da existência. Se “o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”, o instinto de ressentimento possui importância primordial na sua produção; ele se torna um autêntico “*instrumento da cultura*” (*GM*, I, § 11, p. 34). Essa relação entre ressentimento e cultura pode ser percebida na diferença entre a maneira como os tipos nobre e sacerdotal lidam com a existência. O primeiro não venera a inteligência como uma condição para a vida, porque é um homem de ação, possui uma força plástica que lhe possibilita a modelação do mundo pela vontade; força esta que propicia o esquecimento, impede o rancor e todas as maquinações que advêm dele (*GM*, I, § 10, p. 31). O mesmo não pode ser dito do homem do ressentimento que, na incapacidade para responder na mesma medida às injúrias, guarda rancor e desenvolve uma dissimulação, que, por sua vez, leva a uma vida interior cada vez mais rica. Este tipo de homem ama os refúgios e o não-esquecimento e, por isso mesmo, uma raça de tais homens, segundo a perspectiva do filósofo, “resultará necessariamente mais inteligente” (*GM*, I, § 10, p. 30).

No tipo nobre, Nietzsche vislumbra “a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias”, ao passo que, no tipo sacerdotal, ele percebe “os descendentes de toda escravidão européia e não européia, de toda população pré-ariana especialmente – eles representam o retrocesso da humanidade” (*GM*, I, § 11, p. 34). Essa distinção – e os tipos de moral que dela advêm – já nos permite vislumbrar porque os modernos estão destinados ao niilismo. Em *Genealogia da moral*, o niilismo é apresentado como um cansaço do homem em relação a si mesmo, que resulta do desenvolvimento cultural possibilitado pela moral de rebanho. O niilismo é o destino fatal da Europa porque ela só pôde se constituir devido ao “apequenamento e nivelamento do homem europeu” (*GM*, I, § 12, p. 35). Contudo, para que esse nivelamento se tornasse possível, foi preciso acreditar no melhoramento do homem; o que, por sua vez, só foi possibilitado pela crença na autonomia da vontade, i.e., a ficção do “ser” por trás do fazer, a ficção do sujeito que controla suas ações (*GM*, I, § 13, p. 36). Esta elaborada visão de um substrato livre na vontade, mais comumente conhecido como livre arbítrio, é proposital e tem um objetivo específico, qual seja: subjugar a vontade daqueles indivíduos fortes que, movidos pelo *pathos* da distância, são capazes de criar valores a partir de si mesmos, sem pensar na

utilidade dos mesmos. A elaboração de uma crença como a autonomia da vontade é uma astúcia da inteligência que permitirá, em última instância, uma vingança velada contra o jugo dos fortes, porque sustenta com fervor a ideia de que o forte é livre para ser fraco. A separação entre força e as expressões da força é uma artimanha forjada por aquele que carece da vontade de poder necessária para criar a partir de si e que, por isso mesmo, necessita de um arcabouço teórico que permita incutir no outro uma má consciência sobre sua força criadora. Ao mesmo tempo, ela falseia a fraqueza em virtude, transforma aquilo que não poderia ser de outra forma – fraqueza e impotência – em algo a ser desejado, em um feito, um mérito (*GM*, I, § 13, p. 37). Contudo, “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (*GM*, I, § 13, p. 36).

Em suas considerações sobre o aspecto político da obra de Nietzsche, Keith Ansell-Pearson aponta que:

Mediante a invenção de um sujeito com livre-arbítrio, os fracos podiam considerar os fortes responsáveis por seus atos e fazê-los sentir-se culpados por sua força (vocês são maus por serem fortes) e, ao mesmo tempo, glorificar sua própria carência de força como uma condição de liberdade interior. Um dos resultados desse processo de invenção do sujeito humano livre, que age intencionalmente, é a criação de um universo moral em que as noções de censura, culpa e responsabilidade predominam em nosso entendimento da ação no mundo” (1997, p. 32)

A genealogia permite pensar a cultura como uma construção na qual diversos fatores (nem sempre positivos) exerceram influência determinante. Ela mostra que a cultura moderna é pautada por uma concepção de natureza humana, na qual os problemas inerentes à existência devem ser sanados e não englobados numa perspectiva acolhedora da vida em sua totalidade. Em outras palavras, ela nos mostra que a civilização se configurou de forma a gerar um constante descontentamento com o devir. Nietzsche confronta essa espécie de cultura que gera descontentamento com a existência, que nos conduz a não suportar o trágico, a vê-lo como algo problemático e que, por isso mesmo, nos envida numa luta incessante por melhorias. Essa ojeriza em relação à força não se apresenta somente como a necessidade de conter o animal de rapina, mas também como o desejo de dominação da natureza, porque esta também representa uma força capaz de subjugação e extinção da vida. Democracia e ciência condizem, respectivamente, com o desejo do homem manso de não mais ser subjugado pelo mais forte e com a sua incapacidade para suportar as intempéries da natureza e os infortúnios da vida. Socratismo, humanismo e socialismo são expressões de uma mesma confiança no homem. Contudo, de uma confiança que

não se confunde com a esperança de Nietzsche no advento de um homem forte, “um homem que justifique o homem” (*GM*, I, § 12, p. 35), mas na redução das diferenças e na dissipação dos infortúnios através do progresso científico.

Estas são as coisas boas que um dia foram ruins a que se refere Nietzsche, estas são as bases da cultura ocidental, que prezamos como inestimáveis, mas que o filósofo considera de um niilismo patente, porque têm como pano de fundo a impotência dos fracos vertida em moralidade. São estes que necessitam da ficção da igualdade de todos os homens perante a lei; que criam a ficção da autonomia da ação. Por trás da civilização temos a expressão de um homem impotente que justifica de forma sofisticada a contenção da força e da expressão da força. Porém, como aponta Nietzsche, a condição doentia do homem é normal, o que devemos temer é a força que advém da fraqueza: “os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos” (*GM*, III, § 14, p. 111). Os fracos monopolizam as virtudes, eles passam a censurar a todos aqueles que manifestam saúde, boa constituição. É isto que devemos temer, o fato de o ser humano passar a ter nojo de si mesmo, passar a ver a sua plenitude de forças como algo indigno. Devemos temer a “grande compaixão pelo homem” (*GM*, III, § 14, p. 111). Quando o nojo e a compaixão pelo homem se tornarem dominantes terão sido vitoriosos os homens do ressentimento. Estes são os homens que procuram incutir nos fortes o nojo pela própria força e a compaixão pelos fracos; eles procuram introduzir na consciência dos felizes toda sua miséria, no intuito de torná-los envergonhados da própria felicidade (*GM*, III, § 14, p. 112).

Em *Genealogia da Moral*, o filósofo nos mostra que, na história do Ocidente, um tipo determinado de força reativa, o ideal ascético teria triunfado, acarretando num processo histórico que resultou no enfraquecimento do homem, em vez de torná-lo mais forte (*GM*, III, § 21, p. 131). O maior problema da vontade decadente é o sofrimento, mais especificamente, o sentido do sofrimento. Para a vontade fraca, o sofrimento precisa ser justificado, e o ideal ascético ofereceu esse sentido: “A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!” (*GM*, III, § 28, p. 149). Para Nietzsche está claro, contudo, que tal resposta trouxe consigo um problema mais grave: a culpa. Apesar da gravidade desse efeito colateral, o problema do sentido estava resolvido e a vontade poderia voltar a querer (*GM*, III, § 11, p. 149). Neste sentido, pode-se dizer que o ideal ascético trouxe um benefício. No entanto, ressalvas devem ser feitas quanto ao que se entende pela palavra “benefício”. Segundo Nietzsche, se entendemos a palavra “benefício” no sentido de “melhoramento do homem” então o ideal ascético foi proveitoso (*GM*, III, § 21, p. 131).

Nietzsche não discorda disso, mas ele acrescenta que “para mim, ‘melhorado’ significa o mesmo que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’, ‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...)” (GM, III, § 21, p. 131). Ele afirma ainda que “tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne ‘melhor’” (GM, III, § 21, p. 131).

Em suma, entendemos que, apesar da *Genealogia da moral* apontar para a possibilidade de se criar novos valores, ela não trata especificamente do núcleo de conceitos desenvolvidos pelo filósofo para essa tarefa, mas da “origem de nossos preconceitos morais” (GM, “Prólogo”, § 2º, p. 8), por isso ela acaba da única maneira possível: mostrando que, devido à maneira como a moral do ressentimento configurou as forças que atuam no ser humano, o destino deste, na modernidade, é o niilismo:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, mas é e continua sendo uma *vontade*!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá *querer o nada a nada querer*... (GM, III, § 28, p. 149).

Por isso Nietzsche considerou a si mesmo um extemporâneo, e ainda o é hoje, porque o conteúdo de sua mensagem é por demais conflitante com aquilo que consideramos mais nobre em nós, isto é, nossa moral, nossa religião e nossas instituições políticas, que promovem a igualdade de todos, e nossa ciência, que nos permite usufruir de uma relativa proteção contra as intempéries da natureza. Cada uma a seu modo nos permite a ficção de que, se há conflitos, eles podem ser superados, pois não estamos destinados a sucumbir perante a força. Porém, a mensagem do filósofo é que o conflito não pode ser superado, porque somos o resultado de forças que estão perpetuamente agindo em nós; em vez de desejar o fim do conflito, devemos aprender a enfrentá-lo com a leveza dos espíritos livres.

