

ILDENILSON MEIRELES BARBOSA

**NIILISMO, TRANSVALORAÇÃO E REDENÇÃO NA FILOSOFIA
DE NIETZSCHE**

SÃO CARLOS

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS/UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA E
METODOLOGIA DAS CIENCIAS

ILDENILSON MEIRELES BARBOSA

NIILISMO, TRANSVALORAÇÃO E REDENÇÃO NA FILOSOFIA
DE NIETZSCHE

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia da Ciência da Universidade Federal de São Carlos/UFSCar, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

SÃO CARLOS

2009

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

B238nt

Barbosa, Ildenilson Meireles.

 Niilismo, transvaloração e redenção na Filosofia de Nietzsche / Ildenilson Meireles Barbosa. -- São Carlos : UFSCar, 2009.
 280 f.

 Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

 1. Filosofia alemã. 2. Niilismo (Filosofia). 3. Redenção. 4. Platonismo. 5. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Título.

CDD: 193 (20^a)

ILDENILSON MEIRELES BARBOSA

NIILISMO, TRANSVALORAÇÃO E REDENÇÃO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Tese apresentada a Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 27 de março de 2009

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____

(Dr. José Eduardo Marques Baioni)

J. E. M. Baioni

1º Examinador _____

(Dr. Eduardo Brandão – USP/São Paulo)

Eduardo Brandão

2º Examinador _____

(Dr. Antônio Edmilson Paschoal – PUC-PR)

Antônio Edmilson Paschoal

3º Examinador _____

(Dr. Luciana Zaterka –USJT)

Luciana Zaterka

4º Examinador _____

(Dr. Wolfgang Leo Maar – UFSCar)

Wolfgang Leo Maar



Para Lilianny Simara, que me ajudou a suportar toda as dificuldades em realizar este trabalho; e Luis Fellipe, uma nova aurora em minha vida, que entre a mamadeira e os seus brinquedos acompanhou o desenrolar deste trabalho.

Agradecimentos

Aos meus pais, aos meus irmãos e à minha irmã, agradeço de coração pelo convívio tenso que, mesmo com ausência de alguns, nos sentimos cada vez mais próximos, nos reconhecemos cada vez mais “amigos” e leais nos momentos de dificuldades! Aos meus amigos quero agradecer pelas conversas, pela participação indireta na elaboração desse trabalho, principalmente à Ângela e ao Ricardo que sempre me permitiram tê-los como amigos. Aos meus amigos, Alex Fabiano, Péricles Pereira, José dos Santos filho, o meu profundo agradecimento pelas conversa filosóficas, pela boa disputa, pelas brincadeiras com questões sérias e pelo bom humor nos momentos mais tensos. Paraphrasing Nietzsche, diria que a vida sem o nosso humor seria um tédio! Aos meus colegas do departamento de filosofia universidade Estadual de Montes Claros, o sincero agradecimento. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais/FAPEMIG, pela concessão de 3 anos bolsa de estudos; à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Unimontes pelo apoio concedido; aos professores e colegas do PPGFIL/UFSCar e aos alunos do curso de filosofia da Unimontes com quem pude dividir em vários momentos os textos inacabados, o meus sincero agradecimento. Ao prof. Eduardo Baioni, pela generosidade com que acolheu meu projeto, pela paciência na leitura dos textos e pela aposta que fez no desenlace dessa pesquisa, o meu eterno agradecimento e a minha sincera amizade! Enfim, ao meu amor, Lilianny, que pacientemente acompanhou todas as alegrias e tristezas durante a elaboração deste trabalho, reafirmo o meu carinho e o meu amor sincero!

Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar.

Nietzsche

Resumo

Muitos são os trabalhos já desenvolvidos sobre o tema do niilismo na obra de Nietzsche em que a perspectiva da afirmação incondicional do mundo e da vida é assumida como consequência inevitável da superação do próprio niilismo. No entanto, mesmo admitindo que o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo conduza a uma afirmação incondicional de todo acontecimento, a nossa pesquisa se desenvolve a partir da noção nietzscheana de redenção. Desde o nascimento da tragédia, Nietzsche explora o tema da redenção na conciliação realizada pela arte trágica entre o apolíneo e o dionisíaco. Nesta obra de 1872, o filósofo encontra na figura de Dionísio, o deus afirmador do sofrimento, um mote decisivo para o encaminhamento futuro de seu pensamento supremo-afirmativo. Em contraposição à concepção trágica que se formou como meio de escapar do pessimismo, o socratismo-platonismo é entendido por Nietzsche como um movimento que coloca em marcha a lógica niilista no Ocidente, consumada na concepção cristã, mas que perfaz todos os domínios da cultura nas suas formas mais variada de negatividade. Diante de um diagnóstico terrível apresentado por Nietzsche em suas obras da maturidade, procuramos mostrar em que medida, por um lado, respondendo à questão sobre a procedência do niilismo e, por outro, explicitando seu desenvolvimento na modernidade, a filosofia de Nietzsche consegue pensar radicalmente o a superação do niilismo tendo como alcance mais expressivo do projeto de transvaloração com a noção mesma de redenção do homem.

Palavras-chave: Niilismo, Redenção, Transvaloração, *Amor fati*, Platonismo.

Abstract

Many are the productions already developed about nihilism in Nietzsche's work, with the perspective of unconditional affirmation of the world and life is assumed as an inevitable consequence on the overcoming of nihilism itself. However, even admitting that Nietzsche's thought about nihilism conducts him to an unconditional affirmation of every happening, our research is developed by the Nietzschean notion of redemption. Since *The Birth of Tragedy*, Nietzsche explores the theme in the reconciliation fulfilled by the tragic art between the Apollonian and Dionysian. In his work of 1872, the philosopher finds in Dionysus shapes a god that affirms the suffering, which is a crucial subject to the future guiding of his supreme-affirmative thought. In contrast to the tragic conception that was formed as a way to escape from the pessimism, the Socratic-Platonism is understood by Nietzsche as a movement that puts in progress the nihilist logic in the West, consummated on the Christian conception of negativity. In front of a terrible diagnosis presented by Nietzsche in his works of maturity, we've try to show in what measure on one hand, answering to the question about provenience of nihilism, in the other hand, explicating its developing on modernity, Nietzsche's philosophy is able to think radically on the overcoming of nihilism, reaching expressively in the project of transvaluation with the same notion of human's redemption.

Key-words :Nihilism, Redemption, Transvaluation, *Amor fati*, Platonism.

Sumário:

| | |
|--|------------|
| Siglas e Abreviaturas | 9 |
| Introdução | 12 |
| Capítulo 1: <i>Herkunft</i> do Niilismo | 33 |
| 1- Niilismo e Tragédia | 33 |
| 2- Sócrates: o primeiro niilista da <i>Europa</i> | 50 |
| 3- A psicologia do niilismo no socratismo-platonismo | 67 |
| 4- Platonismo e Cristianismo: o niilismo tornado história | 78 |
| Capítulo 2: Niilismo e Transvaloração | 90 |
| 1- O anúncio de uma catástrofe | 90 |
| 2- Niilismo e Subjetividade ou o “eu” como ficção | 112 |
| 3- Niilismo e Superação | 138 |
| 4- O eterno retorno do mesmo como experimento | 158 |
| Capítulo 3: Niilismo e Redenção | 178 |
| 1- A vontade de poder com faculdade da eterna novidade | 178 |
| 2- <i>Assim falou Zaratustra</i> como propedêutica à superação do homem | 203 |
| 3- O <i>Übermensch</i> como promessa de um novo futuro do homem em <i>Para a Genealogia da Moral</i> | 212 |
| 4- Niilismo e Redenção | 243 |
| Conclusão | 262 |
| Bibliografia | 271 |

SIGLAS E ABREVIATURAS

Para a citação das obras de Nietzsche, adotamos a convenção proposta pela edição crítica das obras completas do filósofo: NIETZSCHE. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/New York, Walter de Gruyter, 1988, doravante referida como *KSA*.

Os títulos das obras do autor são dados por meio de siglas em alemão, seguidas de siglas em português para facilitar a leitura das referências:

GT/NT – Die Geburt der Tragödie / O Nascimento da Tragédia (1872).

DW/VD – Die dionysische Weltanschauung / A Visão Dionisíaca do Mundo (1872).

PHG/FT – Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen / A Filosofia na Época Trágica dos Gregos (1873).

VL/VM – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral (1873).

MAI/HHI – Menschliches Allzumenschliches, Band I / Humano, Demasiado Humano, Vol. I (1878).

M/A – Morgenröte / Aurora (1880/1881).

FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia Ciência (1881/82 e 1886).

Za/Za – Also sprach Zarathustra / Assim Falou Zaratustra (1883/85).

JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse / Para Além de Bem e Mal (1885/86).

GM/GM – Zur Genealogie der Moral / Para a Genealogia da Moral (1887).

GD/CI – Götzen-Dämmerung / Crepúsculo dos Ídolos (1888).

WA/CW – Der Fall Wagner / O Caso Wagner (1888).

AC/AC – Der Antichrist / O Anticristo (1888).

NW/NW – Nietzsche contra Wagner (1888).

EH/EH – Ecce Homo (1888).

As referências serão as usuais em estudos sobre Nietzsche: 1) Na maioria delas, o algarismo arábico após o signo § indicará o aforismo ou seção da obra; 2) Em *GT/NT*, indicará o parágrafo; 3) Em *GM/GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à dissertação; 4) Em *GD/CI* e *EH/EH*, indicar-se-á o título do capítulo, seguido da seção; 5) Em *Za/ZA*, o algarismo romano remeterá à parte do livro, seguido do título do discurso.

Para as referências aos fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume da edição *KSA* e o arábico o número do fragmento, seguido da data ou época em que foi escrito. Na *KSA*, os fragmentos póstumos estão assim compilados:

Vol. VII – *Fragmentos Póstumos*, de 1869 a 1874.

Vol. VIII – *Fragmentos Póstumos*, de 1875 a 1879.

Vol. IX – *Fragmentos Póstumos*, de 1880 a 1882.

Vol. X – *Fragmentos Póstumos*, de 1882 a 1884.

Vol. XI – *Fragmentos Póstumos*, de 1884 a 1885.

Vol. XII – *Fragmentos Póstumos*, de 1885 a 1887.

Vol. XIII – *Fragmentos Póstumos*, de 1887 a 1889.

Nas citações, seguimos preferencialmente as traduções para o português já publicadas, listadas abaixo, às quais fazemos referência também por meio de siglas:

RRTF – *Obras incompletas*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; seleção de textos de Gérard Lebrun; posfácio de Antônio Candido. São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1979 (col. Os Pensadores).

PCS – *Coleção das Obras de Nietzsche*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 199# e segs., 8 vols. publicados

JG – *O nascimento da tragédia*. Trad. de Jacob Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1999 (integra a Col. das Obras de Nietzsche).

MS – *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995

MAC – *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

AM – Várias obras. Trad. e/ou revisão de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1985 e segs. (col. Textos filosóficos), 4 vols. publicados.

Essas siglas serão indicadas logo após a referência do título da obra e, caso o texto não tenha sido traduzido por nenhuma das traduções mencionadas acima, a tradução é de nossa inteira responsabilidade.

INTRODUÇÃO

A partir de 1880, a filosofia de Nietzsche apresenta um quadro de problemas muito diferente do que anteriormente havia apresentado em seus escritos de juventude. Conceitos como Vontade de Poder, Eterno Retorno do Mesmo, Nihilismo, Além-do-homem, *Amor fati* e Transvaloração de todos os valores circunscrevem um período em que o autor está completamente tomado pelo sentimento de afirmação do mundo e da vida, aspirando ao mais alto estágio de vida possível de ser experimentado:

Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades de um nihilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisiaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati* (*Fragmentos Póstumos XIII, 16 (32)* do Outono de 1888; trad. de RRTF).

O desenvolvimento desses conceitos nos últimos escritos, além de significar uma tentativa de reconstrução da própria obra, como sugere Charles Andler¹, permite ao filósofo tomar um deles como princípio regulador a partir do qual pode articular um experimento em relação aos problemas abordados.

¹ Cf. ANDLER, C., *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, vol. 2, p. 13.

Nesse sentido, vários são os momentos a partir dos quais é possível uma investigação da gênese e do desenvolvimento dos valores morais segundo o pensamento de Nietzsche.

Heidegger, por exemplo, considera que a filosofia de Nietzsche dispõe de cinco conceitos capitais que serviriam de operadores críticos: “Os cinco títulos principais mencionados – “nihilismo”, “transvaloração de todos os valores até aqui”, “vontade de poder”, “eterno retorno do mesmo”, “além-do-homem” – mostram a metafísica de Nietzsche em um aspecto a cada vez *uno*, mas respectivamente determinante do todo”². Tomando o nihilismo como conceito privilegiado de suas análises, Heidegger considera que é somente a partir dele que se pode conduzir o pensamento de Nietzsche para as outras questões fundamentais. Em outra vertente interpretativa, Wolfgang Müller-Lauter entende que a noção de vontade de poder representa o fio condutor da filosofia de Nietzsche na medida em que na doutrina da vontade de poder estariam envolvidas todas as questões relevantes de seu pensamento, visto que “quando Nietzsche escreve que o mundo é vontade de poder e nada além disso, com essa clara declaração ele parece nos ter posto em mãos uma chave para a compreensão de seu pensamento”³. Por outro lado, Michel Haar entende que a questão do ultrapassamento da metafísica marca “todo o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche desde a ‘reversão do platonismo’ até a afirmação do Eterno Retorno”⁴.

² Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007, vol. 2, p. 38.

³ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 2000, p. 51.

⁴ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 7.

Entendemos que os problemas tratados por Nietzsche na última fase de seu pensamento⁵ apontam não somente para o esclarecimento de questões anteriores, mas trazem algumas ambigüidades que são conseqüências do experimentalismo adotado pelo autor para pensar suas questões filosóficas. Afirmção/negação, superação/conservação, criação/destruição, esses são alguns impasses que permanecem na filosofia de Nietzsche e que convidam o leitor a examiná-los mais de perto com o intuito de alcançar a compreensão do sentido afirmativo do pensamento de Nietzsche que se dá, segundo o próprio filósofo, com a *superação do niilismo*. Assim, o niilismo é tomado aqui como fio condutor que conduzirá os vários momentos da tese e guiará toda a trajetória da discussão no sentido de mostrar que a possibilidade de superação da negatividade se dá com a efetivação do projeto de transvaloração dos valores consumado na idéia de redenção (*Erlösung*).

Assim como o niilismo pode ocupar lugar secundário quando se toma o conceito de vontade de poder em primeiro plano, entendemos que, num movimento inverso, os outros conceitos capitais da filosofia de Nietzsche deverão se vincular ao pensamento do niilismo por se tratar, desse ponto de vista, das condições de formação, desenvolvimento e queda dos valores

⁵ Apesar do caráter assistemático dos escritos de Nietzsche, pode-se, no entanto, dividi-los cronologicamente em fases que marcam algumas mudanças temáticas do seu pensamento. Optou-se, neste trabalho, por considerar uma divisão em três fases da obra de Nietzsche, sugerida por ANDLER, C., *op. cit.*, vol. 2, p. 13: 1) a primeira fase, a do pessimismo romântico, de 1869-1876, em que se dedica a uma metafísica estética sob a influência de Schopenhauer e Wagner; 2) a segunda fase, a do positivismo cético, de 1876-1881, em que rompe com os ideais românticos e é influenciado pelos moralistas franceses; e 3) a terceira fase, de 1882-1888, considerada com reconstrução da obra e que indica uma maturidade do autor em relação aos temas propostos em sua filosofia. Tal opção se dá apenas pela preocupação em situar o aparecimento de novos temas no pensamento de Nietzsche e sua articulação com os temas presentes nos escritos de juventude, não devendo ser considerada a única possível. Para uma caracterização de várias divisões propostas para a ordenação da obra de Nietzsche, cf. MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990, pp. 23-7.

morais. A nosso ver, no tema do niilismo está toda a provocação da filosofia nietzscheana aos valores da cultura cristã-ocidental, bem como a possibilidade de compreensão da 'lógica' do pensamento de Nietzsche. Os temas recorrentes da sua filosofia se vinculam diretamente a uma raiz comum de onde se podem tirar as conseqüências, qual seja, o niilismo. É assim que, nessa pesquisa, todo esforço será o de mostrar em que medida o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo ocupa lugar privilegiado no projeto de transvaloração de todos os valores por se tratar de uma tentativa de superar a lógica niilista na afirmação incondicional do mundo e da vida. Entendemos que os problemas tratados pelo autor na última fase de seu pensamento apontam não somente para o esclarecimento de questões anteriores, mas trazem no seu encaço dificuldades de compreensão e ambigüidades que são conseqüências, além dos vários estilos adotados pelo autor para expor seu pensamento, de elaborações inacabadas acerca de temas centrais em sua filosofia. No entanto, o niilismo é tomado aqui como ponto focal que conduzirá os vários momentos da dissertação e guiará toda a trajetória da discussão numa relação direta com a noção nietzscheana de transvaloração.

Mesmo considerando que os primeiros registros do termo niilismo na obra de Nietzsche datam de 1880, é importante considerar que o filósofo, por ver o niilismo como *problema*, já encontra indícios da formação desse "hóspede insidioso" no projeto de formação cultural do socratismo-platonismo. Com o socratismo-platonismo se inaugura, na visão do filósofo, toda a lógica da *décadence* cujo destino inevitável será a modernidade em cujo seio se alojará o mais indesejável de todos os hóspedes, o niilismo. Trata-se de todo

um processo de formação de valores morais com a intenção de tomá-los na condição de valores absolutos, processo este que se mantém por desdobramentos até alcançar seu momento de “esgotamento”, de “cansaço”, enfim, de *autosupressão* (*Selbstaufhebung*). É a partir dessa intuição de que todo valor não é senão fruto de uma avaliação, portanto de que toda moral deve alcançar seu instante de superação, que Nietzsche vislumbra a possibilidade de uma afirmação incondicional do mundo e da vida, pensamento este que se coloca na contramão de tudo o que se fez desde a cultura racional do socratismo-platonismo até o presente.

O interesse da filosofia de Nietzsche pelos problemas morais do homem ocidental está menos articulado a uma substituição de antigos valores do que a uma tentativa de superação dos valores niilistas propalados pela moral socrático-platônico-cristã, superação esta que se daria por meio da suprema afirmação do mundo e da vida. A nosso ver, no problema do niilismo está toda a provocação feita pela filosofia de Nietzsche aos valores da cultura moderna, bem como uma possibilidade de compreensão da *lógica* do pensamento de Nietzsche no que diz respeito, mais especificamente, ao seu projeto de transvaloração de todos os valores. Os temas recorrentes de sua filosofia se vinculam diretamente a uma raiz comum, o niilismo, de onde é possível extrair as condições de formação e ascensão dos valores da *décadence*, e, ao mesmo tempo, empreender experimentos com o pensamento, como próprio niilismo, arriscando tentativas de superação de toda negatividade. É assim que, na presente pesquisa, todo o esforço será o de mostrar em que medida o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo ocupa lugar privilegiado sob a óptica do projeto de transvaloração dos valores

e que, a partir de uma radicalização desse pensamento, Nietzsche pretende alcançar a suprema afirmação do mundo e da vida enquanto necessidade de redenção do tipo homem.

O horizonte da nossa investigação é justamente a superação do niilismo, o pensamento nietzscheano da suprema afirmação do mundo e da vida como exigência do projeto de transvaloração dos valores. Nosso propósito mais geral é ver em que medida algumas figuras históricas do niilismo, tais como o socratismo-platonismo, a moral cristã e a idéia moderna de sujeito, possam ser superadas a partir de uma radicalização do niilismo que se consuma nas figuras do eterno retorno, do além-do-homem e da vontade de poder.

Tendo no projeto de transvaloração de todos os valores a via de superação do niilismo, via essa que aparece, por vezes, comprometida teoricamente por se tratar de um projeto inacabado textualmente, Nietzsche insiste no fato de que é preciso radicalizar o niilismo, levar os problemas referentes a ele às últimas conseqüências, para alcançar a afirmação incondicional do mundo e da vida. Nesse sentido, nosso esforço será o de mostrar que uma transvaloração de todos os valores só pode se dar na medida em que uma experiência radical do homem com o niilismo nas suas mais variadas formas se realizar como redenção de toda negatividade.

Para tanto, necessitamos estabelecer uma aproximação entre textos de épocas diferentes com o intuito de marcar alguns momentos em que Nietzsche retoma questões da primeira fase de seu pensamento para sustentar que alguns temas discutidos na terceira fase já estavam presentes

naquela, ainda que de modo embrionário, o que torna possível, segundo nossa consideração, pensar a redenção sob a óptica da transvaloração, portanto, da superação do niilismo. No caso do niilismo, nosso intento é mostrar como é possível, numa articulação com textos de épocas diferentes, apontar sua “procedência”, sua *Herkunft*, naquilo que Nietzsche considera *platonismo* e os vários momentos que podem ser indicados como “origem” dos ideais da modernidade.

A começar pela primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia* (1872), “iniciado sob os estrondos da batalha de Wörth”⁶, o pensamento de Nietzsche se anunciava como tentativa de restituir à arte o elemento trágico-dionisíaco que, segundo ele, fora completamente desprezado pela cultura de sua época, exceto pela música de Richard Wagner, que ele considerava o artista mais próximo do espírito da tragédia e em quem via a possibilidade de reconstrução de uma cultura trágica do ponto de vista da arte.

Na época em que Nietzsche escreve *O Nascimento da Tragédia* está influenciado sobremaneira pelas filosofias de Kant e Schopenhauer e, por isso, reconhecerá mais tarde que ali não falava uma linguagem própria⁷. No

⁶ Cf. *GT/NT*, Tentativa de autocrítica, § 1: “Seja o que for aquilo que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal – testemunho disso é a época em que surgiu e a despeito da qual surgiu, ou seja, a excitante época da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1” (trad. de JG).

⁷ Cf. *GT/NT*, Tentativa de autocrítica, § 6: “Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentei exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto!” (trad. de JG). Somente com a publicação de *Humano, Demasiado Humano*, em 1878, Nietzsche dirá ter conseguido se libertar do que não pertencia à sua natureza: “Humano, demasiado humano é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz ‘onde vocês vêm coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’” (*EH/EH*, *Humano, Demasiado Humano*, § 1; trad. de PCS).

entanto, apesar de reconhecer as influências sofridas (*EH/EH*, *O Nascimento da Tragédia*, § 1), Nietzsche tem plena consciência do que *O Nascimento da Tragédia* é obra sua. Por exemplo, em *Ecce Homo*, avaliando o conjunto de escritos, dirá ter “encontrado” o conceito do trágico e elaborado toda uma psicologia da tragédia a partir da qual se reconhecerá como “o primeiro filósofo trágico” (*EH/EH*, *O Nascimento da Tragédia*, § 3).

De um plano conceitual construído a partir das influências recebidas por Nietzsche, podem-se destacar como elaboração propriamente nietzscheana: a idéia do “*Ur-Eine*” (*GT/NT*, § 4), concebida como unidade de todo o vivente; a oposição característica da tragédia, o apolíneo e o dionisíaco (*GT/NT*, § 1), com que são representados os impulsos fundamentais da vida; a figura do artista trágico em contraposição à do homem teórico, característico do socratismo (*GT/NT*, § 15). É nesta oposição mais fundamental entre o artista trágico e o homem teórico que se funda uma das grandes inovações de *O Nascimento da Tragédia*, à qual Nietzsche retornará em suas obras posteriores, principalmente em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), para reconhecer nos ideais do socratismo-platonismo o solo a partir do qual os valores niilistas conquistaram hegemonia na cultura do Ocidente baseando-se em uma vontade incondicional da verdade:

As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” *contra* instinto. A “racionalidade” a todo preço como

força perigosa, solapadora da vida! (*EH/EH*, O Nascimento da Tragédia, § 2; trad. de PCS).

Para uma caracterização mais precisa da dinâmica e dos vários desdobramentos do niilismo apontados na obra de Nietzsche, é preciso levar em consideração os vários sentidos que nesse movimento de negatividade se acham envolvidos⁸. Entendemos que a questão do niilismo na filosofia de Nietzsche, apesar de todo seu desdobramento se dar na terceira fase de sua produção intelectual, já se acha prenunciada no pensamento da primeira fase em que Nietzsche procura fazer, a partir da suspeita lançada às formulações teóricas do socratismo-platonismo, um levantamento das condições histórico-culturais de conservação do conceito de verdade tomado como *valor absoluto*, conceito esse que se desdobra, na modernidade, na noção de Deus como valor supremo. Tal desdobramento se dará, segundo Nietzsche, por uma incondicional *vontade de verdade*, característica fundamental da moral

⁸ De modo geral, há vários aspectos que se referem ao problema do niilismo moderno. Segundo Nietzsche, pode-se falar de tipos característicos de niilismo como, por exemplo, o niilismo incompleto (*unvollständig Nihilismus*) e o niilismo completo (*vollkommener Nihilismus*) (cf. *Fragmentos Póstumos*, XII, 10 (42)). No primeiro, acha-se envolvida a idéia segundo a qual a tentativa moderna de destruição dos valores da tradição fracassou com a recaída no ascetismo. A quietude da vontade, o nirvana, o nada como consolos metafísicos impediram uma superação dos antigos valores a que se contrapunha o homem moderno. No segundo, há uma tentativa mais arriscada de *destruição* dos valores na medida em que, nesse tipo de niilismo, tem expressão o homem que quer perecer, ir ao fundo, cujo prazer é o prazer da destruição. Nesse sentido, de acordo com a interpretação de Heidegger: “Assim, mostra-se uma profusão em si articulada da essência do niilismo: formas prévias ambíguas do niilismo (pessimismo), o niilismo não plenificado, o niilismo ativo e o niilismo passivo, o niilismo ativo extremo enquanto o niilismo clássico extático” (HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. cit., vol. 2. p. 70). A nosso ver, essa estratificação do niilismo feita por Heidegger parece traz algo interessante. Ele considera o niilismo extremo ou ativo como “estado intermediário (...) que reconhece e expõe expressamente não haver nenhuma verdade em si” (ibidem, p. 69). Segundo ele, “o niilismo extremo enquanto ativo se transforma em niilismo clássico”. Entendemos que a sugestão de Heidegger em aproximar “ativo” e “extremo” e derivar o niilismo “extático” do “extremo” contempla em larga medida o nosso propósito de mostrar o problema da superação do niilismo na suprema afirmação. Por considerar que a “superação do niilismo desenvolve-se por meio de sua consumação no niilismo clássico e se tona uma interpretação do ente na totalidade como vontade de poder” (ibidem, p. 66), Heidegger se dá conta do fato de que, na sua forma mais extrema, o niilismo é a aceitação incondicional de todo acontecimento, portanto, da redenção de toda negatividade na figura do além-do-homem, como é nossa tese.

socrático-platônico-cristã, cujo oposto deverá se dar, na perspectiva nietzscheana, numa incondicional *vontade de criar* como tentativa de combater os valores do cristianismo.