3. O CONCEITO DE NIILISMO NOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS

O último momento da obra de Nietzsche é caracterizado por um aprofundamento na temática do niilismo. Se, em momentos anteriores, ele fala de forma velada acerca do tema, em seus últimos anos de lucidez, o termo aparece de forma definitiva, e toda uma proposta filosófica é construída em torno dele. Mas o que é o niilismo? Em um de seus fragmentos póstumos, Nietzsche escreve o seguinte: “*Niilismo*: falta a meta; falta a pergunta ao ‘por quê?’ Que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizam” (FP, 9 [35] do outono de 1887, p. 289). A princípio, podemos dizer que o niilismo está associado à noção de valores supremos. O niilismo é descrito como atitude de rejeição aos valores supremos, isso quer dizer que estes já não são mais aceitos. Porém, essa definição não esclarece muito o conceito. Afinal, o que é valor? Na forma como está expresso, o conceito é por demais amplo, é preciso que o esmiucemos mais. Valorar é interpretar fenômenos, dotando-os de sentido. Nietzsche compreende o ser humano como animal capaz de dotar a existência de valor, capaz de atribuir sentido à existência a partir de interpretações: “o homem é antes de tudo um animal que julga” (FP, 4 [8] do início ano 1886 – primavera de 1886, p. 153). Valor também está ligado ao sentido na medida em que aquilo que valoramos é por nós almejado, é por nós estabelecido enquanto meta a ser alcançada. Algo por nós valorado se torna apreciado de forma que somos conduzidos a ele. Martin Heidegger (2007, p. 33) nos fornece uma pista ao afirmar que “o valor só existe em um ser-um-valor”. Isto quer dizer que o termo valor está associado ao ser. Em Nietzsche, a pergunta pelo ser toma a forma da pergunta pelo valor. Isto indica que há uma conexão interna entre valor e fundamento, porque o valor “se mostra como aquilo em que se funda tudo aquilo que importa e do que tudo isso retira a sua subsistência e permanência” (HEIDEGGER, 2007, p. 34). Os valores supremos são aqueles que nos dão a medida do ser, que nos proporcionam a meta, o sentido para o existir. O niilismo está concetado ao valor na medida em que significa a desvalorização dos valores supremos.

A análise de Heidegger sobre o niilismo em Nietzsche toma como ponto de partida um fragmento póstumo que data de novembro de 1887 – março de 1888, intitulado “Crítica do niilismo”.¹² Neste fragmento, Nietzsche descreve as formas como o niilismo enquanto estado psicológico deverá entrar em cena. A primeira forma pode ser enunciada da seguinte maneira: “quando tivermos buscado um ‘sentido’ em todo acontecimento, que não está aí: de modo que

¹² Devemos salientar, porém, que Heidegger toma como base para sua análise a compilação de póstumos denominada *A vontade de poder*, livro que não foi editado por Nietzsche e que não utilizamos como fonte nesta dissertação. Devemos salientar também que nesta obra, o fragmento póstumo ora estudado recebe outra denominação, mais precisamente: “Desmoronamento dos valores cosmológicos”.

aquele que busca perde finalmente o ânimo” (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 36). Tal busca e seu resultado infrutífero nos deixa num estado de ânimo que Nietzsche denomina em diversas passagens como *pathos* do “em vão” ou agonia “em vão”. Como todas as representações se constituíram a partir da noção de que algo deve ser alcançado por meio do processo, o niilismo passa a existir como desilusão em relação a uma suposta meta que o devir possa ter (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 36). A segunda forma do niilismo entra em cena “quando se estabelece uma totalidade, uma sistematização, mesmo uma organização em todo acontecimento e sob todo acontecimento” (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 37). Tal forma de pensar se estabelece a partir de uma relação do universal com o particular; este que deve ser pautar de acordo com o que exige o universal; porém, descobre-se que não há universal algum e o valor do indivíduo se perde juntamente com o valor que era atribuído ao universal. A última forma que decorre das duas primeiras, trata-se de “condenar de todo o mundo do devir como uma ilusão e inventar um mundo que se encontra para além desse mundo do devir, um mundo verdadeiro” (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 37). O problema é que esse mundo verdadeiro tem sua origem numa necessidade psicológica, que advém da derrocada das crenças na existência de um sentido para todo acontecimento e num universal que rege o individual. Descobre-se, assim, que tal mundo verdadeiro não tem razão de ser, admitindo-se a realidade do devir como a única realidade. O problema é que o devir já não é suportado em toda sua incongruência: “não se suporta esse mundo que já não se quer negar...” (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 37).

Nietzsche resume esta história do niilismo afirmando que as categorias “meta”, “unidade” e “ser”, com as quais havíamos aprendido a valorar o mundo foram retiradas, por isso o mundo parece agora sem valor (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 38). Heidegger (2007, p. 43) percebe, assim, que o niilismo “é, para Nietzsche, a lei fundamental velada da história ocidental”; porém, ele também nota que Nietzsche denomina o niilismo de “estado psicológico”, o que nos leva a questionarmos o sentido de “psicológico” e “psicologia” para Nietzsche. Heidegger (2007, p. 44) assinala que a psicologia em Nietzsche toma um sentido próprio que não remete à psicologia científica, mas diz respeito ao “viver no sentido daquela vida que determina todo devir no sentido da ‘vontade de poder’”. Para tanto, ele toma como base um aforismo de *Para além do bem e do mal*, no qual Nietzsche deixa claro o que ele compreende por psicologia: “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (ABM, I, § 23, p. 27). Destarte, ao mesmo tempo em que escreve sobre os valores supremos a partir dos quais dotamos

a existência de sentido¹³, ele também fala sobre psicologia. Para elucidar esta relação Heidegger escreve acertadamente sobre a necessidade humana por sentido. Tendo em vista que a primeira forma do niilismo está ligada ao *pathos* do “em vão”, que advém da compreensão de que o sentido que buscamos em todo acontecimento não está aí, Heidegger (2007, p. 46) se pergunta o que se entende por “sentido” e porque temos de buscá-lo necessariamente. Segundo o intérprete (2007, p. 46), em Nietzsche, “sentido” quer dizer “meta”; e o ser humano busca uma meta porque ele mesmo é uma meta. A vontade humana precisa de uma meta, o que ela não suporta é não querer. Lembremos que, em *Genealogia da moral*, Nietzsche escreve que “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, III, § 28, p. 149), ou seja, o nada também pode ser uma meta. Por isso Heidegger (2007, p. 47) escreve: “não é diante do nada que a vontade se apavora, mas diante do não-querer, da aniquilação de sua própria possibilidade essencial”.

Tendo estabelecido que, para Nietzsche, psicologia diz respeito à vontade de poder e cosmologia, por sua vez, diz respeito a uma descrição da totalidade do ser, devemos compreender ainda que a história do pensamento ocidental é descrita por Nietzsche como a efetivação de uma ligação entre ambas. Essa relação não é absolutamente necessária, porém, ela foi realizada de tal forma que se tornou inextricável. Heidegger (2007, p. 48) salienta esse aspecto do pensamento de Nietzsche ao aduzir que: “portanto, conclui Nietzsche, o homem precisa levar em consideração uma totalidade e unidade do ente, ‘para poder acreditar em seu valor’”. É como se o ser humano tivesse atrelado de forma definitiva sua capacidade para atribuir valor a essas categorias com as quais ele descreve a totalidade do ser. Mas será que tal conexão entre psicologia e cosmologia é absolutamente necessária? Voltemos ao fragmento póstumo “Crítica do niilismo”; a segunda seção do fragmento completa o sentido expresso na primeira e traz uma disposição essencial acerca da noção de vontade de poder. Partindo da conclusão retirada na primeira parte – de que as categorias “meta”, “unidade” e “ser” são retiradas – Nietzsche se pergunta de onde provém a nossa crença nessas categorias (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 38). As categorias da razão não são verdadeiras enquanto descrição da existência, mas são verdadeiras quando computadas psicologicamente, ou seja, como “resultadas de determinadas perspectivas de utilidade voltadas para a manutenção e a elevação de construções humanas de domínio: e falsamente apenas projetadas para o interior da essência das coisas” (FP, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 38). Sendo valoradas somente enquanto perspectivas que servem para

¹³ Lembremos que as expressões “mundo”, “existência” e “vida”, em Nietzsche, refletem um discurso que, na linguagem de Heidegger, diz respeito ao ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 2007, p. 214). A distinção entre as expressões “totalidade do ente” e “ser” não se faz presente em Nietzsche, somente em Heidegger, por isso utilizamos “totalidade do ente” e “totalidade do ser” indistintamente.

manter e elevar a vida, essas categorias já não mais carregam consigo o sentido do mundo; isto, por sua vez, faz com que o mundo não perca valor ao retirarmos das mesmas sua força interpretativa: “a prova de sua inaplicabilidade não é mais nenhuma razão para desvalorizarmos o todo” (*FP*, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 38).

Tomemos outra passagem na qual Nietzsche esclarece o que é niilismo: “alcança o seu ocaso a oposição do mundo que nós veneramos, do mundo em que vivemos, que nós – somos. Resta eliminar ou bem nossas venerações, ou bem a nós mesmos. Esta última posição é o niilismo” (*FP*, 2 [131] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 107). Esta passagem explicita mais o conceito, apontando que o niilismo está ligado ao mundo que nós veneramos, que nós somos. Por estarmos de tal forma ligados ao mundo e por este já se encontrar em ocaso só nos resta duas opções: ou eliminamos as nossas venerações ou eliminamos a nós mesmos. O niilismo é a segunda opção, ou seja, o niilismo é a anulação de nós mesmos em prol do mundo, objeto de nossa veneração. O niilismo consiste numa impossibilidade de querer, porque o que nos foi legado como venerável – o mundo ou, mais especificamente, a oposição do mundo – perdeu seu valor. Temos, assim, mais uma pista para decifrar o conceito: o mundo que nós veneramos, que nós somos, é pautado por uma oposição. Temos, na medida em que o niilismo está ligado à recusa radical de valor e à escolha da supressão de si mesmo em prol do mundo, uma conexão entre valor e mundo. Podemos dizer, a partir disso, que a noção de valor está ligada a uma descrição do mundo que o torna desejável para nós. Nós valoramos o mundo, mas o valor que lhe atribuímos perde vigor de tal forma, que devemos suprimir a nós mesmos ou ao mundo. Mas por que o mundo que nós somos, que nós veneramos, alcança o seu ocaso? No mesmo fragmento Nietzsche expõe que o valor estava baseado em juízos morais. Tal assertiva nos remete à moral; é esta que perde vigor, que “não consegue mais se sustentar” (*FP*, 2 [131] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 107). Por valoração moralista entende-se aquela que imputa ao ser humano responsabilidade pelos seus atos a partir de uma essência *a priori* e do autodomínio da vontade. Uma ação moral é pautada por uma vontade de desígnio, que direciona a “ação” para um fim específico. Temos aqui um ser humano dotado da capacidade para controlar as “ações” e ser, portanto, responsável ou moralmente imputável; um ser humano que possui características essenciais e absolutas que fundamentam o agir correto.

Aprendemos a valorar o mundo a partir da moralidade, isso significa que o valor não está necessariamente ligado à moral, que é possível atribuir valor sem estabelecer um juízo moral. O que alcança o seu ocaso não é o valor ou nossa capacidade de atribuir valor, mas um valor determinado, ligado à moral; é esta que não mais se sustenta. O niilismo está, portanto, ligado à

derrocada da moral. Esta forma de atribuir valor não é mais crível porque passa a ser questionada em seu fundamento. Por que isso ocorre? Obtemos a resposta em outro fragmento póstumo no qual Nietzsche explana de onde vem o niilismo. Segundo ele, não podemos explicar o niilismo a partir da identificação de um estado de indignação social ou mesmo fisiológico. A origem do niilismo está em uma interpretação completamente determinada, na interpretação moral cristã se esconde o niilismo:

O declínio do cristianismo – junto à sua moral (que era irredimível) que se volta contra o Deus cristão (o sentido da veracidade que tinha sido desenvolvido pelo cristianismo, se enoja com a falsidade e mendacidade de toda a interpretação cristã do mundo e da história). Retradução de sentença “Deus é a verdade” na crença fantástica de que “tudo é falso” (*FP*, 2 [127] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 104).

Vimos, ao longo dessa dissertação, como se dá a destruição da metafísica, da moral e da religião e suas respectivas valorações. A conexão com o niilismo fica mais clara na medida em que percebemos que a valoração moral dos fenômenos se tornou a única maneira possível de atribuir valor. Em outro fragmento Nietzsche torna isso mais claro: “o problema do niilismo (...) explicação: o caso de uma avaliação das coisas, que dá a impressão de que nenhuma outra avaliação seria possível” (*FP*, 5 [57] do verão de 1886 – 1887, p. 174). Como a vida passou a ser valorizada somente na medida em que havia um sentido determinado para ela, no momento em que este sentido previamente dado perde seu valor, a vida também padece da mesma consequência. A derrocada da moral cristã leva ao niilismo porque ela se tornou de tal forma dominante que não admitiu em seu seio qualquer outra forma de interpretação dos fenômenos. Conceber uma maneira de valorar como a única possível é uma das condições para o advento do niilismo, isso já está esclarecido.

Compreender a existência a partir do ponto de vista moral implica numa concepção essencialista da existência. Tivemos a oportunidade de ver ao longo dessa dissertação como Nietzsche descreve a história do Ocidente a partir da criação de um dualismo ontológico. Esse dualismo, embora não tenha passado de uma forma de interpretar os fenômenos como qualquer outra possível, tornou-se a perspectiva dominante. Sob tal perspectiva o ser humano se essencializou de tal modo que ele não foi capaz de perceber que a noção de essência não passava de uma interpretação, de uma perspectiva a partir da qual a vida pôde prosperar. O ponto de partida de Nietzsche é bem simples: “(...) a moral foi necessária para impor o homem na luta com a natureza e com o ‘animal selvagem’” (*FP*, 5 [63] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 176). O esquecimento dessa origem da moral, a obliteração dessa origem em algo glorioso, resultou na

perpetuação dessa perspectiva moral da existência, como se fosse o resultado da descoberta da essência do agir humano. Isso, por sua vez, gerou necessidades que não existiam para o ser humano, tais como a salvação da alma no medievo e, posteriormente, na modernidade, o instinto democrático que se manifesta na noção de igualdade de todos perante a lei.

Tal perspectiva perde vigor porque o sentido de veracidade cultivado em seu seio faz com que o ser humano fique enojado com a falsidade da mesma. De fato, a própria moral aniquila a si mesma, mas, de acordo com Nietzsche: “a auto-aniquilação da moral é ainda uma parcela de sua própria força” (*FP*, 2 [207] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 141). Em outras palavras, a própria força da interpretação cristã do mundo se volta contra si mesma, corrói a si mesma a ponto de atacar seu próprio fundamento: a crença em Deus. Quando o fundamento decai, tudo que se edificou sobre ele também deve sofrer o mesmo destino. Segundo Franco Volpi (1999, p. 55), em Nietzsche: “a morte de Deus, ou seja, o fim dos valores tradicionais, torna-se o fio condutor para interpretar a história ocidental como decadência e analisar criticamente o presente”. A crença na essência e todo o seu corolário tende a auto-aniquilação. O niilismo possui uma existência velada na própria interpretação cristã do mundo e passa, com a derrocada definitiva do fundamento dessa moral – a morte de Deus –, a existir de forma plena. Esta forma de interpretar se desenvolveu segundo um esquema racional que o ser humano não consegue jogar fora. Tal esquema dificulta a formação de novas forças interpretativas e dá a impressão de que a moral é a única maneira de avaliar possível porque é corolário desse esquema, quando, na verdade, o que ocorre é justamente o contrário: como vimos, é a moral que está na base do conhecimento (*FP*, 5 [22] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 163). Podemos ver, assim, como o niilismo passa a ser a condição vigente da existência. Não é mais possível valorar de acordo com a perspectiva moral de avaliação, porque o fundamento desta não é mais crível. Porém, o esquema racional de pensamento está por demais incrustado em nós para que possamos pensar de outra forma, ele nos impele a essa perspectiva caduca que não mais se sustenta.

Como vimos ao longo desta dissertação, essa perspectiva que cria a noção de razão e de conceito é construída sobre preconceitos ingênuos (*FP*, 5 [22] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 162), mas, justamente por ter tal origem, por se pautar na gramática ou metafísica do homem comum, o pensamento racional se torna uma prisão que contribui para o advento do niilismo, na medida em que impossibilita ou torna extremamente difícil que outra perspectiva se torne dominante. Temos a seguinte situação: por um lado, a avaliação moral perde vigor devido à derrocada de seu fundamento; por outro, o esquema de pensamento, que se desenvolve a partir dos preconceitos da linguagem, não sucumbirá tão facilmente. Esse esquema racional contribui

para a perpetuação da avaliação moral da existência porque essencializa os fenômenos, tornando a imputação de responsabilidade possível ao estabelecer conceitos como os de substância, sujeito, causa e efeito, livre-arbítrio, etc. Estes conceitos estão na base da avaliação moralista da existência, por isso é tão difícil nos livrarmos da interpretação moral dos fenômenos. Abandonar essa interpretação pode dar a impressão de que estamos abandonando a nós mesmos e nos dirigindo em direção ao nada. Mas não é necessário que sucumbamos juntamente com essa perspectiva moralista da existência justamente porque ela se apresenta agora a nós como apenas mais uma perspectiva. Embora ela tenha a seu favor toda a mitologia da linguagem que favorece a criação de uma metafísica altaneira, dogmática ou dualista, esta se mostra em seu caráter de inverdade, em sua historicidade e contingência, e novas formas de interpretar podem, pelo menos, ser buscadas.

No fragmento 2 [127] do outono de 1885 – outono de 1886, ao discorrer sobre o papel da ciência em tal evento, Nietzsche escreve o seguinte: “desde Copérnico, o homem vem rolando do centro e se dirigindo para o x”. Isso quer dizer que a ciência possui papel fundamental no avanço do niilismo ou do processo de desertificação moderna; ela é um agravamento da descoberta do humano acerca da inverdade de suas crenças. Dizer que o homem vem rolando do centro em direção ao x quer dizer que ele se afasta do mundo no qual vive, que ele aprendeu a apreciar, e se dirige para uma incógnita, para um lugar que não é lugar, para um nada com o qual ele não sabe lidar, porque escapa a sua forma habitual de interpretar. Observamos que o pensamento racional não é contrário ao cristianismo, ele resulta do sentido de veracidade cultivado nesta moral, afinal: “o que é ‘conhecer’? A recondução de algo estranho a algo conhecido, familiar” (*FP*, 5 [10] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 157). Porém, o resultado dessa vontade de verdade é sempre mais corrosivo e, em vez de reconduzir o desconhecido ao conhecido, dissolve o “conhecido cada vez mais em algo desconhecido” (*FP*, 5 [10] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 157). Como tivemos a oportunidade de ver, em Nietzsche, não há uma cisão ingênua entre conhecimento e moral. Tanto as asserções acerca do universo, que se apresentam sob a forma de leis da natureza, quanto os enunciados da metafísica tradicional, dependem de uma decisão previa quanto ao caráter moral da existência (*FP*, 5 [50] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 172).

O resultado final da metafísica é a negação da capacidade do intelecto para criticar a si mesmo (*FP*, 2 [132] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 110). O último juízo de valor a ser efetuado pelo humano quando inserido nesse sistema é a negação do fundamento do conhecimento; é a descoberta de sua origem vergonhosa, que torna o conhecimento auto-evidente em sua fabulação. O conhecimento passa a ser visto como algo que nós colocamos no mundo,

uma espécie de antropomorfismo, que não diz respeito ao mundo, mas somente a nós mesmos. O mundo é visto em toda sua irracionalidade, toda descrição é descoberta em sua inverdade. De acordo com o filósofo, na modernidade, o devir não mais nos encaminha para uma “pretensa finalidade”, seja esta transcendente ou mundana (imanente), porque as interpretações do mundo já não passam pelo crivo da inteligência. A cisão entre o sensível e o inteligível passa a ser questionada, levando não somente a derrocada do “mundo real” (inteligível), como também do “mundo aparente” no qual vivemos. Nietzsche compreende que todo um processo chegou ao seu fim: “[...] o mundo não tem o valor que tínhamos acreditado: e o último fio da teia de aranha do consolo, que Schopenhauer teceu, foi rompido por nós: justamente esse é o sentido de toda a história, que ela aceda a um ponto por detrás de sua ausência de sentido e se farte de si mesma” (FP, 2 [197] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 137).

Saber se teremos força o suficiente para sobrepujar o niilismo é uma incógnita, mas uma pista nos é dada por Nietzsche em outro fragmento póstumo, no qual ele afirma:

Se partirmos da experiência, de todo caso no qual um homem se elevou significativamente acima da medida do humano, então veremos que todo grau elevado de poder encerra em si a liberdade em relação ao “bem” e ao “mal”, assim como em relação ao “verdadeiro” e ao “falso”, não podendo levar em conta nada que queira bondade: nós concebemos o mesmo uma vez mais para todo grau elevado de sabedoria – a bondade é suprimida nessa sabedoria tanto quanto a veracidade, a justiça, a virtude e outras veleidades populares de avaliação (FP, 11 [22] [365] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 6).