Depois de expor os perigos agenciados pela morte de Deus (cf. *FW/GC*, § 125), Nietzsche aponta o estreito vínculo existente entre socratismo-platonismo e cristianismo com o intuito de marcar o plano comum que sustentou, até a modernidade, os ideais regidos pela negatividade (cf. *JGB/BM*, Prólogo).

Se, de um lado, temos o anúncio da morte de Deus narrado por Nietzsche como mote significativo de ausência de sentido da vida do homem, em que o próprio tipo de homem concebido até então estaria em vias de morrer juntamente com seu valor supremo, temos, de outro lado, por parte de Nietzsche, a adoção de outro *modelo*, o além-do-homem (*Übermensch*), cuja tarefa seria recolocar o sentido afirmativo da vida e do mundo, com tudo o que há nele de dor, de sofrimento, de insuportável, modelo este inspirado nos gregos da época trágica e que abriria a possibilidade de liberar a consciência da culpa inventada pelo cristianismo e de reconduzi-la para uma experiência de plena aceitação da vida sem ter o ressentimento como princípio de criação de valores.

No entanto, não é apenas a partir da modernidade que podem ser descritos os aspectos mais significativos do niilismo. Não se trata, para Nietzsche, apenas de apontar o *porvir* do niilismo, sua superação definitiva, mas de traçar, do ponto de vista do procedimento genealógico, as condições que o tornaram hegemônico na vida cultural do Ocidente, enquanto

interpretação de mundo, enquanto *perspectiva*, com o intuito de apontar o caráter finito dos valores morais e a necessidade de uma transvaloração de todos os valores. O niilismo, não sendo uma invenção moderna, encontra no socratismo-platonismo seu *locus* inaugural, a partir dos elementos que compõem os interesses morais desse projeto de formação cultural, quais sejam, o ideal de verdade (cf. *GT/NT*, § 15)⁹, a dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente (cf. *JGB/BM*, § 10)¹⁰ e a determinação da ação a partir da postulação de fins da razão (cf. *GD/CI*, O problema de Sócrates, § 10).

Considerado enquanto “história”, o problema do niilismo exposto na obra de Nietzsche deve ser retomado na perspectiva da genealogia dos valores morais, ou seja, é preciso indicar alguns registros inaugurais do niilismo com o objetivo de mostrar em que medida o evento da morte de Deus é somente uma etapa do processo de negatividade instaurado pela própria lógica do niilismo, cujo destino inevitável parece ser, segundo Nietzsche, a *auto-supressão* (*Selbstaufhebung*) de suas próprias condições de conservação, o que o conduziria a uma *superação* (*Überwindung*) de toda a negatividade. Com efeito, o anúncio da morte de Deus, que constitui um dos aspectos de suma importância no desenvolvimento da questão sobre o niilismo, aparece na obra de Nietzsche, pela primeira vez, em *A Gaia Ciência* (1880) e reaparece, pouco tempo depois, em *Assim Falou Zaratustra* (1883-85). Nessas duas obras, Nietzsche insiste em apontar a situação catastrófica em que se encontra o homem moderno com a ausência do valor supremo da vida, considerado até então como única garantia de felicidade para o homem

⁹ Cf. também *JGB/BM*, § 1; *GM/GM*, III, § 24.

¹⁰ Cf. também *GD/CI*, Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar uma fábula, § 1.

num além-mundo. Em obras posteriores, *Para Além de Bem e Mal* (1886), *Para a Genealogia da Moral* (1887), *O Anticristo* (1888) e em fragmentos contemporâneos a elas, em que o niilismo é tratado, são apontados os vários “signos” constitutivos do acontecimento da morte de Deus e antecipadas suas conseqüências para o futuro do homem. Nesse sentido, pode-se afirmar que o que se tem é um completo domínio do problema do niilismo e suas possíveis vias de superação no pensamento da terceira fase da obra de Nietzsche. É a partir da análise do grande vazio provocado pela idéia da morte de Deus que se pretenderá, no decorrer desta tese, indicar o pensamento nietzscheano da redenção do homem enquanto necessidade de recuperação do sentido afirmativo do mundo e da vida, pensamento este que se consolida como experiência mais radical do niilismo, porque afirma o mundo e a vida longe de todo valor transcendente.

A questão fundamental acerca do niilismo é colocada por Nietzsche nos seguintes termos:

“O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 2 (127) do Outono de 1885 - Outono de 1886; trad. de RRTF). No mesmo fragmento, na seqüência, o filósofo assevera: “em uma *interpretação bem determinada*, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo”. Ao colocar a pergunta sobre a proveniência do hóspede sinistro¹¹, Nietzsche aponta para o caráter histórico do niilismo e

¹¹ Esse mais sinistro de todos os hóspedes (*unheimlichste aller Gäste*) ganha no texto de Nietzsche uma conotação de algo perigoso, algo estranho. Trata-se do niilismo como hóspede, como aquilo que se acomoda na modernidade e causa estranheza a sua presença. *Unheimlich* é justamente o desconforto causado pela presença de algo nocivo que encontra na modernidade, mesmo não sendo o seu “lar” (*Heim*) de origem, sua pátria, as condições necessárias para a sua permanência. Esta indicação oferecida pela pergunta de Nietzsche

suscita uma desconfiança acerca de suas bases constitutivas. Nesse sentido, o problema do niilismo, em suas versões mais variadas, em seus eventos mais terríveis, pode ser colocado sob vários pontos de vista e suas análises podem remontar, em primeira instância, à crítica efetuada por Nietzsche ao projeto de formação cultural do socratismo-platonismo, cujos aspectos basilares forneceram elementos importantes na consecução do projeto moral do Cristianismo e favoreceu de modo decisivo à experiência niilista do homem moderno.

Com o intuito de marcar a importância do pensamento de Nietzsche sobre o niilismo, até chegar ao ponto máximo de sua radicalização, pretendemos mostrar em que medida a proveniência do niilismo pode estar nas formulações teóricas do socratismo-platonismo enquanto projeto que pretendeu, segundo Nietzsche, instaurar uma interpretação segundo a qual uma recusa de toda a efetividade (*Wirklichkeit*) em proveito de um *arrière-monde* consolador do sofrimento humano se colocaria em primeiro plano. Esta constatação de Nietzsche parece fazer sentido na medida em que toda a metafísica moderna, ainda tributária das “oposições” (*Gegensätze*) de valores (cf. *JGB/BM*, § 2), se colocaria como caudatária do processo de negatividade iniciado pelo pensamento socrático-platônico.

A instauração de tal processo de negatividade se deu em contraposição ao modo como os gregos da época trágica enfrentavam as adversidades do devir e contornavam os problemas do sofrimento e do

nos permite suspeitar de que o “lugar” de origem do niilismo, seu “lar” mais distante, seja mesmo o socratismo-platonismo.

sentido da existência, sem recorrer a expedientes transcendentais¹².

Referindo-se ao modo como os gregos dessa época conduziam seu *modus vivendi* a partir das divindades do Olimpo, Nietzsche dirá:

Quem, abrigo outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualidade, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (GT/NT, § 3; trad. de JG).

¹² É importante destacar a diferença estabelecida por Nietzsche entre esses dois domínios de pensamento. No caso da época trágica, tanto o artista quanto o filósofo expressam uma concepção de mundo radicada no caráter contraditório dos acontecimentos, ainda que haja, em alguns momentos, tentativas de explicação que conduzem a soluções *metafísicas*. É o caso, por exemplo, da solução dada por Anaxágoras em relação à injustiça que preside à lógica dos acontecimentos e que deve ser expiada no perecimento constante da *physis*. De acordo com Nietzsche, “Anaximandro já não mais tratou a pergunta pela origem deste mundo em termos puramente físicos” (PHG/FT, § 4; trad. de RRTF). De acordo com Nietzsche, a solução encontrada por Anaximandro em relação ao Ser primordial, o fato de ser destituído de qualidades determinadas, tem uma inspiração ética, qual seja, “desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade primordial das coisas, Anaximandro se refugia em uma cidadela metafísica, da qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: ‘O que vale vosso existir? E se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos na existência. Tereis de expiá-la com a morte’” (Ibidem). De Parmênides Nietzsche dirá também que “ao apartar abruptamente os sentidos e a aptidão de pensar abstrações, portanto a razão, como se fossem duas faculdades totalmente separadas, ele dilacerou o próprio intelecto e encorajou àquela separação totalmente errônea entre ‘espírito’ e ‘corpo’ que, particularmente desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia” (Idem, Ibidem, p. 38). Em Heráclito, mais que em outros, Nietzsche vê uma concepção que intui o todo como eterno vir-a-ser e perecer e “dessa intuição Heráclito extraiu duas negações conexas, que somente pela comparação com as teses de seus antecessores são trazidas à clara luz. Primeiramente, negou a dualidade de mundos inteiramente diferentes que Anaxágoras havia sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, em reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível” (idem, ibidem). O que nos leva a considerar a diferença entre os dois domínios, portanto, é o fato de Nietzsche afirmar, nesse mesmo texto, que Anaxágoras, embora tenha colocado a pergunta em termos metafísicos, não se preocupava, entretanto, em perguntar pelo “para quê?” do movimento, pelo fim racional do movimento, algo que só vai acontecer com o advento do socratismo e de sua pergunta pelo “para quê?” de todo acontecer e toda ação. A solução socrática é mais radical na medida em que ela expressa uma condenação do vir-a-ser.

Desde o projeto metafísico-moral do socratismo-platonismo, passando pelos ideais do cristianismo, o advento do niilismo, segundo Nietzsche, prepara as condições do surgimento, desenvolvimento e queda dos valores supremos segundo uma *dinâmica de autosupressão (Selbstaufhebung)*. O anúncio da morte do valor supremo do homem moderno, Deus, pode ser entendido como o momento lapidar de esgotamento de todo um processo de busca incondicional pelo sentido último da vida, na medida em que tal anúncio, elaborado por Nietzsche em *A Gaia Ciência* (1882-86) e *Assim Falou Zaratustra* (1883-85), além de abalar a mais alta esperança humana em relação a algo “em-si”, marca o aparecimento, nesses mesmos textos, de uma concepção da existência cujo sentido mais preciso é o de ser uma concepção trágica, justamente por tentar superar, com a introdução da idéia do eterno retorno, o dualismo que subjaz à concepção finalista que preside à interpretação socrático-platônico-cristã.

Apesar de ter alcance mais significativo na última fase do pensamento de Nietzsche, o problema do niilismo pode, segundo o entendemos, ser referido ao projeto metafísico-moral do socratismo-platonismo e a sua aliança com a moral cristã, na medida em que se trata de um movimento que opera por desdobramentos, ou seja, trata-se de um movimento capaz de alargar o seu âmbito de domínio através de interpretações que adotam o mesmo princípio, a negação, ainda que essas interpretações se utilizem de expedientes e técnicas diferentes de formação de um determinado tipo de homem. Nesse sentido, para Nietzsche, o socratismo-platonismo constitui o primeiro momento significativo da escalada do niilismo, uma vez que os valores constitutivos da moral socrático-platônica se colocariam “contra” a

perspectiva do devir e assumiriam o privilégio do supra-sensível, gerando uma oposição de valores que chegaria à cultura moderna como modelo de interpretação das condições da vida.

Com efeito, uma das contribuições do pensamento de Nietzsche sobre o niilismo é compreendê-lo como fenômeno cultural ¹³ que deve ser levado às suas últimas conseqüências, por imperar nele, como lei de todo vivente, um movimento decadencial constitutivo de tudo o que existe ¹⁴. Contra as pretensões da moral do cristianismo que pretende estagnar o homem nos

¹³ Não é objetivo desta pesquisa desenvolver uma interpretação acerca da relação entre os planos da cultura e da natureza em Nietzsche, nem tratar do niilismo enquanto fenômeno cultural segundo essa divisão. Trata-se somente de mostrar que o alcance mais significativo do niilismo está nas várias configurações que se formam do ponto de vista da cultura. Segundo Nietzsche, tanto as configurações no plano da cultura quanto as configurações no plano da natureza se dão sob a óptica da vontade de poder. Assim, “se o mundo é vontade de poder, e nada além disso”, como quer Nietzsche, estamos desautorizados a assumir uma divisão radical entre cultura e natureza no pensamento do filósofo. Como bem observa FREZATTI JR, Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. São Paulo: Editora Unijuí, 2006, p. 291: “O único processo considerado é a luta por mais potência entre os impulsos ou forças. Nesse processo, as forças formam arranjos, hierarquias, conformações ou configurações: em algumas delas, a luta resulta em direções semelhantes – perspectivas ou estilos –, que faz com que determinados conjuntos de forças se agrupem no sentido de crescer do mesmo modo. As relações organismo/organismo, organismo/cultura e cultura/cultura são exatamente o mesmo processo: luta entre centros de forças para continuarem a crescer. Assim, Nietzsche, por meio de sua doutrina das forças, derruba o limite entre biologia e cultura”.

¹⁴ Num fragmento póstumo da primavera de 1888, Nietzsche dirá: “O niilismo não é causa, mas apenas a lógica da *décadence*” (cf. *Fragmentos Póstumos* XII, 14 (86) de Fevereiro de 1888). Considerando que a vida se constitui como luta interminável por mais poder, não se pode deixar de observar que o processo dinâmico por “mais poder” se dá em todas as formações de domínio. Partindo disso, o que está na base desse fragmento é a tentativa de Nietzsche em mostrar que o niilismo constitui apenas uma “parte”, uma etapa do processo dinâmico que caracteriza tudo aquilo que existe. De acordo com GIACÓIA JUNIOR, O. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p 21: “Uma formação decadente é, para Nietzsche, uma *Verkehtheit*, isto é, uma totalidade posta sob o império de um movimento de inversão, de reversão violenta de fins e propósitos, cujo ser e operar põem em movimento a destruição de uma determinada estrutura hierarquizada de forças em relação. Esta destruição é, no entanto, um ‘evento natural do mundo orgânico’”. Nesse sentido, esse processo dinâmico que está na base do niilismo moderno não é outra coisa senão a *décadence*, ou seja, o instinto de negação da vida que brota da interpretação socrático-platônica do mundo e que se desdobra na moral cristã e na metafísica moderna, realizando uma inversão de valores anteriormente considerados como dominantes. Do ponto de vista dos valores, ainda segundo o intérprete, “Em complexas ‘formações de domínio’, com são as sociedades históricas, o processo de *décadence* anuncia-se *prima facie* como subversão na ordem dos valores; não sendo ainda estado terminal, mas lenta agonia de uma formação de domínio, a *décadence* consiste na negação da hierarquia dos valores que até então constituíram as condições de sustentação e incremento dessa mesma organização. Sua meta é, portanto, a aniquilação dessas condições. Trata-se de um processo inteiramente conduzido pela negatividade” (Idem, p. 22).

valores tidos como absolutos, a genealogia nietzscheana se coloca como tentativa de “remover” o solo sobre o qual foram erigidos os ideais do homem moderno para liberar o homem em direção a um futuro mais promissor da moral, a uma elevação do tipo homem consubstanciada no pensamento do além-do-homem.

Nosso objetivo, neste trabalho, é mostrar que o pensamento nietzscheano da suprema afirmação do mundo e da vida só pode ganhar pleno sentido caso o niilismo seja levado às suas últimas conseqüências com a radicalização do niilismo na idéia do eterno retorno do mesmo e a superação dessa idéia na sua aceitação incondicional, ou seja, no *amor-fati* caracterizado como auto-redenção do homem, tal como empreendido pelo projeto de transvaloração dos valores. A partir de um levantamento das condições histórico-culturais que tornaram possível o surgimento do niilismo moderno, Nietzsche identifica no socratismo-platonismo uma primeira versão do movimento niilista, cujos desdobramentos alcançaram a moral do cristianismo e a cultura moderna, caracterizando-se como lógica imanente a um processo de negatividade que aspira à conservação de um tipo de homem no qual toda força do espírito é empregada em benefício de um ideal ultramundano.

Constatando a hegemonia de um tipo de homem forjado nos interstícios do movimento niilista e entendendo a história da formação e ascensão desse movimento como devir, Nietzsche postula a necessidade da superação dos valores que presidem à lógica interna desse movimento de negatividade e projeta o aparecimento de um novo tipo de homem, o além-do-homem (cf. *Za/ZA*, I, Prólogo de Zaratustra), capaz de suportar a vida em

suas condições mais adversas, um tipo criador que se configuraria como tipo superior de homem para além das versões pretendidas pelo platonismo (o homem teórico), pelo cristianismo (o homem ressentido) e pela metafísica moderna (o sujeito). Será preciso mostrar em que medida o tipo criador responderia a uma exigência posta pelo pensamento de Nietzsche sobre o niilismo, qual seja, a exigência de que o niilismo, por se tratar de um movimento de negatividade que coloca “vida contra vida” (*GM/GM*, III, § 11), possa ser superado na suprema afirmação do mundo.

Esta tese se divide em três capítulos. No primeiro capítulo, pretendemos mostrar a importância da articulação entre socratismo-platonismo e cristianismo como dois momentos significativos da gênese do movimento niilista. Considerando o fato de que o niilismo constitui um fenômeno próprio da modernidade, nosso intento é acompanhar a crítica feita por Nietzsche ao socratismo-platonismo como primeira abertura para a lógica da negatividade e a permanência dos traços da moral e da metafísica platônico-cristã nos ideais do homem moderno. Trata-se de mostrar em que medida o socratismo-platonismo constitui, para Nietzsche, o solo a partir do qual a moral moderna gerou todos os seus “ídolos” e forjou todas as suas crenças. Nesse sentido, mais que um fenômeno propriamente moderno, o niilismo se caracteriza no pensamento de Nietzsche como movimento histórico-cultural cujo destino, desde Sócrates e Platão, está cravado na alma do homem ocidental e que é preciso liberar para novas conquistas de si. Considerar o platonismo como “origem” do niilismo moderno é reconhecê-lo como solo originário a partir do qual os valores niilistas conquistaram completo domínio no terreno da moral e corromperam a consciência do

“animal de rapina ‘homem’” reduzindo-o “a um animal manso e civilizado” (*GM/GM*, II, § 11). Neste primeiro capítulo, a tentativa de responder a uma questão colocada por Nietzsche num fragmento póstumo da década de 1880: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos hóspedes?”, será feita a partir das considerações sobre o projeto metafísico-moral da filosofia platônica expostas inicialmente em *O Nascimento da Tragédia* (1872) e retomadas nos textos da última fase do pensamento de Nietzsche, principalmente em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), nos quais ele refaz sua crítica do platonismo na perspectiva da genealogia dos valores morais.

No segundo capítulo, tratar-se-á de contrapor a idéia nietzscheana de transvaloração dos valores aos ideais socrático-platônico-cristãos de conservação dos valores considerados como absolutos, com o intuito de mostrar em que medida, pelo projeto de transvaloração, Nietzsche começa uma radicalização da experiência niilista com o acontecimento da morte de Deus e com a destruição do que restara da crença no “velho deus”, ou seja, a idéia de *sujeito*. A intenção é mostrar que o niilismo da morte de Deus diz respeito a um acontecimento de dimensões catastróficas para o homem moderno, pois representa a completa ausência de sentido, mas que à sua sombra permanece um resquício transcendente do qual o homem não foi capaz de se desvincular e que garante, na ausência do valor supremo, os fins prometidos pela moral cristã: a verdade, a finalidade do mundo e o sentido da vida num *arrière monde*. Nossa hipótese de leitura é de que somente com a “tensão do espírito”, com “a luta contra Platão, ou para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-elesiástica de milênios

– pois cristianismo é platonismo para o povo” (*JGB/BM*, Prólogo), tensão esta provocada pela ausência do valor supremo do homem, Deus, e pela derrocada do “sujeito”, último motivo de esperança do homem num além-mundo, é possível encaminhar o homem a uma suprema afirmação do mundo e da vida como efetivação do projeto de transvaloração dos valores.

No terceiro capítulo, procuraremos mostrar de que modo o pensamento de Nietzsche sobre a superação do niilismo só ganha pleno sentido com a idéia de redenção, da qual a consequência positiva a ser extraída seria uma *nova consideração do mundo e de si mesmo*. Para tanto, esboçaremos os experimentos de Nietzsche com a idéia do eterno retorno por se tratar de uma das formas de radicalizar o niilismo na medida em que é tomada, num primeiro momento, como a experiência mais terrível do mundo, como o peso mais pesado. Numa primeira apresentação dessa idéia em *A Gaia Ciência* (1880), Nietzsche recorre ao expediente do abismo para levantar a hipótese de que o mundo, desprovido de toda determinação transcendente, possa fluir eternamente segundo a lógica da circularidade. Esse primeiro movimento da radicalização do niilismo colocaria o homem moderno diante da necessidade de uma decisão: ou aceitar o mundo e a vida sem qualquer finalidade, ou resignar-se com a eterna repetição dos acontecimentos. No entanto, um segundo momento dessa radicalização do niilismo, que contemplaria o projeto de transvaloração dos valores, está exposto na concepção segundo a qual somente com a aceitação incondicional do mundo e da vida eternamente retornando seria possível ao homem constituir uma *nova imagem do mundo*, de si mesmo e da vida, contemplando aquilo que Nietzsche chama de

aceitação trágica. Nisto consiste, a nosso ver, o projeto redentor da filosofia de Nietzsche.

CAPÍTULO 1

HERKUNFT DO NIILISMO

1 – NIILISMO E TRAGÉDIA.

À concepção nietzscheana do mundo está intimamente ligada a sua concepção da arte trágica dos gregos. Sua leitura estética dos gregos é um dos caminhos que se pode tomar para fazer aparecer sua crítica à moral socrático-platônica responsável, naquele primeiro momento, pela racionalização da arte e decadência da tragédia. Mesmo considerando que a crítica nietzscheana dos valores morais só é elaborada na terceira fase de sua obra, não se pode negligenciar o fato de que a crítica do platonismo realizada na sua primeira obra publicada e nos textos contemporâneos a ela fornece alguns indicativos do sentido “moral” da recusa platônica da arte trágica. É mais precisamente a partir da noção do *trágico*¹⁵, noção segundo a qual deve haver uma aceitação da vida sem nenhum recurso a qualquer transcendência que conduza os homens a ultramundos, que se pode traçar o movimento descontínuo do pensamento nietzscheano que toma essa noção como ponto de partida de sua inversão do platonismo e como oposição a tudo

¹⁵ Levando em consideração os estudos de Nietzsche sobre as tragédias e a cultura grega em geral, pode-se dizer que o filósofo constrói sua noção do trágico com base em seus estudos de filologia clássica e sob a forte influência de seu professor Ritschl, da metafísica da arte de Schopenhauer e de todo movimento romântico, principalmente de Schiller. Não se trata aqui, porém, de investigar o peso das influências obtidas pelo jovem Nietzsche, mas de tomar sua noção de trágico radicada principalmente na figura de Dionísio, para construirmos nosso argumento de que a filosofia de Nietzsche, desde *O Nascimento da Tragédia*, concebe a *redenção* como afirmação incondicional do mundo e da vida e que esse tema da redenção, na terceira fase de seu pensamento, se coloca como questão fundamental do projeto de transvalorização dos valores.

aquilo que se constituiu no seio da cultura ocidental sob os auspícios dos excessos da razão. É também a noção do trágico que permanecerá na obra de Nietzsche como referência a uma possível superação do esgotamento sustentado pelos valores decadentes desde a derrocada da visão dionisíaco-apolínea com que os gregos concebiam todo o vivente, esgotamento histórico ao qual Nietzsche chamará de *Nihilismo*. Com efeito, tal superação só poderia se efetivar e ganhar todo seu alcance com a mudança do critério adotado para estabelecer o valor da vida, qual seja, a razão socrática em contraposição à arte trágica, o homem teórico contra o homem trágico. Já em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche fornece as primeiras pistas de uma dinâmica de superação que deve acontecer em sua época a partir do elemento mais geral que se coloca como único critério cujo valor não pode ser avaliado, isto é, a vida como destino trágico, tomada como critério que dispõe das condições próprias à criação e reinvenção de si mesma.

Essa inversão posta em *O Nascimento da Tragédia* pretende, segundo entendemos, combater a concepção de que é somente a partir da razão que se pode dar conta das condições da vida nos seus interesses transcendentais. De modo não declarado, Nietzsche assume já nesse momento um novo caminho para o problema da arte na medida em que a primeira consequência que se pode tirar de sua exposição é que a arte redime sem ter que negar a vida. Nesse sentido, é preciso notar que, apesar do “cadavérico aroma de Schopenhauer” (*EH/EH*, *O Nascimento da Tragédia*, § 1; trad. de PCS), Nietzsche concebe, nesse momento, uma metafísica da arte cuja tendência é manter a perspectiva da unidade primordial em todo o vivente distanciando-se *ipso facto* de dicotomias tais como Essência e

Aparência, Coisa em si e Fenômeno, Vontade e Representação¹⁶ *tout court*, e contrapondo-se ao privilégio da razão na determinação das condições de avaliação da vida. À eliminação dessa idéia segue-se a pretensão de Nietzsche a um retorno das condições vividas pelos gregos da época trágica em que o caráter fundamental de todo acontecer não está ancorado na razão, mas, ao contrário, na vida enquanto *potência* capaz de oscilar da negação à afirmação, do fundo obscuro regido por Dionísio ao plano de superfície recortado e ordenado pelo *principium individuationis* regido por Apolo (cf. *GT/NT*, § 1).