A ascensão da tomada de consciência acerca do niilismo desembocará na negação da valoração moral da existência, portanto é possível que uma sabedoria que se situa para além do bem e do mal venha a surgir. Tentar determinar se o ser humano será capaz de superar essa crise é uma questão que diz respeito à sua força. Nietzsche assevera que as forças que atuam no ser humano não cessam de se movimentar e, porventura, tal perspectiva tende a ser superada. Com efeito, ao escrever sobre a ascensão do niilismo, Nietzsche aduz que ele narra a história dos próximos duzentos anos. O niilismo não é um evento que se dá de uma vez, mas um acontecimento que dá seus sinais (FP, 11 [119] [362] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 44). Essa sentença reflete a compreensão de que o niilismo é um processo de agravamento do vazio e da pobreza em termos valorativos. Os valores passam a se substituir com mais rapidez e o movimento de experimentação com novos valores se torna cada vez mais crônico, até que se ousará uma crítica dos valores em geral, que permitirá, por sua vez, reconhecer a proveniência dos valores, tornando a crença nos mesmos impossível de ser mantida: “o *pathos* se faz presente, o novo horror...” (FP, 11 [119] [362] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 45). Neste ponto

é salutar mencionar a admiração de Nietzsche pelo período do Renascimento, porque, aqui, a virtude – ou *virtù* – estava livre de toda a moral e, por isso, era uma virtude grandiosa, típica de um tipo grandioso, forte (FP, 11 [43] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 13).

Seguindo essa linha de raciocínio, o socialismo que surgia na segunda metade do séc. XIX não é, para Nietzsche, o resultado de uma transvaloração dos valores cristãos. Na verdade, ele consiste na transposição das noções de verdade, amor e justiça para o âmbito terreno, por isso também se mostra como inteiramente falso (FP, 11 [148] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 57). O socialismo, assim como todas as alternativas mundanas ao ideal cristão, padecerá do mesmo destino que teve o cristianismo, porque faz parte do que Nietzsche denomina de “período da falta de clareza” ou “das tentativas de todos os tipos de conservar o antigo e não deixar seguir o novo” (FP, 11 [150] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 58). Ainda não há clareza suficiente acerca do caráter niilista da valoração instituída, pensa-se que assumir uma posição política como o socialismo é insurgir-se contra o ideal cristão. É notável, nesse sentido, a caracterização dos socialistas como ateus confessos. Não resta dúvidas que o socialismo impõe a mesma meta que o cristianismo; nele, a “igualdade de todos perante Deus” é traduzida pela fórmula “igualdade entre as pessoas”. No cristianismo só havia uma forma de aperfeiçoamento da alma: a busca pela salvação. Todas as almas deviam buscar o mesmo ideal; só havia um caminho para a redenção (FP, 11 [226] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 77). O mesmo se dá com o socialismo. Apesar de não mais acreditarmos na proposta cristã, a sua essência, transposta para a Terra, permanece inabalada: “o hábito ótico de buscar um valor do homem a partir da aproximação a um homem ideal: mantém-se no fundo tanto a perspectiva da mesmização quanto a igualdade de direitos ante o ideal” (FP, 11 [226] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 77). Nietzsche critica justamente essa crença num tipo ideal. Esse tipo de crença leva a uma série de preconceitos: em primeiro lugar, acredita-se que a aproximação em relação ao tipo ideal é desejável; em segundo, acredita-se que se sabe qual o modo de ser desse tipo; em terceiro, que todo desvio em relação ao tipo é um retrocesso (FP, 11 [226] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 77-78). Essa crença num tipo ideal de homem leva-nos a inserir uma meta no desenvolvimento da humanidade. O progresso da humanidade rumo a este ideal se torna a única forma de valorar que conseguimos estabelecer: “em suma, transpôs-se a chegada do ‘reino de Deus’ para o futuro, para a Terra, para o elemento humano – mas se manteve no fundo a crença no antigo ideal...” (FP, 11 [226] de novembro de 1887 – março de 1888, p. 78).

Vimos que, em sua obra, Nietzsche ataca o que ele chama de “ídolos”, de forma que, lutando contra essas idéias, ele possa fomentar a criação de um futuro menos decadente.

Dissemos “fomentar” porque Nietzsche tinha consciência de que a condição de vida do ser humano moderno era tão precária que só se poderia modificá-la no decorrer de séculos por vir. Esse fato é corroborado pelo estado em que as investigações sobre a “civilização” se encontravam; os métodos de pesquisa, segundo Nietzsche, eram equivocados. Caso se quisesse esboçar uma alternativa para o futuro mister era pensar uma nova estratégia de investigação. Essa estratégia veio a ser justamente “a crítica dos valores morais”. Mas em que, mais exatamente, essa crítica se diferencia das demais? Pelo fato de que, até aquele momento, segunda metade do séc. XIX, os filósofos só terem se importado em fundamentar os valores e não em questionar o valor desses valores. A pergunta que se apresenta, pois, ao lidarmos com o pensamento de Nietzsche é: em que medida a moral é a influência predominante por trás da filosofia e ciência européias? Nietzsche procurava modificar a situação vigente, mas será que ele procurava melhorá-la? Pode-se dizer que é justamente essa necessidade por melhoramento que Nietzsche vem a combater (*EH*, “Prólogo”, § 2º, p. 18). O vocábulo “melhoramento” deixa de fazer sentido na filosofia de Nietzsche, ele não seguirá a tradição dos “melhoradores” da humanidade. Aliás, essa necessidade de melhoramento está no cerne do problema a ser enfrentado por ele:

Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o amansamento da besta-homem como o cultivo de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”: somente esses termos zoológicos exprimem realidades – realidades, é certo, das quais o típico “melhorador”, o sacerdote, nada sabe – nada quer saber... Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada (*CI*, VII, “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, § 2º, p. 49-50).

Em outro fragmento póstumo, Nietzsche corrobora essa análise com mais uma definição de niilismo: “ocaso de uma valoração conjunta (a saber, da valoração moral) faltam as novas forças interpretativas” (*FP*, 5 [70] do verão de 1886 – outono de 1887, p. 178). A interpretação moral dos fenômenos tornou-se caduca, mas essa derrocada revelou que a mesma era somente isso: uma interpretação. Tornou-se patente para nós que não existem fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos (*FP*, 2 [165] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 124). Daí a sentença “faltam as novas forças interpretativas”. A partir da derrocada da moral é possível, para nós, conceber o ser humano como ser capaz de atribuir valor à existência, seja este moral ou extramoral. Em outros termos, o ser humano não será mais considerado a partir do paradigma da racionalidade, mas a partir de sua capacidade interpretativa, que permitirá, por sua vez, a tentativa de libertação da obrigação enraizada de interpretar moralmente (*FP*, 2 [131] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 109). De dentro do niilismo surgirá a possibilidade de

sua superação, ou seja, não há forma de superá-lo fora dele – ele é a condição na qual nos encontramos. Não há universo ordenado, não estamos inseridos num sistema de “fins”, mas somos, desde sempre, um conjunto de forças interpretativas, que dota a existência de sentido. A ação boa e a ação má não são mais denominadas como boa e má em si, mas “apenas sob a perspectiva das tendências de conservação de certos tipos de comunidades humanas!” (*FP*, 2 [206] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 141).

Nietzsche não duvidava que o bem-estar social estaria aumentando entre os homens; ele não duvidava que o rumo que o ser humano moderno havia tomado resultaria num maior grau de felicidade entre os homens. O que ele questionava era o “amansamento” do humano que buscava justamente a facilidade, a comodidade, e não a dureza na vida. Como aduz Mario Vieira de Mello: “a nova concepção de coragem intuída por Nietzsche permitia-lhe rejeitar o ideal de felicidade e substituí-lo pelo de grandeza” (1993, p. 80). Porém, um problema fundamental se apresenta: como fundamentar tal crítica? Em se tratando de uma crítica tão abrangente e profunda, não careceria Nietzsche de um solo sobre o qual se poderia exercê-la? É a partir do conceito de vontade de poder que Nietzsche reelabora a maneira de investigar os fenômenos. A vontade de poder determinará o olhar do investigador; este não mais se pautará pela busca por uma verdade imutável e válida para todos, mas sim, pela assunção de perspectivas possíveis que se desenvolvem a partir do conflito entre vontades.

Antes de qualquer coisa, há que se entender que, em Nietzsche, a vida não pode ser entendida a partir do ponto de vista biológico. A vida assume um significado específico para o filósofo; ele a denomina como “vontade de poder”. A doutrina da vontade de poder surge como uma alternativa às convicções da metafísica e às pretensões da lógica. Segundo seu entendimento, só há fatos eternos e verdades absolutas dentro de uma determinada perspectiva acerca da vida, que vigora sob o domínio de uma vontade de poder específica. É neste sentido que pode ser compreendido um de seus famosos aforismos: “não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (*HDH*, I, § 2º, p. 16). Nietzsche trabalhará com novos conceitos, ele irá reelaborar a forma de filosofar em seu bojo, não mais buscando fundamentos para verdades acerca dos fenômenos, mas identificando forças que se digladiam numa busca por superação. A pergunta a ser feita pelo pensador não será mais “o que é a verdade?”, mas sim, “o que quer aquele que assim interpreta?”. A pergunta “o que é a verdade?” – a pergunta da tradição filosófica ocidental – refletirá aquilo que Nietzsche entende por dogmatismo em filosofia, i.e., uma confiança cega na razão, na capacidade para determinar a essência do objeto ora estudado, contanto que nos guiemos de forma escorreita em determinado método. A pergunta “o que quer

aquele que assim interpreta?”, por sua vez, remetirá a uma suspeita acerca desse modo de pensar tradicional, apontando para os meandros da vontade que pleiteia a verdade. Trata-se de uma pergunta essencialmente valorativa que não divisa uma diferença entre teoria e práxis. Isto se torna claro a partir do momento em que percebemos como toda verdade, ou seja, o aspecto ontológico da realidade, corresponde a uma vontade de verdade.

O conhecimento, mais precisamente, a vontade de conhecer, corresponde a um instinto de apropriação e domínio (*ABM*, I, § 6º, p. 12-13). O filósofo compreenderá as asserções acerca da existência como expressões de vontades de poder diversas, que buscam, acima de tudo, a dominação. Essa doutrina proporciona a Nietzsche, como vimos, uma maneira de reformular o conteúdo da verdade, importando para este âmbito o conceito de vontade. Esta, perquirida em sua historicidade e orientada pelo fenômeno da moral, permite a compreensão da verdade como um embate de forças. Porém, esse embate tem um final bastante perturbador: o advento do niilismo. Wolfgang Müller-Lauter (2009, p. 37) confirma que “à medida que questiona as vontades de potência, que desmoronam em si mesmas na luta das contradições, abre-se para ele o problema do niilismo”. O conceito de verdade, orientado pela metafísica e pela lógica, é avaliado por Nietzsche de acordo com o serviço que presta à vida. É neste sentido que se deve compreender a ideia nietzscheana da utilidade do erro para a vida. Ela aponta para a necessidade biológica do desenvolvimento da lógica e da noção de verdadeiro; essa noção vigora porque é necessária à vida, embora seja inútil dar um valor maior a essa ideia. A crítica de Nietzsche se direciona justamente a essa pretensão da verdade lógica em ser dotada de efetividade ontológica. O princípio da não-contradição estabelece uma identidade que tem utilidade para a vida, mas não pode servir de respaldo para uma assertiva acerca da efetividade.

Resta saber como se dá essa crítica da noção de finalidade, como Nietzsche chega a desconstruir essa noção tão importante para o pensamento tradicional. A princípio, a noção de finalidade existe a partir de uma interpretação determinada, ou seja, ela toma forma dentro de uma perspectiva específica da ideia de ação. Tomar a corrente contínua da existência a partir da noção atomística da ação torna possível a sua divisão em partes quantificáveis, passíveis de determinação; é esta interpretação que torna possível, por sua vez, a identificação de meios ou caminhos que levam a determinados fins. Entra aqui mais uma vez a influência da linguagem que, na sua simplicidade, permite que estabeleçamos a suposição de um agente que domina a ação, ao mesmo tempo em que possibilita a cisão do acontecimento em um fazer e um sofrer: “aqui insufla a representação egóica: todo acontecimento é interpretado como fazer: com a mitologia, uma essência que corresponde ao ‘eu’” (*FP*, 7 [1] do final de 1886 – primavera de

1887, p. 211). É pertinente, nesse ponto, dissertarmos um pouco a respeito da crítica feita por Nietzsche a Descartes e sua formulação do “*cogito ergo sum*”. Em fragmento de outubro de 1887, Nietzsche escreve que o ponto ao qual conflui toda a argumentação de Descartes, justamente a sua formulação do *cogito*, tem no conceito de “substância” sua verdade *a priori* (FP, 10 [158] [264] do outono de 1887, p. 453). Segundo Nietzsche, dizer “penso, logo existo” não revela uma constatação, mas uma crença muito forte que tem na gramática ou, mais precisamente, no hábito criado por esta, sua origem. Há, de antemão, um postulado lógico-metafísico e não a descoberta do pensamento como uma realidade em si, como queria Descartes. Nietzsche argumenta que, caso se queira corrigir a sentença, modificando-a para a seguinte formulação: “é pensado, consequentemente, há pensamentos”, obtemos uma tautologia, e a realidade do pensamento não é tocada (FP, 10 [158] [264] do outono de 1887, p. 454).

Em outro fragmento, Nietzsche esclarece que “o conceito de substância é uma consequência do conceito de sujeito: não o inverso!” (FP, 10 [19] [152] do outono de 1887, p. 383). Temos aqui mais uma asseveração de que o fundamento para as distinções lógico-metafísicas tem por base a gramática e não a razão *a priori* propriamente dita. Caso descartemos a noção de sujeito, caso passemos a vê-la como uma ficção que resulta da linguagem, toda a metafísica pautada nessa noção passa a ser questionada. Segundo Nietzsche, não é somente esse substrato capaz de igualar os estados que é uma ilusão, mas o próprio igualar já é uma ficção; é a linguagem que identifica estados iguais e desiguais (FP, 10 [19] [152] do outono de 1887, p. 383). As palavras passam a ter sentido somente como símbolo e não mais como passíveis de serem formadoras de conceitos que visam à verdade do efetivamente existente (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 54). É nesse sentido que Nietzsche utiliza a expressão “eu” em sua obra, como mero símbolo para expressar um conflito de forças que se alternam na dominação. A concepção de Nietzsche acerca do sujeito se traduz, assim, num conflito de forças que almejam o domínio. O ego é um agregado de forças dentro do agregado maior que Nietzsche entende como vida. Por meio desta concepção não há um mundo inorgânico, mas somente vida ou processos incessantes de posições de forças.

Devemos aproveitar a oportunidade para esclarecer que, embora utilizemos a palavra “fenômeno” para designar a corrente contínua da existência, tratar a mesma a partir dessa designação é um equívoco, porque esse termo só faz sentido quando inserido numa concepção dualista da existência, que opõe a coisa em si ao fenômeno, como se houvesse um intelecto que concebe a realidade perspectivamente e, ao mesmo tempo, a percebe como um saber sobre a perspectiva: “(...) não temos o direito de pensar nosso intelecto de tal modo que ele se mostre

como uma crença e, ao mesmo tempo, como um saber sobre essa crença como crença” (FP, 6 [23] do verão de 1886 – primavera de 1887, p. 204). A noção de “coisa em si” remete a um saber dogmático porque determina a existência a partir da ideia de uma realidade para além da percepção sensível, como se, embora a verdade fosse inatingível, ela ainda existisse num âmbito ao qual não temos acesso. Por isso Nietzsche escreve em seu *Crepúsculo dos ídolos* que: “o mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (CI, IV, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, § 3º, p. 31). Nessa trajetória que Nietzsche esboça a respeito da história do mundo verdadeiro, ele concebe o kantismo como a percepção de que tal mundo não existe, porque não demonstrável, mas, enquanto pensamento, este ainda pode ser um consolo, ainda pode embasar uma moral, ou seja, ainda nos é possível valorar a existência a partir dele. A noção de “fenômeno”, por sua vez, diz respeito a esta parte da realidade que moldamos a partir de nosso aparato cognitivo. Segundo Nietzsche, essa oposição entre númeno e fenômeno é inútil, assim como aquela que separa “matéria e espírito”, devemos nos livrar dela, ele diz. Devemos ter esse adendo em mente quando lermos o termo “fenômeno” nos escritos de Nietzsche, bem como nessa dissertação. Na verdade, essa ressalva já havia sido feita em relação aos termos “verdade e erro”, “corpo e alma”, “essência e aparência”. Como dissemos, essas distinções deixam de fazer sentido em Nietzsche, porque não existe mais um substrato verdadeiro da realidade que esteja supostamente ressalvado de toda perspectiva. A própria distinção ontológica é uma perspectiva que favorece a preservação da vida.

O ser humano niilista é aquele que perdeu a crença nos valores supremos, isso nós já sabemos. A pergunta do niilista “para quê?” implica na crença em um sistema de valoração instituído porque exige que o sentido seja atribuído a partir de fora por uma autoridade supra-humana qualquer (FP, 9 [43] [33] do outono de 1887, p. 293). Quando a crença na autoridade supra-humana já não se sustenta, busca-se uma autoridade mundana que disponha sobre a existência de forma incondicional. Assim o niilista passa a adotar a consciência, a razão, o instinto social ou a história com um espírito imanente, como subterfúgio a essa autoridade supra-humana. Mas uma pergunta se faz premente nesse instante: o advento do niilismo a partir da derrocada desses valores supremos, supra-humanos ou mundanos, deve significar que a vida não tem sentido, nem nunca teve ou terá? A resposta a essa pergunta não é simples. Os vários significados do niilismo podem dificultar a compreensão do conceito. Para que consigamos responder a essa pergunta de forma adequada temos de compreender que, para Nietzsche, o niilismo é ambíguo (FP, 9 [35] do outono de 1887, p. 289). Por isso Heidegger (2007, p. 29)

escreverá, em sua obra acerca da filosofia de Nietzsche, que: “[...] a essência do niilismo é em si plurissignificativa, dotada de vários níveis e multiforme”.

Primeiramente, como dissemos, o niilismo se esconde em uma maneira específica de valorar: a avaliação moral. Trata-se do niilismo negativo, como vimos, que se revela como resultado de uma vontade decadente, incapaz de assumir a vida em todos os seus aspectos. O niilismo se apresenta, aqui, a partir de imposição de valores superiores que não advêm do interior da vida, mas são impostos de fora. Neste tipo de concepção da existência só nos resta duas opções: a) adotar os valores supremos e ser reconhecido pelos demais como membro da coletividade; ou b) não adotar tais valores e viver como páreas. Segundo Nietzsche, a tomada de consciência de que os valores supremos são meras invenções é inevitável, pois o ser humano é um ser que não se deixa determinar por parâmetros pré-estabelecidos; ele sempre se apresentará como aquele que tende a quebrar os moldes nos quais se encapsula. Outro sentido de niilismo é revelado justamente a partir da relação de fatuidade de toda verdade pré-articulada com a necessidade de pautarmos a vida por uma verdade. Mais precisamente: “o fato de que algo precisa ser considerado verdadeiro é necessário; não o fato de que algo é verdadeiro” (*FP*, 9 [38] [28] do outono de 1887, p. 291). Este segundo sentido do niilismo revela a vontade de poder como vontade para atribuir valor: considerar algo verdadeiro é necessário; porém, verdade alguma é verdadeira em si mesma, mas somente como manifestação da vontade de poder. Como dito acima, o ser humano busca metas porque ele mesmo é uma meta, ou seja, vontade de poder. Sendo assim, a vida se manifesta sempre como tentativa de atribuição de sentido; o que importa aqui é não tornar tal sentido unívoco, de forma a impossibilitar a própria compreensão do ser humano como possibilidade para dotar a vida de sentido. Levando isso em conta, podemos dizer que o niilismo é ambíguo ainda porque ele pode ser um sinal de força ou de fraqueza da vontade. A vontade que dota a existência de um valor ontológico, que a valoriza a partir de categorias universais, é fraca porque representa um sinal de declínio, de esgotamento. Lembremos que o sofrimento é o afeto que Nietzsche toma como base para elaboração das interpretações. A maneira como lidamos com o sofrimento, como o concebemos, se positivo ou negativo para a vida, determina a qualidade da força interpretativa.