Segundo Nietzsche, à condição humana dos gregos está vinculada diretamente a arte trágica em que vida e arte não se excluem, mas, ao contrário, se equilibram e se conflitam constantemente. A tragédia como princípio de criação de um *modus* de vida; a vida como lugar de criação, execução, assimilação, sentimento e experiência do trágico. Toda a empolgação de Nietzsche em relação ao trágico se dá com a constatação de que antes do aparecimento da razão socrática o modo de enfrentamento da dor, do prazer e do sofrimento se dava a partir de uma aceitação incondicional

¹⁶ Vários trabalhos já realizaram um exaustivo estudo sobre a influência da filosofia de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche, influência que mantém, na metafísica da arte de Nietzsche, o jogo de oposição ente o apolíneo e o dionisíaco. Nossa consideração é que, operando com uma linguagem schopenhaueriana em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche não concebe a unidade primordial como coisa em si cujo acesso somente poderia se dar numa negação da vontade. A dicotomia Vontade e Representação, se ela está presente no texto de Nietzsche, é meramente como fenômeno estético e não como problema do “conhecimento” ou como questão moral, como o é para Kant e Schopenhauer. A esse respeito, Anna Hartmann comenta: “Assim como a tese da justificação estética da existência cria as condições para a dissolução da ontologia, o conceito de Uno-primordial, descrito como uma força ao mesmo tempo não-figurativa e criadora de imagens, forma a base para a crítica à metafísica da vontade de Schopenhauer” (CAVALCANTI, Anna H. *Símbolos e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 288). De acordo com a intérprete, de modo mais claro nos fragmentos póstumos da época do que no texto de *O Nascimento da Tragédia*, “Nietzsche diferencia sua concepção de vontade em relação à metafísica de Schopenhauer, aproximando a vontade do domínio das representações” (Idem, p. 144).

da vida com tudo o que nela havia de horrível. O *trágico* é justamente a representação do horrível em bela aparência (cf. *GT/NT*, § 3), a dominação do ímpeto caótico da natureza mais primitiva pela figuração na beleza onírica das formas impostas a ele. O que está confiscado pela noção do trágico, segundo Nietzsche, é o valor da vida a partir das suas manifestações mais contraditórias. Desse modo, segundo Nietzsche, não é um ato do intelecto que estabelece um fim para a existência como forma de consolo, nem mesmo um princípio moral como forma de redimir o homem do sofrimento, mas a vida mesma realiza sua redenção¹⁷. A vida, no seu sentido polimorfo, dionisíaco, redime a si mesma como um ato de criação:

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência (*Schein*), pela *redenção através da aparência (zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde)*, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente (*Wahrhaft-Seiende*) e Uno-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção (*Erlösung*), também da visão extasiante, da aparência prazerosa (...) (*GT/NT*, § 4; trad. de JG).

O que existe, segundo essa compreensão, é apenas a completa imanência do Uno-primordial¹⁸ manifestando-se num jogo em que o fenômeno

¹⁷ No decorrer da nossa pesquisa, procuraremos mostrar que o tema da redenção se constitui como aspecto de suma importância na filosofia de Nietzsche, principalmente como signo mais maduro do seu projeto de transvaloração dos valores. Neste primeiro capítulo, entretanto, pretendemos apenas seguir algumas pistas do que mais tarde se consolidará no pensamento do filósofo como “filosofia da afirmação”.

¹⁸ É importante notar a diferença entre os termos utilizados por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, tais como *Ur-Eine*, *Wille*, *Urwille*, como sugere BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no jovem Nietzsche*. São Paulo:

vida aparece marcado pela completa ausência de sentido e finalidade em si mesmo, necessitando, com isso, configurar-se, no interior do jogo, em sentido imanente. A configuração apolíneo-dionisíaca não responde a uma exigência transcendente e não conduz o homem para um além-mundo. O efeito mais imediato dessa configuração não é senão uma bela imagem do mundo passível de ser assumida, a partir dessa configuração, como puro êxtase e que é como que justificada na criação artística que mantém, na tragédia, os elementos fundamentais do fenômeno *vida*.

Resolver as contradições impostas pela dinâmica da vida só é possível, nesse momento, como justificção estética em que não há correção da existência, mas transfiguração, ordenação e domínio do ímpeto dionisíaco pela representação apolínea. O *amor fati* dos gregos era tão somente sintoma de um princípio sob o qual eles consideravam a existência: o jogo da eterna criação no interior do devir, correlato a dois instintos fundamentais da criação artística. O jogo de luz e sombra, característico da tragédia, o ciclo de vida e

Annablume, 2003, pp. 29-32. Segundo Benchimol, “em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche atribui o status ontológico da *coisa-em-si* e origem de todo o mundo fenomenal ao *Uno-primordial* (*das Ur-Eine*) o qual, por isso mesmo, desempenha na obra um papel semelhante ao da *Vontade* em Schopenhauer”. Contudo, que o *Ur-Eine* desempenhe um papel semelhante ao da *Vontade*, isso não significa que se possa “identificar simplesmente o *Uno-primordial* à *Vontade*”. Ainda segundo este intérprete, “com a tese do *Uno-primordial* Nietzsche tentou inclusive dar solução a alguns problemas apresentados pela doutrina schopenhaueriana da *Vontade* como *coisa-em-si*”. Para diferenciar o *Uno-primordial* da *Vontade* e aproximá-lo do conceito de *vida* presente na obra de 1872, o intérprete assevera: “A rigor o *Uno-primordial* não seria propriamente a *vida* mas o *uno vivente* (*das Eine Lebendig*). (...) O *Uno-primordial* como *uno vivente* representa a totalidade da força vital da natureza concebida como único ser vivo não individualizado”. Essa diferenciação parece ser importante para uma consideração do conceito de *vida* no interior das obras posteriores de Nietzsche enquanto *Vontade* de Poder. Se é importante considerar a “unidade” de todo o vivente como totalidade de força vital da natureza, como analisa Benchimol, então se pode relacioná-la com a idéia de que a vida, como é concebida por Nietzsche nos últimos escritos, sendo apenas “um caso particular da vontade de poder” (cf. *Fragmentos Póstumos*, XIII, 14 (121), da Primavera de 1888), não só supera a dicotomia ainda presente em *O Nascimento da Tragédia*, mas colabora na formulação do pensamento nietzscheano de que “esse mundo é a vontade de poder e nada além disso” (cf. *Fragmentos Póstumos* XI, 38 (12) de Junho/Julho de 1885), ou seja, somente a partir da dinâmica da vontade de poder devem ser concebidos todos os entes da natureza em sua unidade vital indissociável.

morte acontecendo constantemente às vistas do homem grego, a eterna repetição do ciclo envolvendo ser e não-ser caracteriza tudo o que constitui matéria para a produção de sentido. O conflito essencial do Uno e do Múltiplo (cf. *GT/NT*, § 1), se faz presente na vida do homem grego e provoca uma tensão capaz de forçá-lo a encontrar uma saída para o sofrimento que considera assustador. Diante de um plano de determinação ordenador dos indivíduos em que a vida encontra seu momento de *consciência da aparência* (cf. *GT/NT*, § 4), os gregos são levados a promover um estatuto permanente para essa consciência na medida em que o seu aparecimento não anula o outro plano que está sob o princípio ordenador dos indivíduos, mas, ao contrário, apenas o dissimula na criação da bela aparência.

O que está no cerne da questão sobre o trágico não é senão a busca de um equilíbrio possível entre os dois instintos fundamentais que mantêm uma aparente dicotomia suprimida na concepção de que nas forças inconscientes, no “desmedido” que “revelava-se como a verdade, a contradição” (*GT/NT*, § 4; trad. de JG), no plano de indeterminação da vontade desarrazoada já estão dispostas as condições de toda determinação. Trata-se, com efeito, não de oposição, mas de co-pertencimento à unidade primordial de que faz parte todo vivente; e, mais ainda, de um equilíbrio entre duas tendências artísticas fundamentais cuja unidade não destitui, em nenhum momento, a tensão característica de sua manifestação. Em meio às belas formas, ao sonho que se reveste em plástica, aparece o disforme, o caótico, toda dor e todo sofrimento estão aí representados na figura de Dionísio. Apolo é a divindade do sonho, símbolo e inspirador da arte plástica dos gregos; ele é a divindade da medida, da harmonia, o princípio de

individuação que mantém os indivíduos na contemplação do mundo figurativo através da consciência. Dionísio, o fundo escuro e abismal do mundo das belas formas, coloca o homem diante de uma situação perigosa: o pessimismo, a tendência a recusar a vida em função do caráter de repetição do fundo caótico que preside à lógica da vida em seu conjunto. Por sua natureza caótica, Dionísio é a própria desmesura; é o *fundamento* do mundo representado, que recolhe em si toda individuação que se representa no mundo como efetividade.

Tomando Apolo e Dionísio¹⁹ como dois pólos de sustentação da condição humana dos gregos da época trágica, Nietzsche admitirá que ambos os deuses, mesmo se de naturezas diferentes, estão implicados um no outro. Tal concepção se deve ao fato de que aquilo que está em jogo na assimilação de um pelo outro é o problema da unidade primordial que deve ser posta em meio a dois modos distintos de manifestação da vida. Trata-se, neste ponto, de uma luta pela conservação da vida que se dá na forma de uma exposição do seu lado mais horrível pela criação de um plano de determinidade em que ela possa “atuar”. Nesse sentido, não se poderia falar em conservação senão como meio de escapar do sofrimento de modo afirmativo, como artifício e estratégia no jogo das configurações artísticas próprias da vida. Na vida já se encontram, segundo Nietzsche, os elementos de sua própria criação enquanto

¹⁹ As primeiras considerações acerca de Apolo e Dionísio deixam transparecer uma possível antítese entre as duas divindades de maior expressão da tragédia, segundo Nietzsche. No entanto, ao contrapor a arte trágica ao racionalismo socrático, Nietzsche apontará Sócrates como antítese de Dionísio, a arte racional e a arte trágica como que marcando uma diferença fundamental na consideração do mundo. Entretanto, em um fragmento da década de 1880, Nietzsche indicará a verdadeira oposição e antítese fundamental de Dionísio: “Dionísio contra o ‘crucificado’: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio, – é só que ele tem um outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofredor, o ‘crucificado como inocente’, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação” (*Fragmentos Póstumos* XIII, 14 (89) de Fevereiro de 1888; trad. de RRTF).

condições de justificação ou manutenção da unidade que preside à lógica imanente de todo vivente. Esta unidade, portanto, só alcança sua máxima realização no contínuo jogo de luz e sombra que envolve o apolíneo e o dionisíaco.

Com efeito, a forma encontrada, num primeiro instante, para a aceitação daquele lado da existência considerado escuro, insuportável, foi a criação de uma bela aparência desse aspecto ameaçador. Apolo é a disposição formal do informe; é a ordenação do caos (cf. *GT/NT*, § 4); o sonho plástico de um estado tenebroso e embriagado. A possibilidade de Dionísio é Apolo. Dionísio, por sua vez, é o aspecto redentor de Apolo, aquele que devolve toda individuação ao seu plano mais originário, a justificação do mundo que se realiza numa profunda intensificação da existência sustentada pela experiência dos instintos mais fundamentais. Desse ponto de vista, a justificação não quer significar *redenção* no sentido de recuperação de um estado de imperfeição, mas, ao contrário, quer significar a experiência do mundo assustador sob a óptica das condições que ele apresenta, inclusive do sofrimento. Nesse sentido, o êxtase é o que caracteriza melhor esse caráter redentor da tragédia porque reconduz o homem à dinâmica da natureza em conformidade com os instintos mais primitivos, sem, contudo, lançá-lo num pessimismo ou numa negação da vida.

Seguindo a esteira de Schopenhauer²⁰, Nietzsche admite que o mundo seja constituído por um princípio fundamental que permanece irreconhecível, mas que comporta a possibilidade de ser experimentado através do fenômeno da arte trágica. Entretanto, diferentemente do seu mestre, Nietzsche concebe a unidade primordial (*das Ur-Eine*) não como o “em-si” do mundo representado, a vontade una e autodiscordante que repõe incessantemente seus objetos no plano da representação, mas como plano de indeterminação cujo sentido maior é a plurivocidade de sua manifestação nas diversas configurações artísticas. Se Nietzsche pode usar uma linguagem schopenhaueriana, ele o faz na medida em que se trata aí de uma forte influência exercida pelo filósofo da vontade. Se a vontade permanece como pano de fundo da abordagem nietzscheana sobre a arte grega é porque Nietzsche reconhece na figura do dionisíaco o caráter volitivo que impera na ordem da natureza e traça as configurações que constituem o sentido do trágico.

Para o mundo aparente existe um fundo original, o Uno primordial, com o qual os homens se reconciliam, inevitavelmente, passando do sonho à

²⁰ Apesar da diferença nas considerações sobre o trágico, a influência de Schopenhauer na primeira fase do pensamento de Nietzsche é bastante acentuada. A partir da obra de Schopenhauer, onde o mundo é tido como representação cujo fundamento é a vontade una e irracional, Nietzsche estabelece as condições de análise da tragédia através de Apolo, a divindade da ordem, da razão, da representação; e Dionísio, a divindade estrangeira, desconhecida, una, irracional, o ímpeto cego e autodiscordante, a vontade. Acompanhando a interpretação de Rosa Maria Dias, esta entende que tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche “a vontade é caos, contradição e dor, mas, enquanto para Schopenhauer a arte se apresenta como uma negação da vontade, opera uma espécie de redenção, uma fuga da voracidade do querer viver, para Nietzsche a própria vontade é artista, é nela que se dá a redenção, é a vontade mesma que se redime na aparência” (DIAS, R. M., “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*”. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 3, 2007, p. 07-21. De acordo com o próprio Nietzsche, somente a partir de 1876, com *Humano, Demasiado Humano*, quando passa a ter uma “linguagem própria”, afasta-se do seu mestre Schopenhauer e abandona a influência do seu pensamento: “Humano, demasiado humano é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza. A ela não pertence o idealismo”, *EH/EH*, *Humano Demasiado Humano*, § 1. Cf. ainda ANDLER, C., op. cit., vol. I, pp. 78-104.

realidade. Por isso Nietzsche reconhecerá a imbricação entre Dionísio e Apolo, suprimindo, assim, a antítese inicial e indicando uma luta “incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (*GT/NT*, § 1; trad. de JG). A vida e a morte não formam, nessa concepção, duas instâncias separadas uma da outra. O sonho e a realidade, o prazer de existir e ter que suportar a vida na sua dimensão do sofrimento são os dois opostos dos quais o homem não pode escapar por se constituírem como dois momentos de uma mesma condição vital. Sendo o princípio que suporta o mundo na sua condição mais terrível, a do sofrimento, e mantém a unidade das condições da vida, Dionísio será entendido por Nietzsche como o grande acontecimento, estado permanente que oscila entre a sobriedade e a embriaguez; o sonho e a realidade; a vida e a morte, estando Apolo implicado nele. Eis uma das características do trágico em Nietzsche ou de Dionísio como a divindade trágica *par excellence*. O trágico como aceitação do desconhecido aterrorizante; aceitação da morte, da fúria dos instintos como constitutivos da vida. É certo que não se trata, na óptica de Nietzsche, de uma aceitação fácil e cômoda. Trata-se, ao contrário, de uma necessidade de sobrevivência que coloca o homem diante de duas possibilidades: aceitar incondicionalmente a vida com tudo o que ela tem de mais horrível ou resignar-se com a condição efêmera de todo acontecer, impedindo a liberação da força criadora. Essa primeira opção, entretanto, não retira a *possibilidade de negação da vida*. Tratando-se de decisão a favor de um tipo de vida, é preciso notar que o que está na base dessa opção é tão somente um tipo de pessimismo, a possibilidade, em última instância, de negação da vida que carece, por isso, de uma contínua superação do pessimismo numa existência trágica. Como se

trata de um jogo de oposição, de uma luta contínua pela sobrevivência, há sempre a possibilidade de perda de força na economia dos instintos vitais, de cansaço e esgotamento por parte do indivíduo. Quanto à segunda opção, é a que permanecerá como instinto dominante no racionalismo socrático na medida em que, segundo Nietzsche, todo esforço será de condenação do caráter deveniente do mundo e de instauração de um *arrière-monde* como consequência da resignação, como forma de vingança contra os fortes.

Segundo o próprio Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* fornece uma interpretação da arte trágica grega em que Dionísio é apresentado como a divindade que realiza para o homem grego a plena justificação da existência. É nele que se podem conceber a redenção do sofrimento e a liberação do sentido afirmativo da existência, uma vez que ele representa o princípio para o qual tudo retorna incessantemente. Essa obra apresenta ainda, pela primeira vez, Sócrates como inaugurador de um contramovimento no interior da tragédia:

As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” *contra* instinto. A “racionalidade” a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! – profundo e hostil silêncio sobre o cristianismo em todo o livro. Ele não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores *estéticos* – os únicos valores que o *Nascimento da Tragédia* reconhece: o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite da *afirmação*. Em um momento se alude aos sacerdotes cristãos como uma “pérfida

espécie de anões”, de “seres subterrâneos” (*EH/EH*, *O Nascimento da Tragédia*, § 1; trad. de PCS).

A partir dos estudos da Antiguidade Clássica²¹, especialmente da cultura grega, Nietzsche percebera que somente um aspecto da tragédia, o apolíneo, havia sido destacado pela filologia²² e pela história da cultura. Pretendendo fazer aparecer o outro aspecto fundamental, o dionisíaco, esse trabalho sobre as condições de surgimento da arte trágica entre os gregos, em *O Nascimento da Tragédia*, era uma tentativa de interpretá-la mostrando como os gregos, “aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento” (*GT/NT*, § 3; trad. de JG), foram capazes de produzir algo que os livrasse de um pessimismo que os levaria a uma paralisação dos instintos de criação. O ponto aqui em questão é que se há um pessimismo nos gregos da época trágica, esse pessimismo não os conduz a uma resignação e interiorização do sofrimento. Ao contrário, Nietzsche indica, em *Tentativa de Autocrítica* (1888), uma espécie de “pessimismo da força”, um tipo de suscetibilidade diante das condições do devir que não se sobrepõe ao instinto de criação, que libera a consciência do sofrimento para novas realizações:

Advinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência. Será o pessimismo

²¹ Cf. ANDLER, C., op. cit., vol. II, pp. 155-64; 275-337; vol. III, pp. 77-105; 330-8; 346-64.

²² Roberto Machado destacou toda a controvérsia envolvendo os filólogos acerca do conteúdo de *O Nascimento da Tragédia*, principalmente a crítica de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff. De acordo com Roberto Machado, uma das principais questões envolvendo essa polêmica era justamente “a associação de Apolo e Dionísio na tragédia” (MACHADO, R., *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 24).

necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força? (*GT/NT*, Tentativa de autocrítica, § 1; trad. de JG).

O antídoto encontrado pelos gregos para escaparem a uma vontade de negar a existência que tanto os amedrontava foi a arte trágica, a aproximação entre o apolíneo e o dionisíaco²³. A interpretação nietzscheana pretende mostrar que a arte apolínea da beleza surge por uma necessidade vital, não por uma necessidade do “belo-em-si”: “O grego conheceu os temores e horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (*GT/NT*, § 3; trad. de JG). A beleza apolínea não é essência, mas ilusão, criação artística, aparência (*Schein*). Somente uma

²³ De um ponto de vista mais geral, essa aproximação representa a unidade indissociável do homem com o mundo e expressa a abertura necessária para se pensar, a partir dos desdobramentos feitos na terceira fase do pensamento de Nietzsche, as noções de vontade de poder e eterno retorno do mesmo como explicações contrapostas aos anseios do socratismo-platonismo consumados, por sua vez, na moral cristã. Desse ponto de vista, a retomada do conceito de dionisíaco na terceira fase de seu pensamento implica o aparecimento do projeto de transvaloração dos valores por meio do qual Nietzsche pretende levar a negação até a sua extrema oposição, a suprema afirmação do mundo e da vida, a partir da idéia de que tudo retorna eternamente num espetacular jogo de oposição característico do devir. De um ponto de vista mais específico, a reconciliação entre Apolo e Dionísio representa a impossibilidade do transcendente. Dionísio não é a divindade forjada a partir da crença num ideal transcendente, mas o ímpeto que mantém os homens apegados à existência. Nesse sentido, a figura de Dionísio só pode se referir ao mundo na medida em que ela representa o princípio de repetição de toda a efetividade, e ao homem na medida em que representa a necessidade de liberação da força criadora que redime o homem do sofrimento sem macular sua consciência com os aparatos da resignação. Desse modo, a experiência do trágico indica uma contemplação do horrível da existência e sua aceitação incondicional como necessidade de *manter-se* na vida de modo afirmativo.

grande necessidade de subjugar os terrores da existência é que fez com que os gregos criassem a bela aparência. O que há nessa criação do apolíneo é uma intensificação, uma explosão de criatividade responsável por tornar os gregos seres tipicamente fortes e conscientes de seu poder de criar condições afirmativas de existência.

Certos de que não podem fugir o tempo todo desse destino terrível, os gregos têm de criar uma ilusão para escapar do sofrimento. Dionísio, divindade estrangeira, será então aceito e celebrado ao lado da divindade da beleza. Pela primeira vez, Apolo e Dionísio serão festejados lado a lado (cf. *GT/NT*, § 4), a medida e a desmesura serão experimentadas na arte trágica. Segundo Nietzsche, um dos traços distintivos da grandeza dos gregos é que foram capazes de escapar do perigo do pessimismo da fraqueza, intensificando a existência na aproximação entre o apolíneo e o dionisíaco, na reconciliação entre ambos. O que impressionou Nietzsche foi a capacidade que os gregos tiveram de criar um mundo aparente, ilusório, como condição para continuar vivendo. Dito de outra forma, a tragédia grega expressa uma vitória da vida que quer se afirmar, das forças que querem se expandir positivamente e sem restrições. O trágico, nesse sentido, pode ser tomado como indício daquilo que Nietzsche denominará, mais tarde, de aceitação da vida em sua plenitude ou *amor fati*: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu destino” (*FW/GC*, § 276; trad. de PCS).

Quando Nietzsche anuncia uma aliança entre o apolíneo e o dionisíaco na arte trágica, está certamente apontando dois momentos

importantes: o da conciliação fundamental, Apolo e Dionísio, e a resolução de um problema, o do sofrimento entre os gregos. Não são esses momentos que estão no fundo da questão do sentido da vida do homem e sua preocupação com a finalidade do mundo? Em suma, o que está na base de toda problemática apontada pelo pensamento do niilismo? Ora, não é essa mesma preocupação que se encontra nos textos da terceira fase do pensamento de Nietzsche, a saber, sua preocupação com o problema do “sentido” da vida e do mundo? Não se trata de um mesmo *problema* colocado ulteriormente não mais do ponto de vista de uma metafísica da arte, mas do ponto de vista da vida entendida como vontade de poder? O nosso propósito até aqui foi o de mostrar em que medida *O Nascimento da Tragédia* oferece já alguns elementos para considerar que a intuição nietzscheana da escalada do niilismo encontrará precisamente no oposto da tragédia, no socratismo-platonismo, os seus primeiros passos sobre a terra. Essas primeiras considerações nos serviram para levantar a suspeita de que a resposta à pergunta feita por Nietzsche sobre a origem do niilismo pode muito bem ser remetida ao conflito entre a arte trágica e o ideal de verdade do platonismo.

Numa anotação póstuma do outono de 1885/86, Nietzsche perguntará: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (*Fragmentos Póstumos* XII, 13 (35) do Outono de 1885/86; trad. de RRTF). O tom da questão parece exigir a necessidade de investigação das “origens” de uma determinada interpretação moral cujos desdobramentos alcançaram a modernidade e aí se instalaram na sua mais alta potência de negatividade. A busca da “origem” (*Herkunft*) do hóspede insidioso, o niilismo, conduz o pensamento de Nietzsche para uma retomada

da história de formação (socratismo-platonismo), desenvolvimento (Cristianismo) e consumação (moral da compaixão e ideal ascético) de um projeto de formação cultural a partir do qual são produzidas todas as estratégias de domínio de um tipo de homem fraco em relação a tudo que é saudável, forte, superior (*GM/GMI*, § 12).

No entanto, nossa suspeita só pode se confirmar na medida em que as pistas fornecidas por Nietzsche na sua primeira obra publicada forem postas sob a prova de *Crepúsculo dos Ídolos* e de outros textos de maturidade. O que interessa a Nietzsche no encaminhamento das questões referentes à escalada do niilismo não é senão tornar explícito, por um lado, o fato de que a história do niilismo tem um antecedente afirmativo radicado na contornabilidade afirmativa dos gregos da época trágica frente à ausência de sentido, resultante do seu poder de criar. Por outro lado, a contornabilidade negativa empreendida pelos projetos metafísico-morais do socratismo-platonismo e do cristianismo, resultante de sua fraqueza e impotência diante do “sem sentido” constitutivo do devir, torna explícita a origem do hóspede indesejado, o niilismo, o que faz Nietzsche projetar a superação de toda negatividade e o retorno à positividade do devir. Com efeito, não se trata apenas de mostrar esquemas de valoração, mas de desmontar uma estrutura de pensamento cujo alcance celebra sua vitória, na modernidade, como moral hegemônica. O que acontece nos interstícios dessa moral vitoriosa é que ela consegue fraturar a unidade do devir transformando o mundo numa dupla configuração, a saber, o mundo verdadeiro e o mundo aparente, cuja hierarquia dá privilégio a um *arrière-monde*. O modo como os homens dessa moral superam o sofrimento está condicionado aos princípios de um tipo de

vida reativa forjados pelo “socratismo estético, cuja suprema lei é mais ou menos assim: ‘Tudo deve ser inteligível para ser belo’” (*GT/NT*, § 12; trad. de JG). O que acontece entre os gregos da época trágica, segundo Nietzsche, é algo de outra natureza. Se os instintos dionisíacos não são mais renegados, se o sofrimento é entendido e aceito como constitutivo da vida, é porque houve uma superação e, de certa forma, um domínio do ímpeto dionisíaco. A partir de então, o homem grego afastou de si o pessimismo em relação à vida, a possibilidade de negar a existência, pois ele experimentou a reconciliação na tragédia.

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico (*Bildner*), a apolínea, e a arte não-figurada (*unbildlichen*) da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (*GT/NT*, § 1; trad. de JG).

Essa questão inicial do problema do sentido da existência para os gregos da tragédia serve apenas como estratégia no encaminhamento que pretendemos dar à questão proposta. Ao se deparar com um tipo de homem capaz de criar e afirmar, através da arte, a sua existência, Nietzsche se depara também com a sua antítese, o tipo de homem a partir do qual todo

poder de criar e afirmar a vida cede lugar à conservação e à negação da vida efetiva em favor da crença num ideal. É esse deslocamento de perspectiva, operado pelo socratismo-platonismo na consideração do mundo e da vida, que Nietzsche considera, principalmente em *Crepúsculo dos Ídolos*, como sendo o solo de onde a modernidade retirou os seus valores supremos e elevou-os a um máximo de negação.

2 – SÓCRATES: O PRIMEIRO NILISTA DA EUROPA.

É também entre os gregos, mais exatamente na figura de Sócrates, que Nietzsche encontrará, pela primeira vez, os instintos de criação dando lugar aos instintos de negação da vida através de toda uma fabulação construída unicamente a partir da racionalidade. Contra o homem artista e criador aparece, segundo Nietzsche, o homem teórico, por meio de uma inversão operada por Sócrates no sentido mesmo da arte trágica. Nesta consideração parece residir um ponto fundamental a partir do qual é possível considerar a fonte de procedência do movimento niilista em sua forma ainda

embrionária, mas bastante eficiente quanto aos expedientes utilizados e resultados obtidos.

Em contraposição à exuberância e à força dos gregos da tragédia, o movimento de negatividade surge como processo de dissolução engendrado pela recusa do trágico e se desenvolve até a modernidade na sua forma mais acabada de niilismo. Esse modo de vida dos gregos da época trágica permanecerá, no pensamento de Nietzsche, como símbolo da grandeza e força humanas que devem retornar como forma de redimir o homem do grande cansaço de uma longa trajetória existencial dominada por valores niilistas, que o lançaram num completo desprezo do mundo e de si. É somente a partir de uma recusa das condições da efetividade e do modo como os gregos da época trágica consideravam a vida que o niilismo começa a surgir no registro da história do pensamento ocidental, escamoteado pela busca incondicional da verdade empreendida pela figura do homem teórico (cf. *GT/NT*, § 15).

Esse primeiro registro histórico do niilismo inscrito nas pretensões do socratismo-platonismo, segundo a genealogia nietzscheana, só ganha pleno sentido na medida em que, colocado diante das condições anteriores ao seu surgimento, ou seja, as manifestações da compreensão trágica dos gregos, nele se apresentam os mecanismos que constituem o sentido da vida para além das condições de toda efetividade e por ele se constrói um tipo de homem guiado unicamente pela razão, à qual é dado um privilégio na decisão por aquilo que tem valor “em-si” e cujo objetivo é tão somente empreender uma incansável busca da *verdade*.

É nessa dimensão de um movimento que está apenas começando e se instituindo como lugar de sustentação dos valores culturais no Ocidente que se pode apontar o niilismo como a longa história de ascensão e queda dos valores. Um dos aspectos dessa “longa história” de ascensão do movimento niilista se refere à produção do homem teórico, o homem do “ideal”, que estará intrinsecamente ligada, posteriormente, à produção do tipo “homem bom” da moral do cristianismo. É somente a partir da constatação de que o ideal ascético, expressão da vontade incondicional de verdade, não é senão uma resultante da avaliação moral do mundo e da vida que o niilismo ganha pleno sentido. Com efeito, é ao Sócrates moralista, “melhorador” (*Verbesserer*) da humanidade, que Nietzsche lança sua crítica mais refinada como meio de fazer surgir as intenções mais secretas do projeto moral desse “protótipo do otimista teórico” (*GT/NT*, § 15; trad. de JG).

De acordo com o próprio Nietzsche, ele mesmo foi o primeiro a pôr em questão o heroísmo de Sócrates e sua *sapientia* (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 1). Tal suspeita começa já nos escritos preparatórios²⁴ a *O Nascimento da Tragédia*, nos quais pretende recuperar a interpretação

²⁴ As impressões que Nietzsche tem sobre Sócrates não começam com a obra *O Nascimento da Tragédia*, publicada em 1872, mas fazem parte de estudos anteriores sobre filologia clássica. Nietzsche havia preparado antes de 1872 alguns ensaios que pretendia publicar sob o título de “*O livro do filósofo*”, em que apresentava sua visão sobre alguns aspectos da cultura grega, principalmente sobre a arte trágica. O tom provocativo que aparece em *O Nascimento da Tragédia* com relação a Sócrates é fruto de um profundo estudo em que filologia e reflexão filosófica se misturam em *O Drama musical grego, Sócrates e a tragédia* e *A visão dionisíaca do mundo*, todos de 1870. Sobre a construção dos primeiros escritos de Nietzsche, cf. CHAVES, Ernani. *Nas origens do Nascimento da tragédia*. In: NIETZSCHE, F. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

dionisiaca da arte soterrada pelo racionalismo socrático e que ele vê renascer para a Alemanha por meio da música de Richard Wagner²⁵.

Nas considerações de Nietzsche sobre a arte trágica dos gregos, Sócrates aparece como o inaugurador de uma nova exigência: A supressão do artista em função do homem teórico. Para Nietzsche, o artista, experimentando intensamente os acontecimentos, como se não considerasse uma separação entre arte e vida, procura sempre encontrar um meio afirmativo para escapar do que considera difícil de suportar. A atividade criadora desse tipo de homem revela sua força e seu sentimento em relação à existência: ele quer sempre mais continuar vivendo e, nesse sentido, dispõe todo o seu poder de criar no enfrentamento com o terrível destino que o circunda. A criação do homem trágico é intensa e sem cálculo, sem uma finalidade que vá além da sua própria existência. Isto significa dizer que não há, para o homem trágico, uma previsão lógica que condicione sua ação. Esse tipo de homem não se pergunta acerca do que deve ou não deve fazer, como deve ou não agir, em função de algo que possa condicionar sua felicidade futura num “além-mundo”.

Um traço característico desse tipo criador e que estaria na base da avaliação de Nietzsche dos tipos forte e fraco, é o *pathos de distância*²⁶. Todo

²⁵No fim do ano de 1871, no prefácio de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche escreve: “A esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida, no sentido do homem a quem, como o meu sublime precursor de luta nesta via, quero que fique dedicado este escrito” (*GT/NT*, Prefácio para Richard Wagner; trad. de JG). No entanto, a partir de 1876, quando começa a romper com as influências que lhe serviam de inspiração, afasta-se de Wagner e sobre ele irá afirmar em uma obra de 1888: “*O artista da decadence* – eis a palavra. E aqui começa a minha seriedade, estou longe de olhar passivamente, enquanto esse *décadent* nos estraga a saúde – e a música, além disso! Wagner é realmente um ser humano? Não seria antes uma doença? Ele torna doente aquilo em que toca – *ele torna a música doente* – ” (*WA/CW*, § 5; trad. de PCS).

esse esforço do homem trágico em superar as condições que considera adversas, todo o seu poder de criar outras situações de existência, tem como princípio o *pathos* de superioridade que se deixa revelar no modo afirmativo com que considera o sofrimento e suporta os terrores da existência. Nesse tipo de homem a vida cresce e ganha sentido em si mesma. O sentimento de superioridade e o distanciamento do pessimismo, da fraqueza, vêm de si mesmo, uma vez que se considera capaz de suportar a vida criando meios que a afirmem ao invés de negá-la.

O homem teórico, ao contrário, o homem socrático, segundo Nietzsche, acometido de uma incapacidade para suportar o sofrimento, vê a postulação de um fim para sua existência como meio de escapar daquilo que lhe causa um incômodo e que o faz temer diante do fato de que a vida não exime da sua *dynamis* o sofrimento (cf. *GT/NT*, § 14). Partindo dessa consideração de que o sofrimento é constitutivo da vida e não aceitando viver nessa condição, o homem teórico se coloca a tarefa de criar um desvio, um atalho que sirva de reparação à existência. A sua criação, nesse sentido, não está mais ligada a uma necessidade de intensificação e afirmação da existência, mas, ao contrário, sua criação indica um abandono da experiência trágica da vida, um redirecionamento da própria vida. A criação feita pelo homem teórico é calculável e tende a conservar a existência num estado de

²⁶ Essa noção de *pathos de distância* que aparece em relação ao nobre da tragédia será considerada, ao longo da interpretação de Nietzsche, como o traço distintivo do homem nobre e como característica fundamental da moral de senhores. Neste traço se encontra a base de valoração dos diferentes tipos nobres e é a partir dele que o nobre cria os seus valores. Mesmo considerando que o homem fraco também tenha um *pathos*, o ressentimento, como seu ato criador, como será indicado mais adiante, a diferença está em que o *pathos* do homem nobre tem como princípio uma consciência livre do ressentimento e uma vontade de poder afirmativa. Segundo Nietzsche, “o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (*GM/GM I*, § 10; trad. de PCS).

felicidade antecipado por uma interiorização daquilo que considera a vida feliz no futuro.

Esse tipo de homem cria para si uma meta, um fim a ser alcançado que garanta seu estado perpétuo de felicidade com o qual ele acredita transcender os limites da efetividade. A sua criação não se iguala à do homem trágico por se colocar contra a intensificação da existência, postulando sua conservação. Além disso, visa um retraimento da vida em função de conceitos, de uma abstração que é fruto de sua interiorização. Há, no homem teórico, o predomínio da razão em detrimento da plasticidade dos instintos que predominava no homem trágico. Mas como poderia Sócrates ser chamado de homem teórico se os diálogos platônicos mostram que ele fora bastante devotado à sua prática e ensinava “virtudes”, modos de vida capazes de dispor os indivíduos em um estado de existência que os aproximasse daquilo que ele mesmo entendia como sendo o estado de perfeição a ser alcançado?

Sendo a virtude a condição de existência do homem bom, o discurso socrático encerra em si um *pragmatismo* difícil de ser contestado. Em Sócrates percebe-se um engajamento em favor de um tipo de ação dos indivíduos no intuito de torná-los merecedores do que há de melhor para os homens: a felicidade. Ora, as condições que se estabelecem para alcançar a felicidade estão presentes na vida cotidiana desses indivíduos e a eles cabe discernir e, por vontade própria, fazer opção por aquilo que considerarem uma vida virtuosa. Entretanto, a sugestão de Nietzsche, explicitada na terceira fase de sua obra quando retoma o problema do socratismo, principalmente em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), é de que a motivação que sustenta a intenção

socrática de tornar o homem um ser virtuoso é uma motivação moral, que, por sua vez, está imbricada em interesses metafísicos.

Tomando a dimensão da moral como terreno de onde se podem perscrutar os interesses filosóficos de Sócrates, Nietzsche aponta um elemento significativo do processo de instauração do movimento da *décadence*. Em contraposição à falta de objetivo da tragédia, Sócrates irá postular, para as ações humanas, uma finalidade na tentativa de buscar, por trás das ações, o sentido verdadeiro de ser virtuoso. A interiorização²⁷ feita pelo homem teórico é interiorização dos fins a serem perseguidos. Como instrumento que capacita o homem em sua interiorização, a razão, na sua dimensão reflexiva, o faz manter, de forma clara, a simetria existente entre o fim desejado e a ação praticada. Trata-se, segundo Nietzsche, de uma pretensão em calcular o conjunto dos fenômenos da existência, separando aqueles que são dignos de serem observados e aqueles que devem ser desprezados.

Com efeito, ao propor que os homens devem buscar a felicidade, Sócrates parece estar operando um corte numa unidade de vida construída pelos gregos da tragédia. Se com estes há falta de objetivo, isto é, a vida não se esgota num ponto desejável em que os homens se realizariam

²⁷ O que se denomina como *interiorização*, nesse primeiro momento, é a constante atividade reflexiva pretendida por Sócrates e Platão com o intuito de que os indivíduos possam conhecer verdadeiramente a finalidade da ação. Sendo que conhecer é recordar, segundo Platão, a interiorização conceitual feita pelos indivíduos seria o retorno da consciência ao seu lugar de origem. Essa atividade reflexiva em que o indivíduo re-conhece a si mesmo se liga ao processo de auto-formação ou autoconhecimento. A interiorização, nesse sentido, poderá possibilitar uma aproximação entre socratismo-platonismo e cristianismo na medida em que, com “a rebelião escrava na moral” (*GM/GM*, I, § 10), há um alargamento da consciência no animal-homem que faz dele não apenas um ser contemplativo, mas engajado em favor de um ideal de verdade. Isso pode significar um desdobramento da consciência que o homem adquire em favor da comunidade do rebanho cujos valores em que “a humanidade condensa os seus desejos supremos são *valeurs de décadence*” (*AC/AC*, § 6; trad. de AM).

definitivamente, com Sócrates há a exigência de objetivo claro não somente para a ação, mas para os fins da vida. A vida torna-se meio de reconhecimento de um outro tipo de vida superior e cuja experiência só pode ser possível por intermédio da contemplação. Parece ser essa exigência de objetivo que coloca as intenções morais como modo de preparação para a realização plena do indivíduo numa outra esfera que a da efetividade. E é nessa perspectiva que a moral socrática aparece como expressão de valores decadentes, uma vez que a vida só tem valor como ideal de vida perfeita. Nesse sentido, podem-se apontar dois aspectos que marcam uma diferença fundamental entre as pretensões de Sócrates e a tragédia. Num primeiro, há uma finalidade da ação, nos homens da tragédia, que aponta somente para o âmbito da efetividade. A ação praticada pelo homem trágico, em quaisquer circunstâncias, é sempre tomada do ponto de vista da própria ação, uma finalidade imediata, e não de uma meta para além da ação. Nesse tipo de homem a ação não é um meio, mas um fim em si mesmo.

Num segundo aspecto, a dimensão tomada pelo homem teórico coloca a ação como meio de realização de algo que está muito além da própria ação. O que deve estar claro para esse tipo de homem é que a condição de sua felicidade, sua plena realização, se condiciona ao tipo de prática que assume como forma de voltar sua existência para aquela finalidade. Não é a ação pela ação, mas a finalidade fora da ação que coloca o indivíduo no caminho de busca da verdade.

A retomada nietzscheana do problema do sentido da vida fornecido pelo socratismo, em obras da terceira fase de seu pensamento, corroboram, no sentido moral, a compreensão exposta desde o texto de 1872 e colabora

de modo significativo na compreensão daquilo que deve ser superado pelo projeto de transvaloração, isto é, os valores da *décadence*. Das várias passagens sobre Sócrates e Platão contidas em *Crepúsculo dos Ídolos*, uma chama mais atenção pelo fato de ser quase uma repetição dos termos de *O Nascimento da Tragédia*: “Reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, com instrumentos da decomposição grega, como falsos gregos, como antigregos (GD/CI, O problema de Sócrates, § 2; trad. de MAC).

Sócrates é, para Nietzsche, sintoma de uma vida que quer negar. A busca da verdade do mundo, sua realidade indissociável, significa, para Nietzsche, uma tentativa de Sócrates em curar aquilo que considera um mal-estar provocado pela cultura trágica. De fato, o problema do sentido da existência na cultura trágica é fortemente marcado pela ausência de uma causa transcendente que regulasse a idéia de uma finalidade última da ação e, concomitantemente, da arte. Escapar do lado obscuro da existência, da tendência dionisíaca presente no caráter essencial de todo vivente não significa fuga da realidade, mas, ao contrário, uma profunda experiência dessa tendência traduzida pelo princípio estético apolíneo (cf. *GT/NT*, § 3). Essa tentativa de escapar da decadência, presente também nos gregos da época trágica, se realiza numa outra dimensão no socratismo.

Enquanto em Sócrates há uma negação das condições de existência que afetam o homem no mundo do vir-a-ser, na tragédia há, como forma de “curar” o mal-estar, a afirmação inclusive das condições adversas da existência, como é o caso do sofrimento. O empreendimento socrático se expressa, diferentemente da tendência trágica, como tendência filosófica e científica na medida em que pretende buscar o fio da causalidade que deve

ligar a ação humana a uma finalidade extrínseca, inaugurando, contra a cultura trágica, uma nova cultura radicada num princípio de constituição da realidade, cuja natureza se diferencia, em todos os seus aspectos, das divindades que fornecem o sentido da vida dos homens da época trágica:

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada com instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo* (GT/NT, § 15; trad. de JG).

O primeiro exercício filosófico de Sócrates foi, segundo Nietzsche, apontar o erro da arte trágica, sua ilusão, seu lado obscuro, como sendo algo que “nunca ‘diz a verdade’” (GT/NT, § 14; trad. de JG). Não se pode confiar e dar crédito a algo que não esclarece seus fins, seus objetivos. É preciso saber do que se trata na arte para daí tirar suas conseqüências. Desse modo, a arte deve expressar seu caráter desvelador. Essa seria, na visão de Sócrates, a utilidade da arte. Desvelar aquilo que está encoberto, tirar a cortina que protege o coro dionisíaco para, enfim, mostrar ao público a sua miséria, sua embriaguez e sua música desarrazoada cujo sentido não conduz ao aspecto

mais fundamental da existência, ficando, *ipso facto*, jogado em um turbilhão de manifestações instintivas sem qualquer utilidade para a “vida”.

Na análise socrática da tragédia, segundo Nietzsche, Dionísio aparece como o herói derrotado, indigno de ser festejado como herói, uma vez que a sua condição expressa embriaguez e não há uma finalidade que justifique sua dimensão desarrazoada a não ser sua justificação pela figuração apolínea. A própria constituição da tendência dionisíaca funciona já como critério insustentável de proposição de fins objetivos. Em função de sua constituição ser representada pela música, Dionísio aparece como um perigo para a cultura racional na medida em que expressa o ímpeto de destruição pelo qual todo o vivente é inexoravelmente arrebatado e lançado ao puro esquecimento de todo acontecer do mundo figurativo apolíneo. É a partir das conseqüências provenientes da tendência dionisíaca que a moral socrática fará ver o perigo que representa, para o homem, uma vida constituída segundo o modelo da tragédia.

Segundo Nietzsche, Sócrates é um marco na história da cultura ocidental não porque trouxe a solução positiva para o que interpretou como sendo o estado de decadência do homem grego, mas porque trouxe sua ruína, seu enfraquecimento. Com Sócrates, finda o período de intensa afirmação da vida através da arte trágica e com ele se inicia um outro movimento, um outro tipo de cultura, desta feita radicada na razão, que se sustentará até a modernidade, tendo como um dos elementos fundamentais a crença num *arrière-monde* como forma de justificação do mundo aparente. É com Sócrates, “o herói dialético no drama platônico” (*GT/NT*; § 14; trad. de JG), segundo Nietzsche, que terá início o lento e agonizante processo de

décadence que se estenderá à cultura moderna na sua forma mais acabada de niilismo (cf. GD/CI O que devo aos antigos, § 2). Aqui já se pode anunciar a oposição mais fundamental assinalada por Nietzsche. Não mais o apolíneo e o dionisíaco, uma vez que um está implicado no outro, mas a oposição que terá em seus pólos opostos Dionísio e Sócrates²⁸, arte trágica e arte racional. Esta é a oposição com a qual Nietzsche vê marcado o fim da época trágica e o início da época da razão, que tem sua expressão mais exemplar na figura do homem teórico.

Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), a figura de Sócrates receberá uma atenção especial, por se tratar de um sintoma ímpar de *décadence*. É nessa obra que o autor irá expor as armas com que Sócrates enfraqueceu a cultura trágica, tornando-a racional, e procurou *melhorar* os gregos em face do que ele considerava como sendo sua realidade caótica e ilusória, o que faz dele, na perspectiva nietzscheana, um filósofo *décadent*:

Eu dei a entender o que fez com que Sócrates pudesse se tornar repulsivo: permanece tanto mais a ser esclarecido o fato de ele ter podido produzir fascínio. Por um lado, Sócrates foi o pioneiro na descoberta de um novo tipo de Agon: para o círculo nobre de Atenas, ele foi o seu primeiro mestre de armas. Ele fascinou, à medida que tocou no impulso agonístico dos helenos e que trouxe uma variante para o cerne do embate entre dos homens jovens e rapazinhos.

²⁸ Antes de anunciar o crucificado como a grande oposição a Dionísio, Nietzsche reconhece em Sócrates a primeira antítese de da divindade trágico. Essa passagem de Sócrates ao crucificado pode indicar um momento importante em que, no interior do movimento da *décadence*, há um desdobramento da moral socrático-platônica em cristianismo. Nesse sentido, percebe-se uma alteração na concepção que Nietzsche tem do dionisíaco, mas que se mantém, ao longo de sua obra, como indicação do trágico e do sim à vida, enquanto o socratismo-platonismo e o cristianismo permanecem como indicação de uma moral da negação. Sobre a mudança na concepção de Dionísio, cf. LEBRUN, Gérard, "Quem era Dioniso?", *Kriterion*, vol. XXVI, nº 74-75, 1985.

Sócrates também foi um grande erótico (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 8; trad. de MAC).

É com o seu método, a dialética (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 5), que Sócrates estabelecerá as condições de possibilidade do verdadeiro conhecimento. É por esse método que será mostrada a saída que leva para fora da caverna. Os diálogos platônicos, conduzidos por uma perspectiva dialética²⁹, colocam Sócrates no papel do inquiridor e daquele que esclarece algo que ainda não foi bem compreendido por seus interlocutores. Ora, algo importante que a dialética socrática pretende mostrar é que não é possível viver guiado por ilusões, confiando nos instintos, ou tomando partido de um conhecimento por opinião na medida em que este não conduz à verdade. Esse procedimento por meio de perguntas e respostas demonstra a Nietzsche que tudo em Sócrates “é exagerado, bufão, caricatural. Tudo é ao mesmo tempo oculto, cheio de segundas intenções” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 4). Com isso, era preciso solucionar definitivamente esse problema que sempre aparecia aos gregos, a saber, a violência dos instintos, o mito trágico como produção de uma arte cega, irracional. Tendo permitido a entrada dos instintos dionisíacos no seu mundo, o homem grego foi visto por Sócrates como *doente da alma*, o homem que age “somente por instinto” (*nur aus Instinct*) (*GT/NT*, § 13) e ignora os fins essenciais da existência, a Verdade, a Justiça, o Bem etc. Era preciso, então, curar o mal que impregnava Atenas, salvar o homem da sua ignorância em relação à vida e a si mesmo. Numa

²⁹ Cf. PLATÃO, *A República*, Livro VII, [533c – 534a], trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difel, 1965, p. 133: “O método dialético é, portanto, o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio a fim de estabelecer solidamente suas conclusões e que, verdadeiramente, retira pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira em onde jaz mergulhado e o eleva à região superior, tomando por auxiliares e ajudantes desta conversão as artes que enumeramos”.

palavra, era preciso “melhorá-lo”, torná-lo consciente de sua origem no Ser e lançar sua mais alta esperança para a realização num *além-mundo*.

Segundo Nietzsche, com essa pretensão, Sócrates inicia sua missão de tornar o homem consciente daquilo que mais é preciso conhecer: a verdade. De acordo com a análise de Nietzsche, é a esse empreendimento que serve a dialética socrática: dar uma solução para o problema da existência e, nesse sentido, levar os indivíduos a uma conciliação com algo interior que lhes seja comum, ou seja, a busca incondicional da verdade é o trabalho mais fundamental engendrado pela dialética socrática. “Dei a entender o que fez com que Sócrates exercesse fascínio: ele parecia um médico, um salvador. Faz-se ainda necessário indicar o erro que repousava em sua crença na ‘racionalidade a todo preço?’” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 11). Uma das conseqüências do método utilizado por Sócrates era levar o homem grego a uma interiorização de conceitos puros como meio de despertar o sentimento da verdade. Nesse sentido, o conhecimento de si desempenha um papel fundamental na busca da verdade na medida em que é somente a partir da tomada de consciência do poder da razão em estabelecer uma avaliação do devir que se pode projetar a necessidade de algo perene, imutável e eterno. Em contraposição à constituição de toda efetividade (*Wirklichkeit*), em que se percebe a impossibilidade de um ponto fixo, busca-se, por um artigo de crença (*Glaube*), um ser incondicionado do qual emanariam todo sentido e valor da vida (*GD/CI* A “razão” na filosofia, § 4). É em função dessa busca que o conhecimento, como conhecimento de algo perene, tem uma importância fundamental para a filosofia socrática: “penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro

conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana” (*GT/NT*, § 15; trad. de JG).

Mas, afinal, pode-se perguntar: o que há de tão perigoso nessa pretensão socrática à verdade, a ponto de Nietzsche considerá-la inauguradora de um ideal decadente? O que faz com que o racionalismo socrático seja tomado como primeiro passo do movimento niilista em direção à modernidade? De acordo com a interpretação de Nietzsche, uma repulsa à vida, um tipo de pessimismo em relação à existência apareceu em Sócrates quando este descobriu que para além deste mundo existe um outro mundo, verdadeiro e eterno, onde felicidade e sofrimento se excluem. Este é o produto final da dialética socrático-platônica: o reconhecimento da verdadeira realidade; a reconciliação do homem com a verdade originária, com o seu *ser*. Mas isso não era o bastante. Era preciso, ainda, cumprir outra função da dialética, qual seja, explicitar a oposição existente entre o que é o verdadeiro e o que é o falso; entre a essência e a aparência (cf. *GT/NT*, § 15). É a partir desse dualismo essência/aparência que Nietzsche apontará, em Sócrates, o surgimento de um tipo de vida que se expressa de modo negativo e de uma fraqueza diante da existência, tendo que inventar, como otimismo teórico, uma verdade ideal. Este seria um aspecto do socratismo apontado por Nietzsche como sintoma da *décadence*, ou seja, da formação de um tipo humano que, após descobrir ou desvelar a verdade, conjurou o mundo como erro e condenou a vida como algo a ser justificado numa outra *realidade*. O tipo de vida que surge da tendência científica do socratismo-platonismo tem o seu maior alcance na modalidade de vida contemplativa de um ideal de felicidade. Contra a unidade primordial da tragédia; contra a concepção do

devir enquanto uno-multiplicidade; contra a regência das divindades na dinâmica da vida, a tendência socrática inaugura um tipo de vida radicado na oposição ser/parecer; essência/aparência em que a prioridade é dada ao primeiro termo da oposição. Em última instância, o que há de novidade na tendência socrática, por um lado, é uma concepção filosófica regida “pelo fio condutor da causalidade” (GT/NT, § 15; trad. de JG), que Nietzsche denomina “a própria perversão da razão” (GD/CI Os quatro grandes erros, § 1; trad. de MAC), que deve expor à consciência ordinária dos homens o “sem-sentido” da existência na medida em que esta corresponde à *lógica* do devir, e, por outro, estabelecer as condições de avaliação da vida a partir da equação “Razão = Virtude = Felicidade” (GD/CI, O problema de Sócrates, § 10; trad. de MAC). Desse modo, toda avaliação feita pela tendência socrática gira em torno da oposição mundo verdadeiro/mundo aparente, ser/devir, alma/corpo, razão/instinto.