Como diz Patrick Wotling:

O desvio que se toma por meio da valorização da razão é um sinal de esgotamento, de declínio da vontade de potência, pois, buscar o crescimento do sentimento de potência por meio de explicações racionais para o sofrimento implica combater os instintos mais profundos, os processos elementares da atividade do corpo. A valorização idealista da racionalidade se traduz de maneira mais geral pela busca por um absoluto, por um

princípio capaz de um sentido e, portanto, uma forma de dominação ao sofrimento (2013, p. 191).

Respondendo agora a pergunta acerca do sentido da vida, podemos dizer que ela é também ambígua, pois pode representar tanto o sofrimento daquele que não consegue suportar a vida como impassível de explicação racional, quanto à força daquele que procura dotá-la de um sentido que lhe seja próprio. Em outros termos, tal pergunta pode corresponder tanto ao niilismo passivo quanto ao niilismo ativo, dependendo de quais instintos a formulam. Sabemos isso através da maneira como respondemos a ela: se, como dito, a pensamos de maneira idealista, buscando um absoluto ao qual devemos nos moldar, temos uma vontade decadente; caso tenhamos uma resposta que diz respeito ao indivíduo em sua unicidade, uma espécie de criação que está para além de valorações dualistas, temos uma vontade ascendente, que busca legislar, criar os próprios valores. Estas considerações tornam mais claro porque o niilismo pode, por um lado, se apresentar como o maior perigo e, por outro, possibilitar a maior coragem: “a morte de Deus, para o vidente o mais terrível acontecimento, é o acontecimento mais feliz e mais cheio de esperança para Zaratustra” (*FP*, 2 [129] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 106).

Nesse contexto, é interessante observarmos que o próprio Nietzsche se considerava um niilista, embora o aspecto ambíguo do niilismo tenha feito com que ele mesmo só o admitisse tardiamente. Para ele, parecia, a princípio, que a busca por uma meta ia de encontro à crença fundamental de que não há meta alguma em si: “só se tem mais tarde a coragem para aquilo que se sabe propriamente. O fato de ter sido até aqui niilista de maneira fundamental foi algo que só admiti a pouco tempo” (*FP*, 9 [123] [81] do outono de 1887, p. 337). Essa admissão se tornou mais fácil porque acompanha de outra descoberta: “todo sentido é vontade de poder” (*FP*, 2 [77] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 79). O mundo deve ser simplificado para que possamos atuar nele. Para tanto é necessário que determinados instintos se sobreponham sobre os demais e se manifestem como vontade para algo. Em suma, a soma dos afetos que somos deve ser direcionada para um objetivo específico; caso contrário, nos tornamos seres débeis, incapacitados para querer. Sendo assim, a descoberta de que não há sentido em si deixa de ser tão perturbadora.

Nietzsche é claro ao estabelecer como critério para determinar a força e a fraqueza do indivíduo sua capacidade para prescindir de sentido nas coisas: “o medidor de grau da força da vontade é até que ponto se pode prescindir de sentido nas coisas, até que ponto se suporta viver em um mundo sem sentido” (*FP*, 9 [60] [46] do outono de 1887, p. 302). Sinal do adoecimento da vontade, da degeneração dos instintos, é justamente a incapacidade para se direcionar para algo e, conjuntamente, a necessidade de narcóticos que nos mantenham atuantes. Esses narcóticos

têm função de facilitar uma troca de poder, ou seja, tem função dentro de um esquema de economia do poder (WOTLING, 2013, p. 190). A troca de poder se torna necessária quando a vontade é reativa, ou seja, não tem força o suficiente para se tornar legisladora, criadora de valores; ela se esgota e precisa de auxílio externo para que o sentimento de poder continue crescendo. Em suma, o nihilismo pode se mostrar, também, como um sinal de força; pode implicar que o ser humano tenha se tornado de tal maneira forte que os artigos de fé, as convicções pré-estabelecidas se mostram inapropriadas para ele (*FP*, 9 [35] [27] do outono de 1887, p. 290).

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho tivemos a oportunidade de ver como o niilismo é um dos temas fundamentais no contexto da filosofia de Nietzsche. Observamos que, embora o termo niilismo só se torne um ponto de discussão essencial para Nietzsche no último momento de sua produção, ao longo de toda sua obra, há considerações que tocam no sentido do termo. Vimos como, a temática do niilismo reflete a ideia de que “no conjunto a humanidade não tem objetivo algum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (*HDH 1*, I, § 33, p. 38-39). O niilismo traduz a ideia de que o conjunto de valores superiores já não é mais crível. Tais valores são concebidos como um amontoado de tradições que se acumulam ao longo das eras, mas que não possuem validade alguma se analisados a partir de uma perspectiva estritamente racional. Contudo, como procuramos mostrar neste trabalho, o niilismo não foi compreendido de maneira uniforme por Nietzsche. O sentido que o filósofo deu ao termo variou ao longo dos anos. A princípio, ele aparece somente como o resultado de uma tradição de pensamento que se esgotou e não é mais capaz de produzir valores duradouros. A primeira parte do segundo capítulo deste trabalho foi dedicada justamente ao estudo das obras do período intermediário da produção do filósofo (*Humano, demasiado humano, Aurora e A gaia ciência*), no qual encontramos esta concepção de niilismo como resultado, mas não como lógica interna da decadência.¹⁴ Nestas obras encontramos um estudo centrado na influência da ciência e do sentido histórico sobre o pensamento dos modernos. O niilismo aparece no horizonte porque tanto a ciência quanto o sentido histórico acabam por aniquilar o sentido dos fenômenos.

Nas obras do “período positivista”, Nietzsche trabalha com a concepção de que é justamente a ciência, como rebento da tradição filosófica, que se volta contra a crença na objetividade dos valores, que desvela seu surgimento de erros, de simplificações que não têm direito de ser, mas possuem utilidade enquanto ajudam a preservar a vida. Observamos como Nietzsche busca na linguagem a origem dos conceitos. Todos os conceitos advêm de uma compreensão simplória da linguagem – são uma igualação do não-igual –, por isso só existem enquanto produto da atividade humana e não podem ser alçados à categoria de descrição do ser. O

¹⁴ Fazemos, no entanto, a ressalva de que as duas últimas partes da obra *A gaia ciência* já se situam no período de produção de *Assim falou Zaratustra* e *Para além do bem e do mal*, contendo, portanto, considerações maduras acerca da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo. Salientamos ao longo desta dissertação que o conceito fundamental de vontade de poder só aparece no quinto livro de *A gaia ciência*, ao passo que nos livros anteriores, o que existe é uma teoria incipiente do sentimento de poder, vide o § 13 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche escreve: “Ao fazer bem e mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo que queremos nesse caso!” (GC, I, § 13, p. 64).

fenômeno da consciência é o resultado da formação de um instinto de rebanho, que decorre, por sua vez, da fragilidade da besta homem e da dificuldade em sobreviver no período mais selvagem de sua história sem aliciar-se aos demais membros de sua espécie. A consciência e a linguagem à qual está inextricavelmente ligada são o produto mais recente da história do desenvolvimento da espécie humana; elas têm utilidade para a manutenção da vida. Porém, não podemos determinar o que seja útil para a vida a partir delas. Esse salto não pode ser feito, porque, assim como a verdade é útil para a vida, a mentira também o é.

A escolha pela verdade como algo mais digno do que a mentira é um preconceito, assim como a escolha da paz como algo mais frutífero que a guerra, porque essas escolhas não podem ser respaldadas por um parâmetro racional. Esse parâmetro só poderia vir de uma instância superior ao humano; nem mesmo a noção de humanidade pode nos prover esse parâmetro, porque não saberíamos determinar o que seria bom para a humanidade; se a ação imoral, por exemplo, não seria tão vantajosa para a espécie quanto à ação moral. Aliás, a própria noção de “bom para a humanidade” já está infectada pelo preconceito do melhoramento. O ideal de humanidade não passa de mais uma metamorfose no ideal cristão. Trata-se da universalização do ideal cristão: se nem todos podem ser cristãos, porque a verdade revelada não é mais suficiente para os espíritos sequiosos de saber; podem, contudo, se tornar membros da humanidade. No entanto, como vimos, Nietzsche adverte que: “apenas se a humanidade tivesse um objetivo geralmente reconhecido poderia alguém propor: ‘de tal e tal modo deve-se agir’, atualmente não há esse objetivo. Logo, não se deve relacionar exigências da moral à humanidade, o que é insensatez e diversão” (A, II, § 108, p. 79).

Será que o mais fino, o mais intelectual e pacato, é superior ao mais rude e violento? A origem vergonhosa é de suma importância para que possamos entender o advento do niilismo como derrocada dos valores fundamentais do Ocidente. Quando investigado em sua origem, percebemos como o dualismo ontológico não passa de uma mitologia filosófica que, elaborada a partir da metafísica da linguagem, contribui para o exaurimento da noção de sentido e, por conseguinte, para a desertificação da vida. Mais, Nietzsche chega à conclusão de que as necessidades impostas pela metafísica, pela moral e pela religião não são inatas, mas o resultado de configurações da existência mutáveis. Não há uma tendência para o absoluto, há somente o resultado de determinada tradição que se faz perceber não como justamente aquilo que é, mas como uma essência inerente ao humano. Todos os objetivos criados a partir da metafísica passam a ser considerados a partir da origem e vistos justamente como isso: algo criado pelo ser humano para auxiliar na difícil tarefa de existir.

Os conceitos fundamentais da metafísica, da moral e da religião – justamente: finalidade, dever e culpa – passam a ser vistos por um olhar pautado pelo sentido histórico. Contudo, não temos, aqui, um sentido histórico imbuído de metafísica, que procura dar sentido à história, mas um sentido histórico puramente científico, que percebe a irracionalidade da história, que esta não está imbuída de um desígnio divino ou por uma ideia transcendental. A distinção entre espírito livre e espírito cativo advém justamente desse esclarecimento. O espírito livre já não se pauta pela tradição, porque olha para a origem da mesma e não a vê senão como o resultado de um costume imposto. O espírito cativo é responsável pela manutenção do Estado de direito porque ele mantém sua fé nesse Estado, mas não somente, ele mantém sua fé em todas as instituições da sociedade, ele não questiona a razão de ser das mesmas, não percebe que não podem passar pelo crivo da inteligência, pelo questionamento racional, sendo sua vigência possibilitada somente pela fé que se tem nelas: “todos os Estados e ordens da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos – ou seja, da ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões” (*HDH 1*, V, § 227, p. 145).