A oposição estabelecida por Sócrates em relação à dualidade dos mundos não traria nenhum prejuízo, nenhum mal em si mesmo, se não estivesse em jogo uma tentativa de hierarquização valorativa cujo destino marcará a história do Ocidente no que diz respeito à determinação da concepção de mundo veiculada pela filosofia e pela religião cristã. Por isso, Nietzsche pode reconhecer o estreito vínculo entre esses dois projetos de intenções subterrâneas: “Sócrates foi um mal-entendido. *Toda moral fundada no melhoramento, também a moral cristã foi um mal-entendido*” (GD/CI, O problema de Sócrates, § 11). O que caracteriza a oposição, no caso do socratismo, é que de um lado a essência se torna inatingível para os homens que agem “somente por instinto”. Será preciso o uso de um instrumento mais

confiável, de uma faculdade sóbria para compreender que a essência do mundo, a *idéia*, é um valor em si mesmo e que a sua condição de valor supremo deve funcionar como imperativo na ordem de valoração humana. Assim, o homem passa a ter um objetivo: conhecer a essência das coisas, o seu 'ser' verdadeiro. As considerações feitas sobre o aparecimento de uma nova modalidade de pensamento que se fundamenta na razão, "a descoberta de um novo tipo de *Agon*" (GD/CI, O problema de Sócrates, § 8), em detrimento do aspecto *trágico* com que os gregos enfrentavam os acontecimentos, revelam, mais que uma forma de pensar circunscrita ao mundo dos gregos, uma forma de vida que se consolida como projeto eficaz de formação cultural do homem ocidental. Significa dizer, a esse respeito, que o que está em jogo no projeto filosófico do socratismo-platonismo é tão somente a formação de um tipo de homem cujos anseios e expectativas, frente à existência, sejam realizados no plano de uma *metafísica*. Para a realização de tais anseios e expectativas, a condição de possibilidade se anuncia, *prima facie*, sob a forma de uma *moral*. Isto significa dizer que a perspectiva metafísica adotada pelo socratismo-platonismo tem como pano de fundo um interesse moral, isto é, quando Nietzsche afirma que "de fato, o mundo verdadeiro é um mundo aparente, à medida que não passa de uma ilusão *ótica de ordem moral*" (GD/CI A "razão" na filosofia, § 6; trad. de MAC), é justamente para mostrar que toda explicação do mundo sustentada por fundamentos metafísicos encontra sua motivação primeira num interesse moral, portanto, numa avaliação do mundo e da vida que institui uma dicotomia e a coloca, doravante, como critério de interpretação.

3- A PSICOLOGIA DO NILISMO NO SOCRATISMO-PLATONISMO.

É no terreno de uma *psicologia do nilismo* (Cf. *Fragmentos Póstumos* XIII, 11 (99) de Novembro de 1887 – Março de 1888) que Nietzsche investe todo o seu labor crítico para verificar uma nuance importante do projeto de formação cultural do socratismo-platonismo como projeto moral que se associa, visceralmente, a um projeto metafísico. A finalidade buscada e interiorizada pelo homem coloca a metafísica, ao mesmo tempo, como extensão e como princípio norteador do ideal de verdade e começa a delinear aí todo um modo *sui generis* de consideração do mundo. O que deve imperar nesta consideração é o *ser* como fundamento do devir e a felicidade a ser alcançada na contemplação do Bem supremo. Nesse sentido, a concepção de mundo que deverá permanecer como concepção hegemônica, segundo Nietzsche, até a modernidade, está marcada por uma insuportabilidade do mundo compreendido como eterno vir-a-ser e perecer, e por várias tentativas de deslocamento da esperança do homem para um além-mundo.

Acrescenta-se a esse deslocamento na concepção do mundo, as preocupações socráticas com o agir humano, ou seja, com o fim transcendente de toda ação, e com a consciência daquele que age, pois

ambos têm como princípio uma relação causal que deve assegurar uma coerência entre a ação praticada e o fim desejado³⁰. Essa preocupação socrática se coloca como contrapartida ao sentido dado à ação na época trágica. Uma vez que a ação estava vinculada à sua concepção de mundo, os gregos da época trágica não tinham necessidade de estabelecer um fim para a ação senão nela mesma. Tratando-se de um tipo de homem apto ao sofrimento e capaz de criar a partir das próprias condições da vida, a ação praticada só tem sentido na ordem dessa vida, isto é, não há aí separação entre ação praticada e fim desejado, senão na medida em que o “fim” da ação possa se referir à manutenção do equilíbrio na unidade primordial Apolo/Dionísio (cf. *GT/NT*, § 3). Dito de outro modo, o que há nessa exigência socrática da finalidade da ação é somente uma consciência já marcada, em certa medida, pela dificuldade em aceitar a vida nas condições em que ela se manifesta no vir-a-ser. Por isso, o modo como o homem socrático contorna o problema do sofrimento e da ausência de finalidade do vir-a-ser só pode se dar como ficção, como crença num ideal, como produto de um desespero frente ao devir, ficção esta necessária somente a um determinado tipo de homem (cf. *GT/NT*, § 13). Isto, porém, requer todo um procedimento contemplativo capaz de levar o homem a uma compreensão da necessidade de se conduzir no vir-a-ser segundo um imperativo moral que pergunte sobre o “para que?” (*Wozu?*) da ação de acordo com uma finalidade extrínseca.

³⁰ Essa preocupação socrática se expressa, por exemplo, na sua discussão com Trasímaco sobre a Justiça. O mais importante dessa discussão, para o filósofo, é o fato de que não se trata “de uma bagatela, mas da maneira pela qual precisamos regrar nossa vida” analisar “o modo como temos de regular a nossa vida” (PLATÃO, *A República*, Livro I, [352b – 353a], trad. cit., p. 102.), portanto, analisar o princípio regulador das nossas ações e seu sentido ulterior. Isto parece ser uma pista das preocupações morais de Sócrates, como indica Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos* (cf. GD/CI O problema de Sócrates, § 9), mas que já aparece em *O Nascimento da Tragédia* sob a forma do Sócrates *moribundo* que “tonou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega” (*GT/NT*, § 13; trad. de JG).

Toda essa investida tem como escopo principal conduzir o homem à contemplação do Bem supremo³¹.

Não sendo apenas uma questão de ordem prática e moral, a contemplação do Bem supremo passa pela necessidade de uma reflexão da razão sobre objetos reais (idéias), isto é, pelo conhecimento das coisas em sua realidade mais perfeita. Voltada naturalmente para a contemplação das idéias absolutas, a razão cumpre a tarefa de interpretar, avaliar e julgar a ordem da efetividade segundo os critérios estabelecidos pela tendência científica do socratismo-platonismo. Nesse processo de interpretação, de avaliação e julgamento está a consideração de que todas as manifestações da vida na dinâmica do vir-a-ser estão condenadas a uma perpétua geração e corrupção, cujo sentido ulterior só pode ser dado num plano oposto em que as formas puras, em função de sua perfeição, ganham valor supremo de verdade e representam o fio de causalidade que deve garantir, doravante, o sentido da vida do homem³².

As conseqüências de tal ruptura se farão notar na interpretação que o homem ocidental acabou por dar ao mundo do devir como um mundo que deve ser justificado e redimido da sua condição de imperfeição. Segundo

³¹ Cf. PLATÃO, *A República*, Livro VII, [518c – 519a], trad. cit., p. 111: “Ora, - reatei - o presente discurso mostra que cada um possui a faculdade de aprender e o órgão destinado a este uso, e que, semelhante a olhos que só pudessem voltar-se com o corpo inteiro das trevas para a luz, este órgão também deve desviar-se com a alma toda daquilo que nasce, até que se torne capaz de suportar a visão do ser e do que há de mais luminoso no ser; e é a isso que nós chamamos o bem, não é?”.

³² Cf. PLATÃO, *A República*, Livro VII, [517a - d], trad. cit., p. 109: “No que ser refere à subida à região superior e à contemplação de seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma ao lugar inteligível, não te enganarás sobre o meu pensamento, posto que também desejas conhecê-lo. Deus sabe se ele é verdadeiro. Quanto a mim, tal é minha opinião: no mundo inteligível, a idéia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, a luz e o soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e que é preciso vê-la para conduzir-se com sabedoria na vida particular e na vida pública”.

Nietzsche, o que se anuncia no projeto cultural do socratismo-platonismo é tão somente a indicação de uma interpretação capaz de desqualificar o mundo cambiante de coisas efêmeras para supervalorizar o mundo das realidades perfeitas e eternas. Nesse sentido, o projeto civilizatório do socratismo-platonismo se apresenta, aos olhos de Nietzsche, como projeto metafísico-moral.

Em relação ao programa metafísico, pode-se dizer que quando se penetra na esfera do conhecimento, depara-se com elementos que contribuem para a formação do movimento da *décadence*. O universo conceitual da filosofia socrático-platônica, que preenche o campo do conhecimento, pode ser interpretado como indicador de interesses metafísicos na medida em que é sempre um corte na efetividade que é preciso realizar para se chegar a uma *realidade* perfeita. Na acepção de Nietzsche, o programa moral do socratismo-platonismo não se separa de um sentido metafísico. Ao mesmo tempo em que há uma preocupação com a ação a ser praticada, há também uma preocupação com a causa e o sentido da ação. Uma das condições de realização do homem teórico é o “conhece-te a ti mesmo” socrático que se situa no âmbito do autocontrole. O conhecimento de si mesmo revela a possibilidade de um autocontrole ou discernimento daquilo que pode levar o homem à verdade e afastá-lo do erro. A sugestão socrática é de que, para a realização dos fins propostos pela razão, é preciso conhecer o sentido de cada ação. O homem teórico, uma vez que pretende conhecer as razões de sua ação para não cair em erro, é levado a interiorizar os conceitos, fazendo deles a sua meta, isto é, acredita que o

autoconhecimento ou a consciência que tem de si mesmo como homem “bom”, “virtuoso” e “feliz” faz dele merecedor da “verdade” e do “bem”.

Toda a problematização socrático-platônica em torno da questão de se saber “o que é o Bem?”, “o que é o Justo?”, “o que é a Verdade?”, desloca a busca de sentido para um outro plano. Considerando que no plano da efetividade tudo é determinado pelo movimento e corrupção, “o bem”, “o justo”, “o verdadeiro”, como estados de perfeição, não podem ser encontrados nele uma vez que se trata de realidades cujas naturezas são diferentes entre si. Como condição de possibilidade da moral socrática, a metafísica ganha prevalência sobre os dados da efetividade e se sobrepõe como uma forma de conhecimento que deve ser buscada como meio de chegar ao conhecimento de si e, conseqüentemente, pela prática do bem, garantir a felicidade. Esse tipo de conhecimento, esse saber teórico, é a condição que o homem tem para separar a essência da aparência, o verdadeiro do falso, a verdade do erro e, enfim, encontrar a verdadeira realidade. O que se quer dizer com isto é que o ideal de verdade da filosofia socrático-platônica produz o homem teórico a partir do momento em que os conceitos “bom”, “justo”, “virtuoso” e “feliz” são postos como estando direcionados verticalmente para o alto, ou seja, sua interiorização, apontando para um ideal a ser alcançado. Com efeito, do ponto de vista da filosofia de Sócrates, a condição exigida para se pensar esses conceitos é que sejam refletidos como aquilo que aponta para um tipo de vida melhor, mais perfeita, a que todos os homens devem desejar.

As considerações forjadas pela perspectiva socrático-platônica sobre o mundo efetivo e sobre os sentidos se repetirão na moral cristã como considerações que tendem a desvalorizar a dimensão plural da existência em

função de algo considerado melhor cognitivamente e moralmente e de valor inestimável: a sua *vontade de verdade*. Esta consideração está enraizada, em última instância, naquilo que se formou no homem ocidental e que o mesmo passou a considerar como sendo *natural*, isto é, uma vontade incondicional de verdade (cf. JGB/BM, § 2)

O ponto central que motiva a crítica de Nietzsche em relação ao projeto socrático-platônico é a confirmação de que, por um lado, na filosofia socrático-platônica, considera-se que haja uma essência e a mesma pode ser contemplada³³ pelo homem a partir do momento em que inicia um processo de autoconhecimento regido unicamente pela razão. Por outro lado, o mundo, que fora experienciado pelos predecessores de Sócrates de modo *trágico*, agora é tido como mera *aparência*, não oferecendo as condições necessárias de realização da existência. Não há, segundo Sócrates, universalidade que se possa alcançar em proposições formuladas a partir do mundo do devir. A operação feita por Sócrates pretende estabelecer que exista algo verdadeiro, de valor universal, que constitua a possibilidade de felicidade dos homens. A dimensão disso que “é” verdadeiramente e que deve ser buscado e desejado pelos homens se configura em um outro plano que se opõe ao plano da efetividade, qual seja, o plano do *ser*³⁴.

³³ PLATÃO, *A República*, Livro VII, [531d – 532d], trad. cit., p. 131: “(...) eis precisamente os efeitos do estudo das ciências que acabamos de percorrer: eleva a parte mais nobre da alma até a contemplação do mais excelente de todos os seres, assim como vimos há pouco o mais penetrante dos órgãos do corpo alçar-se à contemplação do que existe de mais luminoso no mundo material e visível”.

³⁴ Esta divisão é claramente expressa por Sócrates: “De tudo isso, como dissemos no começo, se conclui que nada existe em si e por si mesmo, e que cada coisa só devém por causa de outra, sendo preciso, pois, eliminar de toda a parte a expressão Ser, conquanto agora, como sempre, tenhamos sido forçados, por hábito e ignorância, a nos valerem dela” (PLATÃO, *Teeteto*, 156b. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 57). Utilizando-se do mesmo argumento, porém invertendo a formulação socrática, Nietzsche dirá

Ora, se esse procedimento estivesse correto quanto às suas estratégias, poder-se-ia concluir sobre este mundo aparente ou o mundo do devir que não há possibilidade de nele se determinar a existência, mas, ao contrário, esta deve ser determinada por aquilo que existe como fundamento originário de todas as coisas, que expressa sempre permanência, eternidade e perfeição. Se Sócrates está certo de haver descoberto a verdade, algo que deva ser buscado unicamente por meios racionais, é porque, até então, os gregos estavam submetidos ao acaso dos acontecimentos, ao fluxo contínuo das coisas numa perpétua indeterminação de todo acontecer e indiscernibilidade do ser. Nessa perspectiva, o mundo, entendido a partir de uma eterna recorrência de todas as coisas, é puro devir cujo fundo é somente caos, que se manifesta numa eterna contradição; e os sentidos, desprovidos do domínio da razão na construção de um mundo figurativo da bela aparência, são elementos em que não se pode confiar na ordem do conhecimento nem lhes atribuir juízos de valor afirmativos, na medida em que representam a impossibilidade de desvelamento do ser. Falta aí consciência do objetivo a ser perseguido uma vez que não são colocados os fins verdadeiros da existência, o que mantém os homens presos às variações do vir-a-ser. A tarefa empreendida pela racionalidade socrática é justamente deslocar o homem para um plano de interpretação que tem na idéia de um ser transcendente a constante motivação de busca da verdade. Com a constante lembrança de que a verdade descoberta é agora sua meta de felicidade, o homem já não cede mais espaço para a *mentira*, para a ilusão e deseja incessantemente a verdade das coisas e de si mesmo.

que é por hábito de comunicação que passamos a considerar uma palavra como uma “coisa”, como um ser (cf. WL/VM, § 1).

Ao utilizar essas artimanhas, Sócrates, segundo Nietzsche, triunfou entre os gregos e fascinou os jovens atenienses com a sua sabedoria e sua dialética (cf. *GD/CI*, O problema de Sócrates, § 5; trad. de MAC). O que Nietzsche reprovará em Sócrates, desde *O Nascimento da Tragédia*, será o fato de ele ter-se colocado perante a vida como juiz. O olhar socrático para a existência se seguia de uma desconfiança tamanha que foi preciso apontar o seu erro e, como juiz, julgar o valor da vida. Diferentemente dos gregos anteriores a ele, que haviam entendido que a vida era para ser experienciada, vivida até suas últimas conseqüências no sentido trágico, Sócrates entendeu-a inversamente como manifestação de uma sociedade desarrazoada, cujo povo ainda não estava ciente da necessidade de percorrer os caminhos seguros do conhecimento do “bem”, da “verdade” e da “justiça”. O mundo torna-se, pela interpretação socrático-platônica, injusto e sua redenção só pode vir de um mundo oposto em que as determinações expressam o sentido ulterior, se não oposto, do vir-a-ser. Concomitante a isso, permanece a necessidade de formação de um tipo de homem capaz de levar a efeito o predomínio do ser sobre o devir; da essência sobre a aparência. Tal empreendimento formador da cultura ocidental em seus primórdios traz na sua lógica a intenção em “melhorar” o homem a partir de uma fixação da idéia de *causalidade* que deve presidir à dinâmica dos acontecimentos, isto é, trata-se de mostrar a relação entre o mundo do devir o mundo do ser para, em seguida, encaminhar a esperança do homem para aquilo que considera “melhor” e de valor supremo.

É a partir da busca de um ponto fixo na ordem dos acontecimentos que se poderá transpor essa busca para um plano psicológico. Nesse sentido,

o caráter reflexivo da razão contornaria o problema da relação do homem com o sentido da existência na medida em que essa relação se daria não mais no registro da exterioridade, mas se transformaria num processo de interiorização, isto é, não mais o uno vivente, a unidade primordial concebida pela tragédia, mas a relação homem/mundo que dá prioridade ao primeiro termo na medida em que nele se encontram as condições de busca da verdade. A separação homem/mundo traz consigo a marca da autoreferência, do autoconhecimento, do *cuidado de si* que possibilitam a recordação da origem no ser e promovem um redirecionamento nos interesses do homem para com a vida. Essa separação é também estratégica para a formação do homem teórico porque distingue os âmbitos da verdade e do erro; do ser e do não-ser.

A condição fundamental para o “melhoramento” do povo grego, seu direcionamento para a verdade, segundo Sócrates, é o exercício de uma vida baseada em critérios racionais. Vê-se logo que há uma relação bastante próxima entre razão e verdade e que, se o conhecimento desta depende do caráter reflexivo daquela, a contemplação da verdade, em última instância, implica uma ação que leve em consideração ou que esteja submetida às condições impostas pela racionalidade. No modelo de interpretação socrático-platônico, em que a razão cumpre um papel fundamental de auto-reflexão e é ponto de referência para que a vida seja interpretada e avaliada segundo seu instrumento lógico (a dialética), todo o alcance positivo da existência só é conquistado com a descoberta do ser. É a partir desse instrumento de avaliação, segundo Nietzsche, que se forjam todas as condições para outra

vida, um além-mundo como necessidade de *corrigir* a existência dos seus erros e lançar a esperança do homem para uma vida ficcional.

De acordo com a sugestão de Nietzsche, o que impera nos primeiros passos do niilismo, nessa *idiosincrasia de degenerados* (GD/CI, A moral como contranatureza, § 6) que é a moral, é uma completa recusa de um tipo de *vida* que encontra na criação seu aspecto mais fundamental, em proveito de um tipo de *vida* cujo princípio é a admissão do ser, da perfeição, da forma pura, da ficção, enfim, um tipo de vida em que o elemento mais fundamental é a conservação do tipo decadente. No limite, o que está em jogo nas considerações metafísicas do socratismo-platonismo é o tratamento negativo dado ao mundo efetivo segundo suas condições de instabilidade. Segundo a teoria platônica da experiência³⁵, o fato de não se poder ter acesso ao princípio de constituição do mundo tal como ele aparece nos impossibilita alcançar um domínio sobre o mesmo e nos coloca numa direção oposta de sua verdadeira realidade. Uma vez decretada a incapacidade dos órgãos dos sentidos para conhecer, é preciso estabelecer um novo critério que leve ao verdadeiro conhecimento. É no nível da racionalidade que se dará toda a constituição do horizonte em direção ao Bem Supremo e serão confeccionados todos os instrumentos de acesso ao supra-sensível. Com esse apontamento, parece se revelar, segundo Nietzsche, uma das mais prodigiosas astúcias da razão socrático-platônica: a descoberta de um mundo verdadeiro em contraposição ao mundo que se manifesta como aparente e

³⁵ Cf., por exemplo, a explicação dada por Sócrates sobre tudo o que devém e sua relação com o movimento. (PLATÃO. *Teeteto*, 152d. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 50.

cujo aparecer não expressa *realidade* verdadeira (cf. GD/CI A “razão” na filosofia, § 5).

A dicotomia operada pelo pensamento platônico é toda ela efetuada no nível da racionalidade. Colocado entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível, o ser racional exerce um duplo movimento de reflexão capaz de hierarquizar mundo, corpo, alma, idéia, até consumir, definitivamente, o valor que cada elemento tem na ordem a que pertence. Nestes termos, é possível apontar duas ordens de coisas instituídas pela teoria platônica do conhecimento: uma que diz respeito ao devir e suas condições instáveis; outra que diz respeito ao ser e suas condições permanentes. O desfecho final desse dualismo é o problema da relação entre o plano da idéia, ou o supra-sensível, e o plano da efetividade, ou o sensível.

A inauguração da metafísica se dá então com a invenção (*Erfindung*) platônica da *idéia*. A partir da postulação de realidades fixas, cuja natureza representa o mais alto grau de objetividade e verdade, todo universo filosófico será elaborado em favor de um fim que deve ser comum aos seres racionais, qual seja, o de buscar a verdade a todo custo, alcançar o momento exemplar de contemplação do “em-si”, do ser. É em função dessa busca que o conhecimento, enquanto conhecimento de algo perene, tem uma importância fundamental para as pretensões metafísicas do socratismo-platonismo:

O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*.

(Forma mais antiga da idéia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “eu, Platão, sou a verdade”) (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula, § 1; trad. de MAC).

4- PLATONISMO E CRISTIANISMO: O NIILISMO TORNADO HISTÓRIA.

O que permite a Nietzsche estabelecer uma aproximação entre os projetos metafísico-morais do socratismo-platonismo e do cristianismo, sustentados pela *lógica do niilismo*, é o fato de que ambos, movidos por uma vontade incondicional de verdade, conseguiram edificar uma interpretação do mundo cujo sentido último se situa no âmbito do supra-sensível. O produto imediato dessa aliança está em que, com o privilégio do supra-sensível, o aprofundamento do homem na moral da *décadence* pode ter significado, de acordo com a interpretação de Nietzsche, uma estagnação do homem nos valores niilistas. Tal empresa constitui, como coroamento da moral da *décadence* iniciada em Sócrates e Platão, o ideal de verdade do cristianismo na medida em que, considerando-se a única moral capaz de realizar para o homem sua mais alta aspiração de felicidade e o arauto propagador da única divindade capaz de redimir o homem do grande cansaço de existir, a moral cristã colocou o homem numa situação de entorpecimento frente à vida

motivada pelo instinto de autoconservação, portanto, da tentativa de manutenção de um tipo que considera *melhor*. A partir do momento em que todo o sentido da existência fora lançado para um *arrière-monde* e a consciência humana dominada pelas técnicas de conservação da culpa operadas pelo sacerdote ascético (*GM/GM III*, § 19), o que surge no horizonte da modernidade é tão somente a possibilidade vigente de uma completa recusa pela transitoriedade e opção radical pelo transcendente. A partir desse ponto de vista, em que a moral do cristianismo estabelece os seus valores como absolutos, pode-se concluir que os valores dessa moral não permitem uma outra interpretação possível. Afirmando a necessidade de crença num ideal, a moral cristã tem necessariamente que negar a efetividade, cuja constituição é marcada pela transitoriedade e pela ausência de finalidade em si mesma (cf. *AC/AC*, § 3). Nesse sentido, a estagnação nos valores coloca o homem numa situação de autoconservação. Entretanto, essa pretensão de autoconservação revela apenas a possibilidade de manter acesa aquela “crença milenar, que era também a de Platão, de que Deus é a verdade, que a verdade é divina” (*FW/GC*, § 354; trad. de PCS) e que já mostra a *démarche* niilista que conduziu o homem ao esgotamento da crença num além-mundo e o fez trilhar as vias escuras dos vários signos do niilismo, a partir da morte de Deus, em todo o processo de destruição e aniquilamento.

Segundo a interpretação de Nietzsche, no fundo desse instinto dominante da moral cristã, o instinto de autoconservação, o instinto de rebanho (*GM/GM III*, § 18), o que está presente é tão somente um tipo de vontade de poder cuja expressão mais exemplar é a busca de sentido no *nada*, num além-mundo, pois segundo a fórmula de *Para a Genealogia da*

Moral “o homem preferirá ainda *querer o nada que nada querer*” (*GM/GM III*, § 28; trad. de PCS). A conseqüência imediata de uma vontade de poder³⁶ cujo elemento diferencial é a negação está em que o tipo de homem regido por ela não se dá conta de que sua existência está radicada num grande paradoxo: sua esperança de realização plena no supra-sensível é cada vez mais adiada em função do instinto de autoconservação, isto é, a afirmação da vida eterna depende, em última instância, de um empreendimento existencial marcado pela negação do mundo e da vida (cf. *GM/GM III*, § 18). É nesse sentido que o interesse que a moral cristã tem em relação ao homem, com a pretensão de melhorá-lo, expressa, segundo Nietzsche, a conservação de um tipo fraco que ela considera o “melhor” tipo de homem e que expõe como imagem prototípica do Deus fiador da felicidade no além-mundo.