Quando Nietzsche, em *A gaia ciência*, constata que “Deus está morto!” (*GC*, III, § 125, p. 148), ele elimina juntamente com esta idéia a possibilidade de haver um *τελος*. Esse assassinio (ou sua constatação) atira o ser humano no vazio do niilismo, porque leva ao naufrágio o heroísmo que pode ser atribuído à existência. Nietzsche sabe disso, compreende que a realidade é sustentada pelo inteligível e prevê também a derrocada do mundo sensível. A “morte de Deus” e de toda metafísica nos priva de um sentido previamente estabelecido e nos joga num vazio que, embora ocultado, já estava lá. Trata-se apenas da constatação de um estado: não há mais subterfúgios que nos impeçam de ver nossa derradeira condição. A forma como a tradição pensou a existência se esgotou e toda nova concepção que se segue tende ao mesmo fim, porque não se estabelece a partir de um novo princípio. A partir dessa percepção de Nietzsche, podemos compreender como as formas de niilismo se sucedem num agravamento cada vez maior que culmina num niilismo passivo, caracterizado pelo *pathos* do “em vão”, ou seja, pela concepção de que a existência não tem sentido, nem nunca terá. Segundo o niilista passivo, todo sentido estabelecido é mera quimera e serve somente para cobrir o vazio sobre o qual os valores são postulados.

O niilismo passivo é o destino do Ocidente, porque, desde o princípio, concebemos a existência como premente de um sentido que sirva para todos. Nas palavras de Nietzsche, tal concepção é decadente, porque pautada num ressentimento para com a vida em todos os seus

aspectos considerados “negativos”. É a incapacidade em aceitar a vida em toda sua negatividade que gera uma necessidade por melhoramento. O indivíduo que postula o melhoramento como objetivo de vida é aquele que não se contenta com a vida, que a concebe como algo a ser modificado, manipulado de acordo com seus desígnios. Ao longo de nossa história, tal forma de pensar não é alterada em seu fundamento. As revoluções não tocam o essencial da questão e acabam resultando no mesmo esvaziamento, que tende somente a se arvorar cada vez mais. Não há diferença de fundo entre, por exemplo, o pensamento metafísico e o cristão, bem como entre estes e o pensamento socialista. Todos partem da mesma crença na verdade que serve para configurar um dever-ser em detrimento do ser. Todos têm como pano de fundo o descontentamento com a existência, a postulação de um valor superior que designa um modo ideal de existir. É necessário, portanto, um novo princípio a partir do qual possamos estabelecer valores.

Antes que se cometa alguma injustiça, é necessário perceber que Nietzsche não escreve contra a postulação de valores superiores. Afinal, como ele mesmo salienta: “o fato de que algo precisa ser considerado verdadeiro é necessário; não o fato de que algo é verdadeiro” (*FP*, 9 [38] [28] do outono de 1887, p. 291). Ele escreve contra a afirmação de que tal valor possa servir para todos, que o mesmo tenha como fundamento algo absoluto, que advenha de uma instância alheia à vida, anterior ou além desta. Como vimos ao longo deste trabalho, Nietzsche estabelece a vontade de poder como novo critério a partir do qual dotamos a vida de sentido. O conceito fundamental de Nietzsche é, portanto, a vontade de poder; é a partir dela que todas as crenças são elaboradas. É a vontade de poder que impede que Nietzsche caia no relativismo e lhe permite afirmar que existem apenas crenças, mas que elas não são equivalentes. Pela ótica da vontade de poder, é possível que afirmemos algo acerca das crenças, mas não que estas são verdadeiras ou falsas. Em outros termos, a vontade de poder substitui o critério da verdade, devemos tomá-la como base para nossos juízos acerca das crenças. A pergunta pela veracidade de uma crença deixa de fazer sentido, devemos nos perguntar o seguinte: a vontade que afirma tal crença é ascendente ou decadente? O que determina a resposta a essa pergunta é a própria vida. A vontade de poder é um princípio diferente dos demais, porque tem na própria vida seu fundamento e não em algo que a transcende.

Lembremos que, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche faz Zaratustra declarar que: “Este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’” (*ZA*, II, “Da superação de si mesmo”, p. 110). Esse detalhe é de suma importância para o entendimento da inovação vinculada a esta forma de pensar. Afinal, o posicionamento da

verdade como algo necessário, mas não verdadeiro em si, dá um novo estatuto à verdade, coloc-a (tanto quanto a falsidade) como algo necessário à manutenção da vida. De fato, a vontade de poder posiciona todo discurso racional como uma perspectiva determinada que, como tal, não pode ser avaliada ou validada a partir da noção de verdade em si, mas tem sua validação na própria vontade de poder. A vontade de poder passa, assim, a ser a régua a partir da qual toda avaliação é avaliada. Por isso Nietzsche diz, em sua autobiografia, que ele é “o primeiro a ter em mãos o metro para a ‘verdade’, o primeiro a poder decidir” (*EH*, “Crepúsculo dos ídolos”, § 2º, p. 99). O “metro para a verdade” não consiste no método que permite maior clareza e certeza na aquisição da verdade, mas o metro para avaliar a verdade enquanto valor para a manutenção da vida. A vontade de poder não pode ser refutada racionalmente, porque o discurso racional já é uma configuração da vontade de poder, mais precisamente, tal discurso é vontade de verdade. Pode-se dizer que, a partir de Nietzsche, o ser humano passa a ser determinado pela capacidade para atribuir valor: “o homem é antes de tudo um animal que julga” (*FP*, 4 [8] do início ano 1886 – primavera de 1886, p. 153). O pensamento que tem na verdade seu princípio manifesta uma tentativa de dominação tanto quanto qualquer outro.

Dessa forma, não é possível avaliar a veracidade da vontade de poder, mas somente ser avaliado de acordo com tal parâmetro, porque, lembremos, vida é vontade de poder e nada mais: “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder” (*ABM*, I, § 13, p. 19). A vontade que nega a vida é decadente. A vontade que não se percebe de forma positiva, que não olha para si mesma e fica de bem consigo mesma, passa a degenerar e morrer. Não podemos nos ver como algo que não percebemos como razoável, por isso Nietzsche concebe uma forma de economia dos afetos, a partir da qual nossos afetos são administrados, não somente em sua relação com os afetos externos, mas também, e principalmente talvez, com os demais afetos, que pulsam dentro de nós mesmos e são por demais “monstruosos” para que possamos concebê-los como nossos. Tal economia dos afetos é necessária, mas às vezes ela não é suficiente para, por si só, realizar um balanceamento da vontade, que acaba por precisar de narcóticos para se manter atuante. Nietzsche é incisivo ao denominar o cristianismo, por exemplo, como uma espécie de narcótico, administrado pelos sacerdotes do ideal ascético. Porém, como todo narcótico, ele também causa uma maior degeneração da vontade, revelando que esta já buscou a ajuda de tais narcóticos porque já era niilista e buscava aquilo que a prejudicava. O niilismo é, assim, vontade de nada. É impossível não querermos; somos vontade de poder, vontade para algo e, como tal, não é possível que assumamos uma posição completamente extática em relação à vida. A vontade que busca o nada ainda é vontade, porém, ela se manifesta como

negação da vida. Este é o sintoma do niilismo: uma vontade que busca o nada em vez da vida, porque não suporta o sofrimento inerente à vida.

O sofrimento é, assim, o afeto que Nietzsche utiliza como critério interpretativo para avaliar o valor da cultura instituída. A maneira como determinada civilização elabora o sentido do sofrimento se torna o parâmetro para julgar sua saúde: “o problema é o problema do sentido do sofrimento: ora um sentido cristão, ora um sentido trágico...” (*FP*, 14 [89] do começo do ano 1888, p. 241). O método genealógico proposto pelo filósofo visa compreender o processo pelo qual o modo de pensar metafísico, que explana a vida a partir de algo que se encontra fora dela, se estabelece como forma dominante de saber. Mais, esse método se torna o procedimento a ser utilizado quando do estudo de todos os grandes componentes da cultura: moral, religião, política, arte e as ciências. A genealogia se torna o método de investigação por excelência, porque a vontade de poder é entendida como resultado da disputa entre afetos que buscam a dominação. Assim sendo, as culturas são o resultado da atividade dos instintos que se prolonga no tempo, e a genealogia o método que investiga os seus valores fundamentais. Ao aplicar o método genealógico, utilizando como critério o sentido do sofrimento, Nietzsche passa a distinguir dois grandes tipos de cultura: aquelas que traduzem o trabalho de instintos ascendentes e aquelas que são sintomas de uma vontade ressentida, decadente. O estudo das instâncias produtoras da cultura revela que os sintomas são ambíguos, porque um mesmo sintoma pode resultar em culturas diversas. Isto se dá porque os instintos atuantes podem corresponder a um estado mórbido do corpo ou a um estado de ascensão da vontade. A cultura ocidental passa a ser compreendida como o resultado de instintos ressentidos, que não lidam adequadamente com o sofrimento. Ao passo que uma cultura forte tem como característica a afirmação do sofrimento: “O homem trágico afirma ainda o sofrimento mais amargo: ele é forte, pleno, divinizador o suficiente em relação a isso” (*FP*, 14 [89] do começo do ano 1888, p. 241).

A partir da vontade de poder, o tema do niilismo toma toda uma nova dimensão. Este não mais será simplesmente o resultado do esvaziamento dos valores superiores, mas também, a lógica por trás da postulação desses valores. Como toda avaliação passa a ser tida como o resultado de uma configuração da vontade de poder que assumiu o domínio, tal configuração pode refletir instintos que declinam ou ascendem. O niilismo passa a ser, assim, ambíguo, porque pode refletir o pensamento que, mesmo esvaziado, consegue ainda postular novos valores a partir do nada; ou uma vontade que não é mais capaz de fazê-lo, porque compreende que não há sentido *a priori*, mas somente aquele que criamos. Nietzsche passa a compreender o niilismo como algo que advém, bem como algo que já está aí. Tal assertiva pode parecer contraditória, mas devemos ter

em mente que, quando Nietzsche fala em advento do niilismo, ele se refere à tomada de consciência do mesmo; ao passo que, quando se refere a este como lógica interna da substituição dos valores superiores, está nos remetendo ao niilismo que se esconde por trás da forma como valoramos a existência. Há, portanto, dois momentos aqui: 1º) o niilismo ainda não tornado consciente, regente das valorações que se sucedem umas as outras; e 2º) o niilismo que se apresenta de forma plena, porque já não há mais subterfúgios que possam encobrir o esvaziamento da existência.