A partir da constatação de que a moral cristã disseminou em todos os âmbitos da cultura seu veneno letárgico, o *ressentimento*, Nietzsche é levado a fazer uma genealogia do cristianismo para ver em que medida será possível esperar por algo novo, por um tipo de homem cuja capacidade criadora restitua à terra o seu sentido imanente e à vida sua unidade (cf. *AC/AC*, § 3). Entretanto, antes de projetar aquilo que “virá”, a genealogia nietzscheana, pretendendo reconstruir a história de formação dos valores cristãos, encontra, como sua condição de surgimento, o empreendimento niilista do socratismo-platonismo. É somente a partir da retomada do socratismo-platonismo enquanto projeto de formação cultural, cujo interesse maior aparece na construção de um mundo ficcional, numa clara oposição de valores constitutiva de sua moral e no desdobramento dessa lógica de oposição na

³⁶ No terceiro capítulo abordaremos a dinâmica da vontade de poder em consonância com o projeto de transvaloração.

moral do cristianismo, que Nietzsche parece se convencer de que a história dos valores no Ocidente foi presidida por um movimento negador do mundo e da vida em que o dístico essencial pode ser reconhecido como niilismo.

Em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche faz uma aproximação entre ambos, socratismo-platonismo e cristianismo, indicando momentos significativos de ascensão dos valores niilistas segundo uma fórmula da *décadence*: “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-elesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra” (*JGB/BM*, Prólogo; trad. de PCS). Tomando-se esta passagem de Nietzsche isoladamente, sem relacioná-la com questões que precedem a crítica à moral cristã, corre-se o risco de estancar o procedimento genealógico cuja tarefa é marcar uma passagem, um desdobramento, isto é, trata-se de apontar uma nova dimensão significativa do movimento da *décadence* cuja lógica é presidida pelo niilismo desde suas raízes. Na opinião de Nietzsche, essa nova dimensão representa o aprofundamento do homem nos valores niilistas na medida em que, com os ideais da moral cristã, há um recrudescimento dos valores superiores que se colocam *contra a vida* no mundo do devir (*GM/GM* III, § 13). Não parece tratar-se de uma simples continuidade entre socratismo-platonismo e cristianismo, mas de um desdobramento, de um paradoxal aprofundamento em uma crise no terreno da moral. Uma vez que o homem, na moral judaico-cristã, é tomado a partir de condições favoráveis à conservação de um tipo fraco em que a visão de mundo se encontra ancorada no ressentimento e na má-consciência, pois ganha cada vez mais

em “profundidade, largura e altura” (*GM/GM I*, § 6), constata-se não uma continuidade pura e simplesmente, mas uma novidade histórica e um desdobramento da *décadence*, ou seja, um deslocamento no interior do movimento niilista que sugere um aprofundamento do homem nos valores de rebanho. Tal aprofundamento é marcado, sobretudo, pela produção de um tipo de consciência que se estende coletivamente com o intuito de universalizar os meios de vida possíveis segundo os critérios da culpabilidade e do ressentimento (cf. *GM/GM III*, § 15).

Esse interesse da moral cristã se liga ao interesse da moral socrático-platônica na medida em que ambas têm como princípio a vontade de verdade, cujo encantamento ou entorpecimento e narcose se dão sob a chancela de entidades metafísicas e pela promessa de realização plena que colocam o homem no horizonte unicamente do ser.

Por uma exigência da perspectiva assumida por Nietzsche em sua crítica dos valores morais, a vontade de verdade deve ser radicalmente posta em confronto com as suas condições originárias com o intuito de desmistificar a própria verdade como algo “dado”. Sendo aspecto motivador na formação dos valores da *décadence*, a vontade incondicional de verdade, tanto no socratismo-platonismo quanto no cristianismo, pode assim ser entendida como “crença” num incondicionado, num absoluto, num transcendente. O caráter mais marcante, o traço mais vigoroso da vontade de verdade é a crença num ideal, a veneração por um ideal de vida e felicidade que, para realizar os anseios do homem, necessariamente têm de colocar as condições da efetividade sob a mais séria suspeita e depreciação. Vontade incondicional de verdade indica já um sintoma de fraqueza e incapacidade de existir em

condições adversas. Nesse sentido, desde sua origem, a vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), o que Nietzsche denomina por vezes de *veracidade* (*Wahrhaftigkeit*), opera uma mudança de sentido e um deslocamento do olhar sobre o mundo, realiza um encantamento da vontade mesma, porém transformada, enfim, em vontade de ideal, vontade de fim, de aniquilamento, vontade de nada (cf. GM/GM III, § 28).

No socratismo-platonismo a vontade de verdade se traduz em um esforço do homem por compreender sua limitação no mundo do vir-a-ser e, a partir daí, buscar incansavelmente um estado de perfeição que lhe permita ser feliz. O alcance desse estado de perfeição só se torna viável quando o indivíduo, tendo chegado ao conhecimento de si, por um processo de reflexão interior, pretende contemplar a verdadeira realidade. Com o objetivo de que todos os homens devam se direcionar para a verdadeira realidade, o socratismo-platonismo se esforça por tornar o homem “melhor”, fazendo-o tomar consciência dos valores que de acordo com essa doutrina levam à perfeição.

No cristianismo, a intenção em fazer do homem um ser “melhor” advém, como no socratismo-platonismo, de uma incansável busca pelo ser, pela eternidade e pela perfeição. Considerando a efetividade como lugar de impedimento para o conhecimento verdadeiro de si, a moral cristã lança o homem para um universo interior ao mesmo tempo em que aponta as condições precárias do mundo do vir-a-ser e produz uma *realidade imaginária* que considera a “melhor” realidade, o mundo perfeito em que se pode ser feliz. A busca por uma outra realidade como forma de justificar a existência e de *redimir* o homem de sua condição perecível é o que melhor caracteriza, na

moral do homem fraco, a vontade de verdade como traço comum desses dois aspectos do movimento da *décadence*: o socratismo-platonismo e o cristianismo (cf. *GM/GM III*, § 17).

O universo de valores que compõem a cultura moderna, formando o tipo de homem desejado pela moral do cristianismo, classifica-se, para Nietzsche, como moral de rebanho: “*Moral é hoje na Europa, moral de animal de rebanho*” (*JGB/BM*, § 202; trad. de PCS). Um dos sentidos fornecidos pela expressão “moral de rebanho” pode ser encontrado no esforço da moral cristã em converter todos os homens num mesmo tipo doente e inofensivo e na sua pretensão de que os seus valores sejam valores para todos. Nesse sentido, a questão mais relevante a ser retirada daí é a consideração de que aquilo que subjaz à ordenação moral do rebanho é uma constituição psicológica fortemente marcada pelo ressentimento e pela má-consciência, elementos facilmente assimilados pelos “fisiologicamente” debilitados (*GM/GM III*, § 16) e cuja maior expressão se dá na óptica de um tipo de vontade de poder que, para conquistar cada vez mais poder, encontra na negação seu princípio constitutivo.

É o fato de essa consciência assumir lugar predominante na formação dos valores supremos da cultura que faz com que Nietzsche suspeite de sua origem e de seus interesses morais. Constituindo-se como modelo supremo de formação do homem ocidental e aventando para si a responsabilidade de fornecer os instrumentos para a conservação do homem “bom”, o homem de rebanho, o cristianismo é caracterizado na obra de Nietzsche como a religião niilista *par excellence*. Entendida como movimento degenerescente dos valores culturais do Ocidente, a religião cristã cumpre, segundo ele, um

desdobramento significativo do movimento niilista responsável pelo enfraquecimento do homem na medida em que “O Cristianismo precisa da doença, mais ou menos como o helenismo tem necessidade de um excesso de saúde” (AC/AC, § 51; trad. de AM). Tal desdobramento se apresenta sob os auspícios da moral socrático-platônica e seu ideal de verdade pelo fato de que a tendência socrático-platônica implantou, pela primeira vez, um processo de negatividade regido pela exigência de uma vontade incondicional de verdade capaz de provocar um deslocamento na concepção de mundo dos gregos da época trágica. Desse empreendimento resultou um profundo abandono daquele fundo caótico das coisas celebrado pelos gregos na tragédia, e a conseqüente admissão de um Deus supremo, fundamento de onde emanam todas as possibilidades de interpretação e valoração humanas, enquanto promessa de redenção do homem numa outra vida.

O modo como acontece o desdobramento dos ideais da *décadence* socrático-platônica no cristianismo pode ser colocado da seguinte maneira: num primeiro momento é preciso reconhecer em ambos a presença de um *ideal* ultramundano. Tendo no ideal ascético³⁷ o seu lugar de realização e ponto de convergência de um sentido para o homem, ambos querem a felicidade, a perfeição, a verdade. Querer essas condições para si como forma de ser feliz exige um “não querer” outra coisa. Nesse sentido, a vontade de verdade na moral da *décadence*, fundando-se na negação da efetividade em função da verdadeira realidade estar posta num “além-mundo”, se

³⁷ Não é nosso intuito desenvolver aqui todas as dimensões do ideal ascético na perspectiva nietzscheana. Trata-se somente de marcar posição em relação àquilo que une socratismo-platonismo e cristianismo. No primeiro, pode-se considerar que a busca da verdade tem como fundamento uma *espiritualização* do conhecimento, uma interiorização do homem, portanto, um tipo de ideal ascético que oferece o sentido do mundo e da vida. No segundo, há a interiorização do homem pelos mecanismos da *culpa* e do *ressentimento*, através do sacerdote ascético que prepara uma espécie de recompensa idealizada no nada.

apresenta como ideal a ser alcançado através de um engajamento “contra” as condições do mundo do vir-a-ser. A vida, neste mundo, deve ser conservada para que se sobreponha a ela uma outra vida, mais perfeita e feliz.

Se no socratismo-platonismo há uma verdade que faz com que o homem dê um sentido para a sua ação, e este sentido está justamente no *valor*, não no valor da ação, mas no valor da verdade da ação, no cristianismo há essa mesma dimensão da verdade na forma de um Deus, que, sendo a condição de felicidade para o homem, é o sentido de toda ação e o ideal de perfeição a ser alcançado. O desdobramento dos ideais da *décadence* na modernidade, pela moral do cristianismo, coloca o homem numa dimensão cada vez mais profunda de estagnação diante da vida, uma vez que ele não pode, pelo caráter paradoxal da vontade de poder que nele se expressa, renunciar à sua condição de um ser que quer, ainda que esse querer seja “para trás”, ou seja, ainda que esse querer tenha como dístico a resignação, o ressentimento, a vingança contra a vida. É no reconhecimento do aprofundamento do homem moderno nos valores da *décadence*, na suspeita de que no fundamento mesmo da moral cristã estão presentes o engano, o veneno, a astúcia do sacerdote ascético e o instinto dominante de fraqueza, enfim uma vontade de poder niilista, que Nietzsche identifica, por lado, a moral cristã como coroamento dos ideais do socratismo-platonismo e, por outro, o homem moderno como o mais perfeito acabamento da moral cristã, declarando, de forma aberta, o seu desprezo pelos ideais da modernidade:

Não consigo neste lugar reprimir um suspiro. Há dias em que me assedia um sentimento, mais negro do que a mais negra melancolia

– o *desprezo pelos homens*. E para não deixar qualquer dúvida sobre o que desprezo e a quem desprezo: é o homem de hoje, o homem de quem por fatalidade sou contemporâneo; o homem de hoje – sufoco com o seu hálito impuro... (...) Mas o meu sentimento altera-se subitamente, entra em erupção logo que penetro na época moderna, no *nosso* tempo. O nosso tempo é *sabedor*... o que outrora era simplesmente doença, tornou-se hoje inconveniência – hoje é inconveniente ser cristão. *E aqui começa a minha náusea* (AC/AC, § 38; trad. de AM).

Do ponto de vista da moral cristã, o aprofundamento do homem nos valores considerados superiores, o “melhoramento” do animal-homem, tem um sentido estritamente positivo, pois considera a sua interpretação da realidade como sendo a *única* interpretação capaz de fornecer o sentido verdadeiro da existência. Ao contrário disso, Nietzsche entende o enfraquecimento dessa moral como sendo o exercício de um completo enfraquecimento do homem por se tratar de uma moral cujos valores se expressam no interior de um movimento que, herdado do socratismo-platonismo, quer afirmar sua condição de vontade de poder negando toda alteridade. Paradoxalmente, esse “melhoramento”³⁸ a que se refere Nietzsche

³⁸ O primeiro sentido de “melhoramento do homem” é o exposto pelo socratismo-platonismo, que pretendia curar o homem grego de todo erro, e que culmina, num segundo sentido, com os ideais cristãos na modernidade, isto é, sua domesticação do homem em animal de rebanho, dócil e impotente: “Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez ‘melhor’” (*besser*) (GM/GM, I, § 12). O enfraquecimento do homem e sua condição de crente no ideal de verdade, sua consciência de “homem bom” é o que a moral da *décadence* considera “melhoramento” (*Besserung*). Para Nietzsche, “‘melhorado’ significa – o mesmo que ‘domesticado’ (*gezähmt*), ‘enfraquecido’ (*geschwächt*), ‘desencorajado’ (*entmuthigt*), refinado (*raffinirt*), embrandecido (*verzärtlicht*), emasculado (*entmann*)”. Um sentido que aparece como contraponto na consideração do homem “melhorado” é o de “elevação do homem” (*Erhöhung des Menschen*). Elevação, enquanto superação, expressa uma vontade de poder que luta sempre para ampliar o seu âmbito de poder e dominação. Não há, nesse sentido, uma estagnação do tipo homem, mas cada vez mais alternância das condições de sua formação. Cf. JGB/BM, § 257 e GM/GM, I, §§ 2 e 16.

supõe o seu contrário, ou seja, trata-se da diminuição do homem no sentido da força capaz de criar, do enfraquecimento cada vez mais constante de um tipo forte e conquistador por meio de uma moral do ressentimento que, encontrando no cristianismo lugar privilegiado de difusão de valores niilistas e terreno fértil para o crescimento e amadurecimento de um *tipo fraco*, apenas quer se conservar sem ter que correr riscos ou lançar o homem para novas experiências:

Tanto a *domesticação* da besta humana quanto a *criação* de um determinado gênero de homem foi chamada “melhoramento” (*Besserung*): somente estes termos zoológicos expressam realidades. (...) chamar a domesticação de um animal seu “melhoramento” soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo “melhorada” (*verbessert*). Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em uma besta *doentia* através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome (*GD/CI*, Os “melhoradores” da humanidade, § 2; trad. de MAC).

Operando essa inversão, Nietzsche indica a necessidade de esgotamento de todo um processo de formação de valores que caminha lentamente para sua própria supressão. Um dos indícios de que o niilismo está em marcha e assinala tempos difíceis de grande decisão por parte do homem está naquilo que se pode denominar como “melhoramento” do tipo homem pretendido pela moral da *décadence* e que Nietzsche caracteriza como processo de “interiorização”³⁹ do homem e formação de um tipo de

³⁹ Aqui o sentido de interiorização se desdobra. Aquilo que fora caracterizado como uma primeira forma de interiorização, a do socratismo-platonismo, reaparece na moral cristã em

consciência que, após ser preenchida pela dor e sofrimento, terá de se liberar de todo constructo ficcional como necessidade de recuperação do sentido afirmativo do mundo. É nesse sentido que o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo tem como primeira tarefa operar uma crítica do socratismo-platonismo, versão fundante dos valores niilistas, até chegar ao seu momento mais exemplar na modernidade: a crítica do cristianismo. Entretanto, a questão decisiva que se coloca a partir da experiência do niilismo da morte de Deus é a seguinte: em que medida a experiência do vazio deixado pela morte de Deus é capaz de levar o homem à constituição de um novo pensamento de si e do mundo? De que modo pode-se dizer, com segurança, que a morte de Deus é uma etapa intermediária do projeto de transvaloração que deve levar a uma superação do niilismo na afirmação incondicional do mundo e da vida do homem? Em que medida a filosofia de Nietzsche consegue pensar a redenção do homem para além de todo idealismo, de toda transcendência metafísica, de toda moral da compaixão? Enfim, como é possível superar toda negatividade, toda a “grande política da vingança” empreendida pelos valores niilistas da moral socrático-platônico-cristã? A resposta a essas questões nos coloca, nesse momento, diante da necessidade de uma exposição da experiência do homem com o niilismo moderno e de mostrar em que medida as conseqüências do niilismo da morte de Deus podem assumir um caráter positivo e afirmativo na filosofia de

forma de ressentimento. Os primeiros passos do ideal ascético na história do Ocidente serviram de base, em um sentido bastante profundo, para a formação do ressentimento. A consciência de si, renunciada no socratismo-platonismo, sugere um primeiro passo na direção do ideal e, por essa via, desdobra-se, no cristianismo, num tipo de consciência profundamente ressentida. Em ambos os casos, portanto, há um aprofundamento do homem na consciência com o propósito de formar aí todo um mundo interior para que a “vida” seja possível.

Nietzsche, tornando efetivo seu projeto de transvaloração dos valores na medida em que redime o homem de si mesmo.

CAPÍTULO 2

NIILISMO E TRANSVALORAÇÃO

1- O ANÚNCIO DE UMA CATÁSTROFE.

Um dos avanços mais importantes da crítica dos valores efetuada por Nietzsche parece se situar no âmbito do “acontecimento da morte de Deus”, que, segundo o próprio Nietzsche, representa algo cuja dimensão pode ser entendida como *catastrófica* para o homem moderno (cf. *Fragmentos Póstumos* XI, 32 (22), do Outono de 1887). Veiculado em vários textos publicados e fragmentos póstumos⁴⁰, o anúncio da morte de Deus encadeia

⁴⁰ Na seção 109 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche já fornece algumas pistas de que o mundo está sem o seu valor supremo, só restando ao homem se *naturalizar*. Na seção 341, a hipótese do eterno retorno torna ainda mais explícito o anúncio feito na seção 125 da mesma

uma série de movimentos referentes à história de ascensão e queda dos valores supremos da cultura ocidental, além de apontar para os conseqüentes desdobramentos provocados pela catástrofe anunciada.

Constituindo-se núcleo de suma importância para o desenvolvimento das questões sobre o niilismo moderno, o anúncio da morte de Deus aparece na obra de Nietzsche, pela primeira vez, em *A Gaia Ciência* (1880)⁴¹ e reaparece, pouco tempo depois, em *Assim falou Zaratustra* (1883). Nessas duas obras Nietzsche insiste em apontar a situação catastrófica em que se encontra o homem moderno diante da ausência do valor supremo da vida. Em obras posteriores, tais como *Para Além de Bem e Mal* (1886), *Para a Genealogia da Moral* (1887), *O Anticristo* (1888) e *Fragmentos Póstumos* da década de 1880, o tema do niilismo é desenvolvido a partir dos vários signos constitutivos do acontecimento da morte de Deus, numa relação direta com as tentativas de Nietzsche de pensar a superação de toda negatividade. Nesse sentido, o que se tem nas obras da última fase do pensamento do filósofo é um completo domínio do tema do niilismo tanto do ponto de vista da crítica do homem moderno quanto das tentativas de superação do próprio niilismo.

Tratando-se de acontecimento singular capaz de agravar uma situação de crise em todos os âmbitos da cultura, a morte de Deus constitui momento decisivo de um processo de negatividade cuja lógica é interpretada

obra. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche confirma seu pensamento de que Deus morreu e aponta para uma alternativa: o além-do-homem como tipo superior que libera o mundo e a vida de todo niilismo (cf. *Za/ZA* Prólogo, § 2). Cf. ainda, *Fragmentos Póstumos*, IX, 12 (77), do Outono de 1881; IX, 14 (25).

⁴¹ É importante destacar aqui algumas pistas fornecidas por Nietzsche acerca desse anúncio da morte de Deus em obras anteriores. Em *Humano, Demasiado Humano*, por exemplo, Nietzsche prepara sua crítica da religião com os seguintes dizeres: “toda teologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (*MAI/HHI*, § 2; trad. de PCS). Cf. também: *MAI/HHI*, § 27; §132. Em *M/A*, cf. a seção 546.

por Nietzsche como niilismo. Num sentido muito específico do movimento de negatividade que rege a interpretação moral do homem ocidental desde Platão, o niilismo, com o acontecimento da morte de Deus, antes mesmo de se desdobrar em algo de positivo, consumando o processo de autossuperação da moral, deverá ser experienciado pelo homem como a total perda de sentido da vida, caracterizando-se, por isso, como acontecimento catastrófico para a existência.

É mais precisamente em *A Gaia Ciência* que Nietzsche proclama os avatares do acontecimento terrível que espreita a consciência de seu tempo e começa a destacar os elementos característicos que compõem o movimento niilista na sua versão moderna⁴². Levando em consideração uma série de manifestações empreendidas pela racionalidade historicamente constituída, a partir da qual o mundo parece retirar as condições de sua sobrevivência, enquanto mundo organizado em direção a um bom *telos*, Nietzsche se esforça para reconstruir a visão de um mundo dominado pelo poder da razão e pela aspiração ao progresso, mas que vive, segundo ele, a expensas de estruturas fracassadas do passado, maximizando a decadência da cultura. É assim que em *Crepúsculo dos Ídolos* toda a crítica da modernidade tem como pano de fundo a crítica do platonismo pelo fato de ter sido Platão, segundo Nietzsche, aquele que inaugurou uma separação radical entre mundo verdadeiro e mundo aparente, separação esta que serviu de inspiração à filosofia moderna (cf. *GD/CI* A “razão” na filosofia, § 6).

⁴² Os elementos característicos do niilismo moderno são, no seu conjunto, a moral do cristianismo, as filosofias do sujeito de Descartes e Kant, a moral da compaixão de Schopenhauer, a ciência moderna e sua idéia de “progresso” e a música de R. Wagner. Todos eles representam, cada um a seu modo, versões variadas do movimento niilista por nelas imperar, segundo Nietzsche, uma vontade incondicional de verdade, de Deus, de nada, característica de uma negação de toda a efetividade. No decorrer deste capítulo 2, pretendemos destacar de modo mais acentuado alguns desses elementos.

A concepção de Nietzsche sobre o homem de seu tempo é fruto, portanto, do envolvimento com as questões de sua época cujos desdobramentos serão fortemente marcados pelo enfrentamento de temas capitais, como a vontade de poder e o eterno retorno, tema que se referem diretamente a uma elevação (*Erhöhung*) do homem no interior de uma cultura dominada pela hegemonia dos “valores de rebanho”. Para Nietzsche, os valores do homem moderno mostram justamente que ele ainda não conquistou para si a *plena consciência* do estágio niilista que preside à lógica da existência e as formas de pensamento que sustentam os diversos movimentos da cultura.

Decidido pelo enfrentamento da condição do homem moderno, Nietzsche assume a tarefa de diagnosticar o que ele considera a “doença” do seu tempo (cf. *FW/GC*, § 326). O diagnóstico inicial da crítica do *moderne Mensch* atesta uma dimensão do niilismo que parece corromper todos os espaços de manifestação humana e sugere uma “tensão do espírito” (*JGB/BM*, Prólogo; trad. de PCS) capaz de provocar um ímpeto de destruição dos valores até então hegemônicos e levar o homem a um processo de auto-pequenamento. De acordo com uma das formulações elaboradas por Nietzsche em *O Anticristo*, de 1888, a constatação é de que todos os *valores supremos da humanidade* são valores niilistas. Por outro lado, a concepção de *vida* que aparece no texto sugere um outro princípio de avaliação:

É um doloroso, um arrepiante espetáculo, que despontou para mim: abri a cortina da *corrupção* do homem. Essa palavra, em minha boca, está protegida ao menos contra uma suspeita: de conter uma

acusação moral ao homem. É entendida – gostaria de sublinhá-lo mais uma vez – *isenta de moralina*: e isso em tal grau, que essa corrupção é sentida por mim mais fortemente ali onde até agora mais conscientemente se aspirou à “virtude”, à “divindade”. Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*; minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa agora sua mais alta desejabilidade são valores de *décadence*. Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando *prefere* o que lhe é pernicioso. Uma história dos “sentimentos superiores”, dos “ideais da humanidade” – e é possível que eu precise narrá-la – seria quase que também a explicação de *por que* o homem é tão corrompido. A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência, há declínio. Minha afirmação é que a todos os valores mais altos da humanidade *falta* esta vontade – que valores de declínio, valores *niilistas*, sob os mais santos nomes, exercem o domínio (AC/AC, § 6; trad. de RRTF).

É a partir de um quadro moral em que o conjunto de valores da cultura parece expor a condição decadente do homem moderno que o pensamento de Nietzsche tem que se deparar com a *gênese* das condições de surgimento e de desenvolvimento do niilismo⁴³.

⁴³ Vários são os lugares de onde se pode proceder a uma investigação da história dos valores morais no pensamento de Nietzsche. Levando em consideração a interpretação de Heidegger, por exemplo, ele considera que a filosofia nietzscheana dispõe de cinco conceitos capitais que serviriam de operadores críticos: O eterno retorno, a vontade de poder, o além-do-homem, transvaloração dos valores e niilismo. Tomando o niilismo como um dos lugares privilegiados de análise, Heidegger considera que a partir daí se pode conduzir o pensamento de Nietzsche para as outras questões fundamentais (cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. cit., vol. 2, pp. 28-39). Em outra vertente interpretativa, Müller-Lauter entende que a noção de vontade de poder representa o fio condutor da filosofia de Nietzsche na medida em que na doutrina da vontade de poder estariam envolvidas todas as questões relevantes de seu pensamento (cf. MÜLLER-LAUTER, W., *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, trad. de Oswaldo Giacóia Júnior, São Paulo, Annablume, 2000, p. 51). Karl Löwith, por sua vez, considera o eterno retorno do mesmo pode ser tomado como “pensamento fundamental” na medida em que esse pensamento leva o homem a uma decisão sobre a vida (cf. LÖWITH, K., *Philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Calman Lévy, 1991, pp. 39-131).

Como forma de mostrar em que sentido é possível colocar o problema dos valores morais sob o ponto de vista do movimento constitutivo do niilismo e este, por sua vez, sob o ponto de vista da efetivação futura de uma transvaloração de todos os valores, Nietzsche pretende levar às últimas conseqüências sua consideração de que o niilismo moderno constitui um momento significativo na história dos valores morais por se tratar de um momento de decisão. Partindo da situação do homem de seu tempo, Nietzsche avalia as condições que ainda mantêm o homem caudatário da má-consciência cristã e que este não pode, por isso, criar novos valores permanecendo no esforço pela conservação dos valores que considera absolutos.