Tendo estabelecido a vontade de poder como princípio, Nietzsche se depara, como vimos, com o problema da distinção entre instintos que declinam e instintos que ascedem. Como distingui-los? Como dito acima, o sentido do sofrimento fornece o critério para tanto. Porém, dizer isso não é suficiente, é necessário que haja uma fórmula que sirva para trazer à tona a força ou a fraqueza da vontade; uma espécie de doutrina a partir da qual possamos evidenciar os instintos que predominam em determinada vontade de poder. Para tanto, Nietzsche elabora a doutrina do eterno retorno. A partir da doutrina que afirma o eterno retorno de todas as coisas, boas ou más, na mesma sequência em que as vivenciamos, Nietzsche objetiva selecionar a vontade: “o medidor de grau da força da vontade é até que ponto se pode prescindir de sentido nas coisas, até que ponto se suporta viver em um mundo sem sentido” (*FP*, 9 [60] [46] do outono de 1887, p. 302). Essa doutrina não é uma forma de avaliar como qualquer outra; ela se mostra como o “grande pensamento seletivo” (*der grosse züchtende Gedanke*), na medida em que coloca aquele que a avalia diante da própria força ou fraqueza. Dessa forma, não nos é possível avaliar a doutrina do eterno retorno a partir de uma perspectiva epistemológica, porque tal perspectiva já se revela como algo a ser avaliado, selecionado a partir da própria doutrina. A figura do super-homem aparece, assim, como aquele indivíduo capaz de suportar o fardo do eterno retorno de todas as coisas. Na verdade, o super-homem não vê essa doutrina como um fardo, ele não deseja nada além dessa eterna confirmação e chancela (*CG*, IV, § 341, p. 230). A compreensão da vida a partir da ideia de fluxo eterno dos acontecimentos, essa “inocência do vir a ser”, nos priva do preconceito idealista com que os filósofos se acostumaram a abordar os problemas. O eterno retorno do mesmo é a doutrina que mede a força da vontade, porque ele retira do mundo o último resquício de sentido, testando assim nossa capacidade para lidar com o sofrimento. Há aqui, contra Parmênides e todos os idealistas, reverberações de Heráclito. Este é o princípio que possibilita a Nietzsche a realização da transvaloração de todos os valores e, por conseguinte, a superação do niilismo. O eterno retorno torna patente que é possível elaborar novas formas de interpretação, próprias a uma vontade de poder forte, criadora.

O ser humano decadente fraqueja perante o inexplicável na existência, elaborando-a a partir do espírito racional ou cristão; o super-homem, ao contrário, busca superar a si mesmo e se tornar legislador, ou seja, criador de novos valores. Nietzsche procura livrar o indivíduo de todas as definições preestabelecidas, para que ele possa buscar a si mesmo através da ação. Ele busca uma nova orientação em meio à confusão gerada pela queda dos grandes desígnios antes oferecidos ao humano. O objetivo de Nietzsche é: “ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso de do absurdo que até o momento se chamou ‘história’” (*ABM*, V, § 203, p. 91). É interessante observar que, ao mesmo tempo em que faz a crítica contra propósitos impostos ao ser humano por alguém ou por algo – ideia – que não ele mesmo, Nietzsche ainda fala em “florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro” (*EH*, “Prólogo”, § 2º, p. 18). Para explicar essa aparente contradição é necessário compreender que Nietzsche está ligado também a uma tradição filosófica. É por ser filósofo que Nietzsche não deixa o ser humano à deriva, restaura o norte da existência humana e procura salvá-lo. Mas ele rejeita a forma como a tradição filosófica elabora a condição humana e executa essa tarefa. Ele dá um novo significado ao termo “salvar”, que não recorre ao espírito filosófico e, muito menos, ao espírito cristão. Não há mais que procurarmos por nós mesmos em algum lugar que não em nós mesmos. A resposta só pode ser algo que reporta somente a cada um em sua unicidade. Não há mais conceitos a serem realizados; não há mais uma perfeição a ser alcançada. Agora que os valores supremos sucumbiram, o que nos resta? Resta-nos a vida, mas não uma noção previamente dada de vida e, sim, aquela que cabe a cada um de nós criar para si mesmo.

Nietzsche nos exorta a abandonar essas filosofias ingênuas que nos orientam de forma simplista a fazer o bem ou a viver a vida de acordo com certos parâmetros; filosofias que nos empurram numa busca pela verdade, como se ela estivesse lá fora para que todos pudéssemos encontrá-la. Ele nos exorta a pensarmos o corpo, a ver que as filosofias dizem respeito ao que há de mais íntimo em cada um de nós, aos recônditos mais profundos de nosso corpo, que nós recusamos a ver, que não nos atrevemos a adentrar. Nos sonhos, ele diz, somos seres para além do bem e do mal, fazemos coisas das quais nós pensamos que nunca teríamos coragem para fazer; quando acordados, somos direcionados por concepções de mundo ingênuas, que nos mantêm protegidos desses “demônios” que guardamos dentro de nós mesmos. Nietzsche nos exorta a nos perguntarmos: por que precisamos nos guiar por tais doutrinas? Será que não há algo mais escondido por trás dessa busca pela verdade? Será que nossas soluções não fazem parte de um

imbróglio muito mais profundo, do qual sequer temos noção; e, se tivéssemos essa noção, nosso “eu”, como o entendemos, seria destruído por completo, em vista daquilo que descobrimos. Nietzsche elabora uma filosofia do sintoma, no qual a consciência se torna um receptáculo de instintos que buscam a dominação, mas, ao mesmo tempo, mantém a vontade adoecida ainda atuante. Nosso “eu” como o entendemos não passa da ponta de um iceberg. Nosso “eu” funciona como algo que vê e é visto, uma forma de adorno com o qual travestimos a nós mesmos, para que possamos exercer nossa vontade de dominação.

Nietzsche viu longe e de forma acurada, compreendeu que algo estava acontecendo em sua época e, ao mesmo tempo, anteviu o tipo de dor psíquica a que esta constatação levaria mais do que ninguém, porque a sentiu. Temos, assim, um pensador cuja obra é fragmentária e contraditória, pois aponta para uma luta agonística entre a vontade de usar a filosofia como um instrumento de destruição e o desejo de salvar o ser humano através de “tentativas globais de disciplinação e cultivo”. Daí sua grandeza: ele foi não somente um grande pensador, mas um homem capaz de sentir o conflito, e conseguiu profetizar justamente porque o sentiu. Seu instinto desvelador lhe mostrou a derrocada dos valores e a tentativa cada vez mais supérflua de substituí-los; fez com que percebesse que a tentativa de contornar isso só tornava a vacuidade mais perceptível e mais corrosiva. São coisas demasiadamente pesadas para qualquer ser humano suportar. Em sua vida encontramos o desespero daquele que assina cartas ora como Dioniso ora como o Crucificado (GRAY, 2007, p. 61 *et seq.*). Antípodas, versões de caracteres humanos inconciliáveis, contudo, manifestos numa só pessoa. É patética a cena do filósofo que se abraça ao cavalo açoitado numa praça em Turim, dizem. A última e patética cena protagonizada por um grande homem, na verdade, representa um enigma que remete a outro homem, Dostoiévski, e outra obra, *Crime e Castigo*, cujo personagem Raskolnikov é assaltado pela culpa e pelo desejo de grandeza. Em sonho, Raskolnikov padece de compaixão ao testemunhar impotente o sofrimento de uma mula e se abraça ao animal já agonizante; no entanto, acordado, deseja ser um homem cujos desígnios são tão soberbos e incompreensíveis que não podem ser julgados pelos simples mortais, faz apologias a César e a Napoleão, alegando que não foram punidos pela história, mas, muito pelo contrário, tiveram seus feitos aclamados. Nietzsche lê e se sente inspirado; Dostoiévski entende a luta agonística entre esse desejo de poder e a compreensão da vacuidade de todas as empreitadas. O ser humano é digno de compaixão ou de glória? Nietzsche não consegue resolver esse paradoxo, vivenciando-o à flor da pele até o fim. Na medida em que encontramos, em sua obra, um brado de destruição que abarca toda a tradição ocidental, encontramos também momentos em que o filósofo tenta salvar o ser humano, afirmando o sofrimento mais amargo.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Trad. de Luiz Carlos do Nascimento Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- COMTE-SPONVILLE, André e FERRY, Luc. *A sabedoria dos modernos*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. de Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Antônio M. Magalhães. 2. ed. Porto: Rés-Editora, 2001.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Trad. de Maria Lucia Machado. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- _____. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Trad. De Karina Jannini. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- GRAY, John. *Cachorros de palha: reflexões sobre humanos e outros animais*. Trad. de Maria Lucia de Oliveira. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- HÉBER-SUFRINN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. De Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* (volumes 1 e 2). Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Trad. de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. – (Coleção Dicionários de filósofos)

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal & Paz e Terra, 2002.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlet. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007; - (Coleção Sendas e veredas)

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno, Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; - (Coleção Tópicos)

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia Junior. 2. ed. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009.

NASCIMENTO, Miguel Antonio do. (2004), “Sobre a crítica de Nietzsche aos valores”. *Ethica – Cadernos acadêmicos*, v. 11, n. 1 e 2, p. 283-311.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TAILLE, Yves de La. *Moral e Ética: dimensões intelectuais e afetivas*. São Paulo: Artmed, 2006.

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010. – (Biblioteca do pensamento moderno)

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. – (Coleção tópicos)

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. de Vinicuis de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013. – (Sendas & veredas)

_____. *Vocabulário de Nietzsche*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. – (Coleção Vocabulário dos filósofos)

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – biografia de uma tragédia*. Trad. de Lya Lerr Luft. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.