Os supremos valores da humanidade, diagnosticados pela genealogia nietzscheana, dizem respeito ao conjunto de valores que alcançaram hegemonia no plano da cultura ocidental, e foram empreendidos pelo movimento do niilismo em suas mais variadas versões. Os valores niilistas são, de forma mais precisa, os valores propalados pela moral do cristianismo que conseguiram forjar um tipo de homem em que a consciência aspira à conservação da dor e à manutenção do sofrimento como algo essencial em relação ao seu ideal de felicidade (cf. *GM/GM*, III, § 20). A arte, a filosofia e a ciência, na medida em que constroem seus planos de sustentação num ideal ultramundano, expressam, na visão de Nietzsche, valores niilistas por se colocarem no horizonte de um ideal de verdade. O tipo de homem forjado pelos valores niilistas, o tipo homem “bom”, é o que predomina no quadro da cultura moderna, segundo Nietzsche, como tipo desejado, como alvo a ser atingido, como meta e como fim da cultura, seja na versão da moral cristã, a

moral do ressentimento, seja na versão da moderna razão científica (cf. *FW/GC*, § 343). Trata-se, nesse segundo ponto, do homem concebido segundo a idéia do “progresso” confundida com a idéia de “elevação”:

Ao contrário do que hoje se crê, a humanidade *não* representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado. O “progresso” é simplesmente uma idéia moderna, ou seja, uma idéia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo *não* é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se (*AC/AC*, § 4; trad. de AM).

O diagnóstico de Nietzsche em relação aos valores que dominam a consciência do homem moderno tem como escopo principal, por um lado, fazer aparecer o movimento a partir do qual esses valores são possíveis, o niilismo, e, por outro, mostrar em que medida um *tipo superior*, não desejado pela moral hegemônica, deve surgir em franca oposição ao tipo fraco predominante na moral niilista. Diante da posição de Nietzsche em relação ao homem de seu tempo e da necessidade de surgimento de um tipo superior, como ele considera, cabe perseguir alguns movimentos internos à obra nietzscheana para verificar, a partir do anúncio da morte do valor supremo da cultura, em que medida o projeto de transvaloração de todos os valores ganha pleno sentido se confrontado diretamente com o pensamento nietzscheano da superação do niilismo.

É somente com a constatação da queda dos valores supremos da cultura que a filosofia de Nietzsche pretenderá projetar as condições do niilismo para além do seu estado “atual” de negação, indicando a necessária

travessia para o lado afirmativo da vida que deverá ser guiada pelo tipo humano exemplar, o além-do-homem (*Übermensch*), esse “espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância” (*GM/GM*, II, § 24; trad. de PCS), expressão da vontade de poder afirmativa, e que deverá construir *uma nova imagem do mundo e do homem* radicada não mais num transcendente, mas a partir do próprio vir-a-ser.

Ao elaborar uma crítica da cultura com o duplo intuito de avaliar os valores considerados como absolutos e de indicar saídas para o que considerava um tempo doente, Nietzsche toma um dos casos mais significativos do movimento niilista, a morte de Deus, para indicar duas situações possíveis de decisão sobre o sentido da vida, com a constatação de que Deus não representa mais o supremo valor a partir do qual era concebida toda a interpretação do mundo.

A primeira situação diz respeito a uma radical experiência do “nada” (*nihil*), capaz de levar o homem a um processo de “amolecimento” (*EH/EH*, Prólogo, § 5; trad. de PCS) uma vez que este, não tendo mais a que se agarrar, se veria impossibilitado de criar novos valores, sucumbindo⁴⁴

⁴⁴ A idéia de sucumbir (*untergehen*) apresenta um sentido bastante interessante para aquilo que Nietzsche designou como a superação do homem, a passagem do homem ao além-do-homem, como mostrou Rubens Rodrigues Torres Filho em sua nota acerca da expressão em *Assim falou Zaratustra* (cf. *Za/ZA* Prólogo de Zaratustra, § 9; trad. de RRTF). A intenção de Nietzsche parece indicar para um processo de autodestruição do homem, de auto-aniquilação. Com efeito, não se trata de uma autodestruição no sentido de um completo desaparecimento do homem, mas de sucumbir no sentido de uma total ausência de referência de valor supremo. Sucumbir, ir-ao-fundo, significa a experiência mais profunda do abismo, do nada, do vazio, isto é, das conseqüências da morte de Deus. Numa anotação póstuma, Nietzsche põe em relevo o sentido da expressão ao destacá-la no texto: “*Suposto que a crença nessa moral sucumba (zu Grunde geht)*, os enjeitados não teriam mais seu consolo – e *sucumbiriam (und zu Grunde gehen)*” (*Fragments Póstumos*, XII, 5 (71) do Verão de 1886 – Outono de 1887; trad. de RRTF). Em *Assim falou Zaratustra*, em que a mesma noção aparece na seção 4 do prólogo, Nietzsche prefere o termo *Untergang* que, mantido na

conseqüentemente. A segunda diz respeito à possibilidade, segundo a posição de Nietzsche, de que a partir da desvalorização de Deus o homem se veria liberado dos preconceitos metafísicos, podendo criar novos valores. Essa segunda situação indica, no entanto, que a desvalorização de Deus como valor supremo é apenas o início de um processo de restituição de sentido afirmativo do mundo e da vida.

Tratando-se de algo dinâmico, o niilismo deverá alcançar, a partir da morte do valor supremo da cultura moderna, o seu estágio mais avançado, esgotando assim as possibilidades de toda a negação, constitutivas dele, e aspirando, a partir da sua radicalização com o pensamento do eterno retorno e a vontade de poder, às condições de surgimento de um tipo superior de homem.

O texto no qual se concentra a crítica do valor supremo da cultura é o aforismo 125 d'A *Gaia Ciência*, que traz como título "O homem louco". A narrativa traz o anúncio da morte de um valor supremo a partir do qual a modernidade constituía seus valores morais e sem o qual o homem perdia todo o "sentido" de realização num *arrière-monde*. Não parece tratar-se de uma simples expressão "Deus está morto!", mas de uma narrativa que expõe o grande vazio vivido pelo homem moderno, que, apesar de obter todo o progresso do conhecimento científico e suas fabricações, não conseguiu superar a profunda crise deixada pela morte de Deus, insistentemente lembrada pelo homem louco:

tradução de Torres Filho como sucumbir, é traduzido por Mário da Silva como *ocaso*. Sendo *Untergang* e *zu Grunde gehen* termos intercambiáveis, como sugere o tradutor das *Obras incompletas* de Nietzsche, entendemos que ir ao fundo, como que num movimento de auto-supressão que encaminha o homem para a sua auto-superação, retira o sentido carregado de morte presente em *sucumbir*.

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 encontravam 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 o matamos!* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! (FW/GC, § 125; trad. de PCS).

Até este momento da narrativa, o que se tem é apenas o estado atual do homem diante do acontecimento paradigmático da morte de Deus. Parece haver, por um lado, por parte do “povo”, plena consciência de que Deus morreu e que, em função disso, o sentido da vida torna-se comprometido na medida em que o homem tende a precipitar-se no “nada” em decorrência da ausência do valor supremo que representava todo o sentido da vida. Por outro lado, os “homens de conhecimento”, os freqüentadores do “mercado”, se mantêm na vida apegados a uma concepção teleológica de onde emanam seus valores e, por isso, mesmo não reconhecendo no Deus cristão a sua mais alta estimativa de valor, empreendem uma busca incondicional da verdade⁴⁵.

⁴⁵ Uma das personagens que compõem o cenário da praça do mercado, no aforismo 125 d’A *Gaia Ciência*, o ateu confesso, aquele que ri dos que ainda procuram Deus, expressa uma das possibilidades de retomada da crença na verdade aproveitando a derrocada do valor transcendente que imperava como valor absoluto. O *ateísmo* moderno, segundo Nietzsche, permanece ainda consignatário dos resquícios metafísico-morais da religião na medida em

Para uns, os que supõem ter superado o valor supremo da religião, Deus é algo já superado, inofensivo às novas verdades assumidas pela cultura tais como a idéia de “progresso” e de “lei natural”. Para outros, os que não são capazes de criar seus próprios valores, a ausência do valor supremo constitui a possibilidade de viver encerrado na eterna recorrência do “sem sentido”, do “em vão”, do sofrimento.

Após ser tragado pelos zombadores do Deus morto, o homem louco assevera contra aqueles que ainda não haviam entendido a dimensão da catástrofe: “Nós o matamos! – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!”. O reconhecimento do crime contra a cultura pode ser referido ao momento capital em que a morte de Deus se torna, enfim, um acontecimento pleno. Não apenas um único homem, mas todos recebem sua parcela de culpabilidade no deicídio. Com a expressão pública da morte de Deus, a modernidade toma conhecimento de que o valor supremo da cultura se desvalorizou, de que o sentido último da vida do homem se tornou agora “sem-sentido”. Aqueles que acompanham o desespero do homem louco parecem não se preocupar com o fato de que o mundo está sem o seu norte.

que pretende instituir a razão como elemento substitutivo e suporte legal da existência e do sentido do mundo. A figura do ateísmo representa, em larga medida, um impedimento intrínseco ao desenvolvimento da lógica do niilismo e expressa um profundo vínculo com os valores decadentes, cujo estado terminal só aparecerá no horizonte humano quando o além-do-homem formar a antítese do último homem. Com o ateísmo se apresenta a pálida possibilidade de “ação” contra os ideais ultramundanos e sua luta contra o Deus cristão se dá apenas nos interstícios da pequena razão, isto é, no interior de uma razão que ainda se mantém presa a uma perspectiva muito limitada, o que faz dele remanescente dos ideais do homem teórico forjado no platonismo e mantenedor da vontade de verdade subjacente à moral do cristianismo. Não se consegue, nesse âmbito, empreender um labor de destruição uma vez que se é movido pela crença na razão, no progresso, na ciência e no ideal de felicidade que daí decorre. O que acontece aqui é uma substituição da crença em Deus, valor supremo da cultura, pela crença na razão como instrumento único de avaliação das condições da vida e cujos resultados assumem estatuto de verdade na medida em que são forjados a partir do próprio homem (cf. ainda *FW/GC*, § 344; *GM/GM*, III, § 27).

Entretanto, somente com a acusação do assassinato de Deus é que desperta naqueles que ouvem um constrangimento que faz com que se calem diante do desespero do homem acusador. Ainda diante de um acontecimento que causa estranheza, “Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (*FW/GC*, § 125; trad. de PCS), a condição do homem moderno é de contemplação dos movimentos extraídos desse fato aterrador.

A partir desse acontecimento, Nietzsche pretende narrar os desdobramentos do niilismo sugerindo que a morte de Deus, a constatação da desvalorização do valor supremo, é apenas o começo de uma longa história ainda por vir. Nesse sentido, as perguntas levantadas pelo insensato parecem apontar para uma preocupação com as várias conseqüências do niilismo: “para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? não vagamos como que através de um nada infinito?” (*FW/GC*, § 125; trad. de PCS). Esses deslocamentos sugerem uma compreensão do niilismo segundo a qual, além de se instituir como crise dos valores supremos da cultura, o niilismo aparece sob a forma de um tipo de consciência atormentada pelo “em-vão”, pelo “sem-sentido”, pela experiência do nada.

Um aspecto importante a ser levado em consideração é o fato de que na ocorrência da morte de Deus, sendo este o valor supremo a partir do qual todo o sentido da vida estava garantido, o homem, dependente deste valor para efetuar suas avaliações morais e constituir suas práticas, se pergunta como ele pôde ter realizado tal crime. É nesse sentido que a continuação da

narrativa indica a necessidade de tomar esse acontecimento enquanto um *destino* que deverá levar tempo para ser compreendido e aceito pelos homens como algo necessário:

“(…) Nunca houve um 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 ao 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 lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram! (FW/GC, § 125; trad. de PCS).

A indicação de Nietzsche nessa passagem é bastante sugestiva e apresenta dois movimentos: primeiro, a morte de Deus deve ser concebida enquanto *acontecimento* singular da lógica da *décadence*, como acontecimento sísmico que expressa a consumação do niilismo desde Platão; e, segundo, a morte de Deus concebida como encaminhamento para algo de melhor em que a plena consciência das suas conseqüências só poderá ser alcançada após um longo tempo de experiência com o *fato* de que Deus morreu. Além disso, pode-se pensar que tal acontecimento, compreendido como um dos momentos do movimento do niilismo, só poderá ser bem compreendido caso haja um enfrentamento do homem com a horrível imagem do mundo que surge desse acontecimento. Trata-se de um mundo que

doravante parece não inspirar mais nenhum prazer de existir e que conduz cada vez mais a um profundo desgosto para com a vida.

No entanto, se tomarmos o texto de *Para a Genealogia da Moral*, veremos que um dos desdobramentos dessa experiência com o “sem-sentido”, com o “vazio” deixado pela morte de Deus é que ela mesma é transformada em algo de positivo para o homem moderno. É com esse anúncio terrível e insuportável: “Deus está morto!” (*Gott ist todt!*) que o niilismo tende a agravar ainda mais a situação do homem precipitando-o no nada. Tal precipitação, no entanto, transforma o nada em sentido na medida em que, segundo os termos de *Para a Genealogia da Moral*, “o homem preferirá querer o nada que nada querer” (*GM/GM III*, § 28). Enquanto meta, o nada (*das Nichts*) representa a versão depurada de Deus e alcança positividade por se estabelecer como sentido da vida (cf. *GM/GM III*, § 24).

O nada, enquanto completa desvalorização do Deus cristão e de seus subprodutos transcendentais, representa, por outro lado, o ímpeto de destruição a partir do qual se pode encaminhar o homem para uma redescoberta de si mesmo enquanto homem criador capaz de conceber tragicamente a existência. Essa redescoberta, no entanto, só se dá num movimento de superação dos ideais da ciência e de seus pressupostos. Para Nietzsche, a ciência moderna cumpre uma dupla função no interior do movimento niilista: por um lado, por meio dela abria-se a possibilidade de consideração do mundo para além da interpretação cristã de mundo, o que tornava o homem “criador” de todo o sentido do mundo na medida em que ele o reconstruía longe de qualquer transcendência. Nesse sentido, a ciência cumpria o seu caráter de positividade em relação à morte de Deus por

reconduzir a interpretação cristã do mundo para um âmbito demasiado humano. Por outro lado, segundo o filósofo, “a passagem da religião para a concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado” (*MAI/HHI*, § 27; trad. de PCS), por se tratar de uma consideração do mundo que tem como “pressuposto” uma vontade incondicional de verdade, isto é, tem como matriz de sua explicação do mundo o “velho” ideal do cristianismo.

Esse sentido “perigoso” da ciência, anunciado por Nietzsche em *Humano, demasiado Humano*, pode ser mais bem compreendido pelo aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, intitulado “Em que medida nós também somos devotos ainda”. O título do aforismo já aponta para a constatação de que a moderna consciência europeia se vê ainda caudatária de uma *crença* num ideal de verdade. O perigo da ciência está no fato de que ela “repousa sobre uma crença, não há ciência ‘sem pressupostos’”. A questão, se é preciso verdade, não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que nela alcança a expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: ‘Nada é mais *necessário do que a verdade, em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem*’” (*FW/GC*, § 344; trad. de RRTF)⁴⁶.

A partir dessa constatação de que o pressuposto de toda ciência é essa “incondicionada vontade de verdade”, Nietzsche antecipa o perigo mais

⁴⁶ É importante destacar o modo como os temas elaborados em *Humano, Demasiado Humano* têm uma ligação com os temas esboçados nas obras subseqüentes. Esta obra parece ter uma importância capital no conjunto dos escritos de Nietzsche por preparar os temas capitais a serem desenvolvidos pelo filósofo em suas últimas obras. Análise da linguagem como “suposta ciência”, crítica da noção de “progresso”, a dupla pré-história do bem e do mal, crítica da religião, todos temas que se repetem com mais profundidade nos últimos escritos.

fundamental do niilismo presente na ciência. Segundo ele, “a vontade de verdade” presente na ciência traz consigo um perigo de destruição na medida em que o propósito da “verdade a todo preço”, propósito incondicional da moderna ciência, “poderia, talvez interpretado brandamente, ser um quixotismo, um pequeno desatino entusiasta; mas poderia também ser algo ainda pior, ou seja, um princípio destrutivo, hostil à vida... ‘Vontade de verdade’ – isto poderia ser uma velada vontade de morte” (*FW/GC*, § 344; trad. de RRTF). Nas últimas linhas do aforismo, Nietzsche torna manifesta sua percepção de que a ciência representa, em última instância, um perigo niilista por vincular os seus ideais aos da tradição metafísico-cristã:

Dessa forma a questão: por que ciência? Reconduz ao problema moral: para que em geral moral, se vida, natureza, história, são ‘imorais’? sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último, como o pressupõe a crença na ciência, *afirma com isso um outro mundo* do que o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, como? não precisa, justamente com isso, de... negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo?... No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa nessa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (*FW/GC*, § 344; trad. de RRTF).

Uma vez que a ciência moderna não conseguiu superar os ideais da moral cristã, mantendo viva a chama da incondicional vontade de verdade,

ela, pelo menos, inaugurou uma espécie de contramovimento no interior do ideal ascético, possibilitando ao homem um artigo de fé num outro sentido que aquele oferecido pela teologia sem, contudo, liberar a moderna consciência européia⁴⁷ da sombra niilista. Com isso, a ciência moderna retira o homem, momentaneamente, de uma precipitação no nada, transformando o nada, a completa ausência de sentido, em meta, em algo a ser conquistado como sua mais pura verdade.

Segundo Nietzsche, a morte de Deus representa, talvez, um dos ganhos para a possibilidade de superação do homem na medida em que este se coloca diante de uma tensão capaz de romper com o que restava de vínculo entre homem e Deus, cedendo lugar, por outro lado, a uma separação homem/mundo na medida em que, com a presença do ideal ascético no *modus operandi* da ciência, o homem passa a se conceber como ordenador legítimo da natureza.

De acordo com a interpretação de K. Löwith, o niilismo conseqüente da morte de Deus traz a possibilidade de cisão entre Deus e homem na medida em que “a intenção positiva da destruição nietzscheana da interpretação da existência, tal como nos legou a tradição cristã, foi, desde o

⁴⁷ Desde *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche nutre uma expectativa positiva em relação à ciência por entender que ela é capaz de fornecer uma explicação mais precisa do que as estimativas filosóficas. Essa expectativa, no entanto, não elimina as reservas do filósofo em relação à mesma. O título da seção 6 expressa a ponderação de Nietzsche: “O espírito da ciência é poderoso na parte, não no todo”. Concomitante a uma análise da filosofia que considera uma divisão entre sujeito e objeto, Nietzsche, na seção 15 escreve como subtítulo: “Não há interior e exterior no mundo” (*MAI/HHI*, §§ 6 e 15; trad. de PCS). Em *A Gaia Ciência*, depois de fazer um elogio da física, da qual entende não poder prescindir, expõe, no livro V, os perigos do espírito científico na medida em que este se coloca como caudatário da crença na incondicional vontade de verdade. Para Nietzsche, portanto, apesar de todo o empreendimento do espírito científico, de sua consideração demasiado humana do mundo, não se pode deixar de destacar o que no está no seu fundamento, isto é, o ideal de verdade, a vontade incondicional da verdade, o niilismo.

início, a reconquista do mundo natural”⁴⁸. Nesse sentido, o pensamento de Nietzsche acerca da morte de Deus tem como escopo a tentativa de restituição de um sentido afirmativo ao mundo e ao homem, na óptica da unidade indissociável entre homem e mundo, e não mais entre homem e Deus. Partindo dessa interpretação de Löwith, pode-se considerar que essa tentativa de restituição da unidade homem/mundo, além de conduzir o pensamento de Nietzsche para além de qualquer transcendência de matriz metafísica, é um aspecto decisivo no encaminhamento transvalorativo do homem ao além-do-homem, na medida em que tal unidade consistiria numa recusa radical de um “eu” como fundamento da ordem natural e como legislador no plano moral a partir de princípios puros. Para Nietzsche, é justamente esse preconceito dogmático de tomar o “eu” como algo dado que constitui o aspecto basilar da ciência e da metafísica modernas.

Nessa perspectiva, a ciência fornece, juntamente com a metafísica moderna, os elementos necessários para a formulação do par sujeito/objeto, isto é, uma razão matemática capaz de determinar a natureza em seu conjunto, a *verdade* como objetivo a ser alcançado *incondicionalmente*, o que leva Nietzsche a considerar que o que há na metafísica e na ciência modernas é muito mais a conservação de um antigo ideal de verdade do que propriamente a superação desse ideal. É por esse motivo que não se pode conceder tanto mérito à ciência por algum “progresso” efetivo do homem. Sua noção de progresso, como indica Nietzsche, não conduziu o homem a nada de “elevado”, “superior”, representando, ao contrário, apenas um

⁴⁸ Essa indicação de Löwith parece ser o efeito do imperativo de Zarathustra: “permaneçei fiéis à terra!”, LÖWITH, K., “Nietzsche e a completude do ateísmo”, in: MARTON, S. (org.), *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 140-67.

“melhoramento”, uma estagnação do ideal de verdade e uma atrofia do poder humano de criar, ou seja, o pretense progresso alcançado pela ciência não representa senão um aprofundamento do homem no niilismo conseqüente da morte de Deus, na medida em que permanece tributário da concepção cristã de mundo e toma o progresso do homem como meta (cf. *AC/AC*, § 4). Nesse sentido, não se pode fazer uma crítica da modernidade, uma crítica da cultura, sem tomar a ciência como alvo dessa crítica pelo fato de que ela, representando uma versão depurada do niilismo da morte de Deus na medida em que sua vontade incondicional de verdade se coloca em consonância com as metafísicas do sujeito, agrava ainda mais a “doença” do homem moderno, o que exige, segundo Nietzsche, uma superação radical de todas essas condições.

A possibilidade de superação da crise encadeada pelo niilismo da morte de Deus pode ser colocada da seguinte forma: num primeiro momento, a morte de Deus, como condição necessária decisiva para o esvaziamento de todo sentido do mundo, coloca o homem num enfrentamento direto com o niilismo no seu estágio avançado: “a pergunta do niilismo, ‘*para quê?*’, vem do hábito que houve até agora, em virtude do qual o alvo parecia posto, dado, exigido *de fora* – ou seja, por alguma *autoridade sobre-humana*” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 13 (41) do verão de 1887-outono de 1888; trad. de RRTF). Com a ausência de fim, o niilismo exige a resposta ao ‘para quê?’ da existência humana, do curso do mundo, da vida. Mas a pergunta não mostra justamente que falta o sentido? Não se verifica, na pergunta mesma, uma certa consciência da ausência do valor supremo, portanto, de todo fundamento? A tomada de consciência da morte de Deus não poderia ser

entendida, ao mesmo tempo, como causa (a precipitação no Nada) e como consequência do niilismo (a queda dos valores supremos)? Na medida em que se pode dar uma resposta afirmativa às questões postas, é forçoso admitir que o evento da morte de Deus é o momento lapidar de um processo de negatividade inaugurado no socratismo-platonismo e que se consuma, a partir da modernidade, como a experiência do grande vazio, da ausência completa de sentido, portanto, de uma experiência radical do homem com a lógica da *décadence*.

Esse duplo movimento da lógica niilista, como causa, mas também como consequência, é o que nos permite considerar que uma superação radical do niilismo só pode se dar na medida em que forem reconhecidos todos os seus contornos “históricos”, isto é, todo o seu devir desde Platão. Como causa, o niilismo se apresenta catastrófico por se tratar de uma completa perda de “sentido”, por fazer com que o homem se precipite no nada e faça a experiência abissal do “vazio”. Desse ponto de vista, o niilismo, paradoxalmente, abre a possibilidade, segundo Nietzsche, de um futuro promissor para o homem na medida em que ele, com a morte de Deus, se libera dos “velhos” valores que o prendiam. No entanto, o futuro do homem só pode adquirir pleno sentido se vencidas todas as etapas de travessia do niilismo deixadas pela morte de Deus. Como consequência, o niilismo moderno representa uma versão mitigada dos ideais forjados no socratismo-platonismo, uma versão mais acabada de um projeto cultural cujo devir, sempre guiado pela lógica da *décadence*, alcançaria, ao fim, seu momento de auto-esgotamento.

Tratando-se de uma derrocada dos valores morais, valores estes que se constituíram como o sentido e o objetivo últimos do homem e do mundo, a primeira consequência que se pode extrair da queda dos valores absolutos é o niilismo caracterizado pela ausência de sentido da existência do homem e ausência de finalidade do mundo: “*Que significa o niilismo? Que os valores superiores se desvalorizam. Falta o fim; falta a resposta à questão ‘por quê?’*” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 9 (35), do Outono de 1887; trad. de RRTF). Essa primeira experiência traz consigo a necessidade de declinar definitivamente da noção de um Deus que garanta a subsistência do mundo e do próprio homem. Na esteira do Deus subsidiário da existência do homem estão todos os seus subprodutos metafísicos, que insistem em se manter incólumes frente ao desespero humano e buscam substituir eficazmente o Deus morto nas mais diversas tentativas do homem em responder à pergunta niilista ‘para quê?’. Nesse aspecto está um elemento importante da crítica de Nietzsche à cultura moderna. Segundo ele, o niilismo moderno, apesar de colocar o homem sob a égide do “vazio”, do sem-sentido, encontra na filosofia e na ciência modernas uma espécie de refúgio que impede uma saída positivo-afirmativa para a lógica niilista. Assim, todo o programa teórico da modernidade é, no fundo, niilista. Todas as alternativas oferecidas como produção de sentido se desenham a partir de um ideal de verdade e, portanto, a partir de uma lógica niilista no seu fundamento (cf. *GD/CI Incursões de um extemporâneo*, § 50).

Um aspecto importante dessa consequência da morte de Deus é o fato de que, uma vez colocadas abaixo todas as entidades metafísicas propaladas pela moral cristã, há o enfrentamento do homem consigo mesmo.

A questão agora é: como se conduzir num mundo que perdeu o seu sentido último? “Para onde iremos agora, longe de todos os sóis?” (*FW/GC*, § 125; trad. de PCS). Esse segundo movimento, resultante da morte de Deus, aprofunda o homem na lógica niilista uma vez que ele é forçado a tomar uma decisão em favor do seu destino no mundo. Com efeito, o niilismo subjacente ao anúncio da morte de Deus, na medida em que força o homem a tomar uma decisão, o faz sem que este se precipite num niilismo suicida, mas apenas numa substituição de valores cuja apreciação guarda elementos herdados das apreciações anteriores. Nesse sentido, portanto, permanece o caráter paradoxal da vontade de poder em que a experiência do “nada” não pode simplesmente renunciar à dinâmica do “querer”, ou seja, não se pode simplesmente renunciar à vontade de poder mesmo quando se tem o *nada* como objetivo.

Como se trata de um longo processo de crise, os espectros do Deus morto têm como escopo a manutenção de um ideal de felicidade que não escapa das armadilhas niilistas e se portam como detentores legítimos da verdade. É a partir desse vazio deixado pela morte de Deus que se inserem, no contexto do niilismo moderno, como tentativas de substituição da interpretação cristã de mundo, tanto a ciência quanto a metafísica modernas, em cujo solo interpretativo se encontra a incondicional vontade de verdade. A metafísica moderna, como considera Nietzsche, traz como seu fundamento uma das mais astutas e veladas formas de ideal. Por meio do “eu”, a metafísica moderna tenta neutralizar a possibilidade de uma experiência radical do “vazio” niilista deixado pela morte de Deus, pois transforma o nada

em sentido quando estabelece, a partir da idéia de um *sujeito puro*, leis causais *a priori* que justificariam um sentido “dado”.

2- NIILISMO E SUBJETIVIDADE OU O “EU” COMO FICÇÃO.

No capítulo primeiro de *Para Além de Bem e Mal*, intitulado “Dos preconceitos dos Filósofos”, Nietzsche desenvolve uma espécie de “filologia do *eu*” ao apresentar o caráter dogmático com que “até agora” foram tratados os problemas filosóficos. De fato, trata-se da aplicação do procedimento genealógico em benefício de uma *necessária* exploração de terras recônditas e protegidas por um refinado e astuto dogmatismo. Explorar essas terras, como reconhece Nietzsche, é declarar guerra, “uma implacável guerra de baionetas” (*JGB/BM*, § 11; trad. de PCS) aos guardiões dos mais sagrados fundamentos. A arma, levada à mão para o desenlace da disputa, não é outra coisa senão o procedimento crítico-genealógico que deverá desferir os seus golpes refinados não nas entidades periféricas do terreno metafísico, mas em suas entidades supremas.

Firmados num tipo de racionalidade cuja pretensão era determinar os fins da natureza e da cultura a partir das condições próprias à razão, os objetivos do pensamento moderno se colocam, assim, sob duas perspectivas diferentes: por um lado, a tentativa de explicitação das leis da natureza, por

parte das ciências, com o intuito de dominar o conjunto de manifestações da mesma e traduzir toda a sorte de relações entre propriedades, sejam elas consideradas tanto quantitativa quanto qualitativamente, mecânica ou dinamicamente, matemática ou fisicamente⁴⁹. Por outro lado, as tentativas de instituição de um ponto fixo⁵⁰ a partir do qual fosse possível determinar o universo de questões referentes ao homem, tanto no plano da natureza quanto no plano da cultura, mostraram-se eficazes no plano da metafísica do sujeito. Essas duas perspectivas, no entanto, não atuam completamente separadas, mas se complementam em função do ideal que preside à dinâmica de ambas no desenvolvimento de seus projetos racionais. O alcance da metafísica moderna da subjetividade pretendeu tomar o sujeito como uma espécie de refúgio em que os discursos sobre a ordem da natureza e a ordem humana pudessem ficar protegidos de uma determinação extrínseca à razão e prevenidos contra todo o erro no encaminhamento dos seus problemas.

Tratando-se de uma capacidade humana privilegiada e *locus* irradiador de princípios, a razão revelaria, considerando o seu caráter *científico*, seu interesse mais particular e ao mesmo tempo mais problemático no que se refere à investigação de suas condições internas e às tentativas de busca de veracidade e legitimidade de seus princípios. Tal investigação

⁴⁹ Para Nietzsche, não passa de mera ilusão falar em leis naturais. Mesmo considerando a importância do espírito científico, o filósofo adverte que o mundo “não conhece nenhuma lei. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza” (*FW/GC*, § 109; trad. de RRTF). A advertência de Nietzsche em relação à ciência tem como base sua crítica da noção de causalidade. Em *Para Além de Bem e Mal*, ele expõe todo o alcance da sua crítica: “Não se deve *coisificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente ‘naturaliza’ no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’” (*JGB/BM*, § 21; trad. de PCS).

⁵⁰ Cf., por exemplo, DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, [2ª Medit., § 2]. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 91: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”.

empreendida pela razão promove a descoberta de um dos mais engenhosos pressupostos da metafísica moderna: a noção de *sujeito*, o *eu* tomado como substância, como “uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”⁵¹, na versão cartesiana, ou como estrutura formal, isto é, “unidade transcendental da autoconsciência”⁵², na versão kantiana, a partir da qual se dá todo o poder de conhecimento. Essa noção paradigmática da metafísica moderna, em função da sua condição *a priori*, é posta como uma das bases de sustentação possibilitadora de todo conhecimento do mundo e reveladora de todo fundamento da existência, ou seja, o eu consistiria numa posição privilegiada da razão a partir da qual todo o sentido da existência seria fornecido mediante critérios seguros.

Esse alcance da noção moderna de sujeito coloca um dos problemas centrais para a genealogia nietzscheana na medida em que esta considera o eu como invenção e não como algo “dado”, fixo, uma substância. A tarefa da genealogia nietzscheana será, a partir dessa consideração, desconstruir todas as nuances metafísicas dessa noção para mostrar o estreito vínculo entre o ideal de verdade da metafísica socrático-platônico-cristã e o ideal de verdade da metafísica moderna da subjetividade.

O texto de *Para Além de Bem e Mal* representa uma crítica visceral à metafísica de Descartes e ao projeto crítico de Kant, neste caso uma espécie

⁵¹ DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, [2ª Medit., § 7]; trad. cit., p. 94.

⁵² KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 133; tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 132;. (Doravante cita-se B para a 2ª ed. de 1787; e A para a 1ª ed. de 1781).

de “crítica” da “crítica”⁵³, mas começa o seu empreendimento sugerindo a metafísica platônica enquanto referencial primeiro de constituição das condições da metafísica moderna. Um dos argumentos de Nietzsche contra o privilégio dado ao *eu* enquanto condição *a priori* de todo acontecer é que suas *faculdades* não estariam postas como sendo capazes unicamente de fornecer os princípios do conhecimento, no sentido de que haveria um *impulso* natural ao conhecimento, mas essa estrutura subjetiva teria sido forjada, “falseada” como instrumento a serviço de um imperativo moral:

Gradualmente foi se elevando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações

⁵³ G. Deleuze considera que Nietzsche tenha sido o filósofo responsável por fazer a verdadeira crítica do pensamento dogmático. Segundo o filósofo francês, o projeto crítico kantiano teria enfrentado a imagem dogmática do pensamento, mas não teria conseguido se colocar para além dessa imagem. Se a *Crítica da Razão Pura* havia dado um passo adiante na crítica do conhecimento e da metafísica, reconhecendo os limites da razão humana na reordenação da estrutura subjetiva e na separação entre objetos de experiência possível e idéias da razão, dera, entretanto, um passo atrás ao considerar toda a abordagem do ponto de vista do “facto” da razão. Segundo Deleuze, Kant foi o primeiro filósofo que compreendeu que a crítica deveria ser total e positiva enquanto crítica: “total porque ‘nada deve escapar a ela’; positiva, afirmativa porque ela não restringe a potência de conhecer sem liberar outras potências até então negligenciadas”. Entretanto, do ponto de vista dos resultados, acrescenta Deleuze, a crítica kantiana “começa por acreditar naquilo que ela critica”. Nesse sentido, ainda segundo Deleuze, a obra crítica de Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, “quis refazer a *Crítica da razão pura*. Paralogismo da alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche estima que a idéia crítica é o mesmo que a filosofia, mas que a Kant precisamente faltou essa idéia, que ele a comprometeu e a desperdiçou, não somente na aplicação, mas desde o princípio” (DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F, 1962, pp. 99-113). Que Nietzsche tenha tido por projeto refazer a *Crítica da Razão Pura*, é algo que deve ser creditado apenas ao modo como Deleuze opera com os conceitos nietzscheanos jogando-os contra Kant. Apesar de concordarmos com Deleuze no fato de que Nietzsche pretendeu fazer uma crítica integral de todo fundamento, inclusive da razão, não há nenhuma indicação textual de Nietzsche que nos autorize confirmar a posição de Deleuze em relação a *Para a Genealogia da Moral*. A nosso ver, somente o plano esquemático de *Para a Genealogia da Moral* não é suficiente para garantir a eficiência da crítica nietzscheana da metafísica, mas é preciso levar em consideração todo o pensamento exposto nas obras da última fase, principalmente.

metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento (*JGB/BM*, § 6; trad. de PCS).

As questões levantadas nesse texto indicam o ponto de partida de Nietzsche em sua análise dos valores morais e da metafísica, valores que constituem, para ele, um desdobramento efetivo de um *interesse moral*. Nesse sentido, a crítica nietzscheana não toma o conhecimento metafísico de um ponto de vista meramente especulativo, mas sim considerando-o possuir como *princípio* um interesse moral. Não é por acaso que o texto é iniciado com uma referência direta a Platão, com o intuito de mostrar o estreito vínculo que mantém afinadas as concepções dos metafísicos de todos os tempos e o interesse deles como moralistas. Uma vez que “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (*JGB/BM*, § 1; trad. de PCS), Nietzsche mantém sua posição de que o que está na base das formulações teóricas da metafísica, desde Platão, não é senão um indemonstrável pressuposto fundante de todo acontecer, cujas tentativas fracassadas de demonstração acabaram por construir, em que pesem as diferenças argumentativas e os diversos procedimentos de demonstração, um mundo fictício em que o *ser* pudesse permanecer imune às intempéries do seu oposto, o *não-ser*. Com Platão, a metafísica teria dado os seus primeiros passos em direção ao *absoluto*, colocando sob suspeita o mundo efetivo como real e verdadeiro. Segundo Nietzsche, “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (*JGB/BM*, Prólogo), que caracterizou a projeção

prototípica de um mundo verdadeiro como alternativa ao mundo efêmero e aparente, diz respeito a uma completa desvalorização deste último, em função da impossibilidade de encontrar em si mesmo um ponto fixo de onde pudesse ser reconhecido verdadeiramente.

A razão platônica institui, a partir da dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente, uma recusa das condições do mundo aparente pelo fato de nele não se apresentar nenhuma possibilidade de realidade objetiva que pudesse ser conhecida. É a partir daí que Nietzsche entende crescer a planta inteira, a metafísica cujas raízes “para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes” (*JGB/BM*, Prólogo; trad. de PCS). Uma das caricaturas “monstruosas e apavorantes”, sugere Nietzsche, seria justamente o platonismo e a sua incondicional “vontade de verdade”. No horizonte dessa vontade de verdade do platonismo está, segundo entendemos, uma das “origens” do niilismo moderno por se tratar de um plano de explicação do mundo que tem necessariamente que negar a realidade do mundo efetivo, tomá-lo como mentira, ilusão, erro para se sustentar na condição de explicação verdadeira.

O eixo principal que desencadeia a crítica nietzscheana da metafísica é, mais que a oposição do binômio mundo verdadeiro/mundo aparente (cf. *GD/CI*, A razão na filosofia, § 6), o privilégio do primeiro sobre o segundo termo e o distanciamento dos órgãos sensitivos humanos em relação à razão (cf. *GD/CI*, A razão na filosofia, § 1). Essa oposição na consideração do mundo, provocada pela “invenção platônica do puro espírito e do bem em si”, é responsável por todo desprezo do conjunto de manifestações do corpo e

pelo abandono de todo acontecer, de toda efetividade enquanto perpétuo vir-a-ser e perecer, cujo valor representa uma larga assimetria em referência à unidade do mundo ideal. A recusa da metafísica com relação às determinações físico-corporais e suas condições, enquanto âmbito em que se localizaria toda possibilidade de interpretação e conhecimento, levará Nietzsche a retomar, contra os adoradores do “eu”, aquilo que constitui, segundo ele, o eterno jogo do vir-a-ser dos afetos que desenham, numa ordem hierárquica temporária, isto que denominamos *corpo*⁵⁴.

Num primeiro momento, a crítica genealógica pretende expor os dualismos efetuados pela metafísica para, em seguida, mostrar que as oposições são guiadas por uma *interpretação moral* de todo acontecer. Foi somente a partir de uma observação das condições da efetividade e das avaliações morais realizadas que se pôde construir teoricamente um mundo oposto. O que interessa a Nietzsche é a elevação do projeto metafísico-moral, sua sobreposição e o alcance do seu desenvolvimento na história dos valores. Pelo menos em *Para Além de Bem e Mal* o autor parece indicar a

⁵⁴ Para Nietzsche, tanto o problema do conhecimento quanto o problema moral podem ser colocados de dois pontos de vista: *a grande e a pequena razão*. Enquanto nesta se situa o plano de uma interpretação a partir de instrumentos lógico-conceituais, cuja pretensão à universalização de suas operações exigiria para si a condição de “fundamento” da totalidade de condições da vida, naquela se situa um plano de interpretação que considera, antes de tudo, a perspectiva enquanto modo de abordagem das condições da vida. Nesse sentido, a preferência de Nietzsche pela *abordagem perspectiva* se dá justamente em consonância com o plano em que se situa, isto é, a grande razão, o corpo como aquilo que avalia e interpreta. Essa tomada de posição de Nietzsche se coloca em confronto direto com a metafísica moderna na medida em que, com o privilégio do “sujeito”, todas as “funções” essenciais da vida passam a fazer parte de um núcleo meramente racional ou teórico. A intenção de Nietzsche é mostrar que as atividades destinadas ao “*cogito*” não passam de mera reprodução das atividades fisiológicas e que pensar, antes de ser uma atividade natural da razão, é um afeto. Com isso, Nietzsche pretendeu mostrar, desde *A Gaia Ciência*, que o plano da consciência não é senão uma derivação de estados “inconscientes”, cujo lugar de atuação é primeiramente o corpo. Em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo reforça sua concepção de que “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (cf. *Za/ZA, Dos desprezadores do corpo*). Sobre algumas indicações sobre o tema do corpo como grande razão em Nietzsche, por exemplo, cf. *JGB/BM*, §§ 12, 16 e 19. Cf. também MARQUES, Antonio, *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 2003, pp. 149-200.

gravidade da questão situando-a naquilo que se tornou a consumação da metafísica moderna, isto é, a crença na existência de um *eu* como fundamento de todo conhecimento e de uma estrutura subjetiva cujos princípios *a priori* lhe garantiriam os privilégios de legislador da natureza e guardião do ser.

Movidos por um mesmo ideal de verdade, as filosofias de Descartes e Kant, conquanto sempre tiveram por finalidade atravessar as posições céticas e conquistar o direito a um lugar digno para a metafísica, seja como plano de sustentação dos princípios da ciência⁵⁵, seja como plano programático de saber científico rigoroso⁵⁶, traçam todo o contorno do *sujeito* em que a modernidade depositará toda a sua confiança na expectativa de que seus princípios possam solucionar os problemas da finalidade do mundo e do 'para quê?' da existência.

Na construção de suas respectivas metafísicas, Descartes e Kant instituíram, e é isso que Nietzsche pretende auscultar, um tipo de razão a cujas determinações não se podem, uma vez mostradas as provas teóricas, renegar a validade lógico-objetiva nem abdicar do direito de legislar na natureza a partir dos princípios firmados na própria razão.

Toda essa pretensão da razão em determinar o mundo a partir de princípios opostos encontra na metafísica platônica sua origem mais longínqua. A relação entre ser e devir, mundo verdadeiro e mundo aparente,

⁵⁵ DESCARTES, R., *Les principes de la philosophie*. In: *Oeuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953, p. 556: "Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral".

⁵⁶ Cf. KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B XIII-XXIII; pp. 18-23.

se colocaria como pano de fundo de toda a metafísica posterior. No registro dessa “tendência” da razão ao absoluto, permaneceria insolúvel, no caso de Kant, o problema da validade objetiva do conhecimento do supra-sensível, isto é, em termos transcendentais, como é possível à razão conhecer para além de toda experiência. Com efeito, Kant, apontando o caráter especulativo da razão e recusando os pretensos progressos por ela realizados no âmbito do conhecimento metafísico, criticou justamente a tendência ilimitada do seu dinamismo e procurou determinar, através da crítica, os poderes da razão em função do seu âmbito de atuação⁵⁷. No entanto, no enalço desse poder exclusivo da razão, inaugurado pela metafísica platônica, a metafísica moderna obteve para si o direito de revolucionar a estrutura e o funcionamento da racionalidade e pretendeu dar alguns passos adiante no âmbito do supra-sensível. Se havia algo ainda misterioso na metafísica platônica que não saltava aos olhos, e era preciso mesmo *crer* num puro espírito e num bem-em-si, com Descartes o “puro espírito” ganha estatuto de *cogito*, o *eu penso* como fundamento do conhecimento, e assume o duplo caráter de sujeito/objeto⁵⁸ do conhecimento. O que aparece de novidade na

⁵⁷ Cf. KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B XXV; trad. cit., p. 24: “Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro? Um relance apressado dessa obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas *negativa*, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de fato, sua primeira utilidade. Essa utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apóia para se arriscar para além dos seus limites, têm por conseqüência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão”.

⁵⁸ DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, [2ª Medit., § 18]; trad. cit., p. 98: “Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. Mas, posto que é quase impossível desfazer-se tão prontamente de uma antiga opinião, será bom que eu

metafísica cartesiana é o fato de nela o objeto se dar, em todas as suas condições, no interior da razão e o seu conhecimento se revelar segundo uma ordem do pensamento puro. Nesse sentido, o *eu penso* cartesiano abriu a possibilidade de se considerar a *metafísica da subjetividade* como o único lugar capaz de sustentar um conhecimento seguro acerca de uma verdade inquebrantável⁵⁹. Esse movimento da razão na constituição de uma subjetividade, ou de sua descoberta, mantém o plano de valoração posto pela metafísica platônica. O privilégio do *eu* em detrimento de toda a constituição corpórea significa o privilégio do espírito, da razão, do ser e da unidade em conformidade com a natureza mesma da razão.

A partir de Descartes todo o problema é transposto para o plano de uma razão cujo poder se estende ao conhecimento de uma idéia metafísica⁶⁰. De modo sistemático, a metafísica cartesiana corta o último fio que sustentava o vínculo entre corpo e alma na medida em que essas duas substâncias, além de se caracterizarem por sua diferença de natureza, alcançam o *status* privilegiado de *idéia*, ou seja, de forma pura que se mantém incólume e privada de toda a sorte de dados empíricos. Determinada a diferença substancial entre o domínio da *res cogitans* e da *res extensa* é preciso indicar, a partir daí, em que medida é possível afirmar a existência do pensamento enquanto unidade e princípio de onde emanaria todo o poder de

me detenha um pouco neste ponto, a fim de que, pela amplitude de minha meditação, eu imprima mais profundamente em minha memória este novo conhecimento”.

⁵⁹ Cf. DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, [2ª Medit., § 4]; trad. cit., p. 92.

⁶⁰ DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, [3ª Medit., § 39]; trad. cit., p. 112: “(...) quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas idéias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus”.

conhecer e dominar a natureza. A fixação do *cogito* como uma das bases de sustentação da metafísica moderna pressupõe, dirá Nietzsche, a crença numa unidade, num *eu*, numa *substância*:

(...) Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no “Eu”, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e projeta essa crença no Eu-substância para todas as coisas. – Só a partir daí a consciência cria então o conceito “coisa”... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, *imputado* como causa. Somente a partir da concepção do “Eu” segue, enquanto derivado, o conceito “Ser”... (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 5; trad. de MAC).

O argumento de Nietzsche é que parece ser impossível uma demonstração da existência de uma unidade substancial uma vez que essa tentativa de fixação de um *eu* não é senão ilusão gramatical, na medida em que é a *redução* de uma multiplicidade de afetos, sentimentos e pensamentos a um conceito que se pretende *puro*:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o isso contém uma *interpretação* do processo, já é parte do processo mesmo. Aqui se conclui

segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. Mais ou menos segundo esse esquema, o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu) (*JGB/BM*, § 17; trad. de PCS).

Uma vez recolhidos todos os resquícios metafísicos no conceito de *eu*, pretende-se que ele seja algo de outra natureza que a daqueles elementos sob os quais foi construído. Nesse sentido, um dos argumentos de Nietzsche em relação a esse edifício metafísico estaria no fato de que a sua construção não seria possível senão sob a condição de toda multiplicidade corpórea ter sido transposta, na forma de um *sub-jectum*, para o plano da unidade do espírito e de seus correlatos (cf. *JGB/BM*, § 19). O *eu*, enquanto unidade do pensamento, não passaria de artefato gramatical que nos faria acreditar que o uso constante da linguagem possa ser tomado como verdade, ou seja, que a simplificação de um múltiplo de afetos, sentimentos, pensamentos fosse possível sob o nome de *substância pensante* ou que, pelo uso de regras gramaticais e simplificações lógicas, fosse ainda possível a existência de algo imaterial e incorpóreo enquanto unidade irreduzível. Segundo Nietzsche, postular uma unidade do sujeito, um *eu*, como causa do pensamento, seria se deixar levar demasiadamente pela sedução das palavras:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “*Eu penso*”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “*Eu quero*”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução da linguagem (JGB/BM, § 16; trad. de PCS).

De acordo com a interpretação de Nietzsche, a necessidade de colocar sob suspeita as verdades oriundas do sujeito metafísico está no fato de que se se considerar que o “eu” não passa de uma ficção, de uma ilusão gramatical capaz de forjar a crença no eu como resíduo do ser, sendo desse modo apenas artigo de fé extremo, então os produtos dele extraídos não passariam de meras invenções que exigiriam para si o estatuto de “verdade”, pois seriam oriundas de um sujeito puro. Ora, para Nietzsche, uma das formas mais eficazes de mostrar que o eu não passa de uma ficção que se esqueceu de si mesmo como tal e se concebe como “algo-em-si”, como substância, passa pela crítica da linguagem. Desde os escritos de juventude o filósofo empreendia uma crítica da verdade num sentido “extra moral” com o intuito de fazer aparecer o *lugar originário do conceito* não numa razão pura, mas no *corpo*. A linguagem surgia, assim, de uma necessidade de sobrevivência e adaptação, como produto não de um “sujeito”, de uma unidade substancial, mas de articulações fisiológicas. No texto escrito em 1873, *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral*, o filósofo já antecipa sua concepção de verdade como ilusão e decreta o caráter regulativo do

conceito não como unidade pura, mas como “figuração de um estímulo nervoso” (*WL/VM*, § 1; trad. de RRTF). Essa análise da linguagem feita por Nietzsche parece ser importante no encaminhamento de nossa questão por fornecer uma concepção da linguagem que toma como critério uma série de transposições metafóricas formadoras de uma “gramática geral” do conhecimento. É a crença nessa gramática geral, na linguagem, que torna possível o eu como algo dado, fixo, como substância. Para Nietzsche, por se tratar meramente de uma palavra, de um conceito apenas, o eu, como qualquer conceito, nasceria de uma tentativa de igualação do não-igual, ou seja, falamos de uma série de casos, estímulos, sensações semelhantes como se fossem uma única “coisa”, um único estado. Por meio do conceito tomamos sempre o resultado de processos inteiros por causa e assim diferenciamos onde não poderíamos diferenciar, tomamos por princípio ou causa aquilo que é somente efeito:

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, eventualmente uma folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial (*WL/VM*, § 1; trad. de RRTF).

Além desse redirecionamento operado pelo texto de Nietzsche sobre a linguagem, outros elementos importantes desse mesmo texto nos fornecem outras possibilidades de compreensão do caráter ficcional do sujeito. Em algumas passagens de *Verdade e Mentira*, Nietzsche se refere àqueles aspectos que se consagraram como necessariamente constitutivos da vontade de verdade e sugere, na sua análise, a dimensão demasiado humana da linguagem e de seus produtos, isto é, se “o intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desdobra sua forças mestras no disfarce”, então a linguagem, como produto final do intelecto, ela mesma, não seria senão disfarce, mascaramento do diferente, engano destinado à manutenção da vida em coletividade. É nesse aspecto que o impulso à verdade encontra sua origem na medida em que “o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo” (*WL/VM*, § 1; trad. de RRTF). Com isso, se Nietzsche está convencido de que a linguagem tem como condição de possibilidade de sua gênese a “conservação” de seres mais fracos é porque ela é capaz de transformar, pelo conceito, uma mentira, uma falsificação, um conhecimento ilusório em conhecimento verdadeiro⁶¹.

⁶¹ Não temos o intuito de desenvolver aqui uma explicação da crítica nietzscheana da linguagem, mas somente destacar a importância dessa crítica na medida em que, através dela, o filósofo alemão mostra que todas as entidades metafísicas, ser, eu, substância, verdade etc., não passam de meros artigos gramaticais nos quais o homem empenhou sua devoção e passou a tomá-los como algo “dado”, como entidades reais. Nesse sentido, para Nietzsche, o desenvolvimento da consciência “só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação”, portanto, da linguagem, da palavra, do conceito que não são senão signos com os quais o homem aprende a viver em “rebanho”. No conjunto da obra de Nietzsche, a linguagem aparecerá, por um lado, como “rede de ligação entre homem e homem” que produz o “gênio da espécie”, a consciência, e, por outro, como campo perspectivo a partir do qual são considerados signos de outra ordem que não alcançam a consciência e permanecem, por isso, como linguagens que a própria linguagem (gramatical)

Essa transformação efetuada pela linguagem traduz o seu *modus operandi*, o seu uso constante que não permite ao homem alcançar a “consciência” de que a “verdade” é uma ilusão, mas, inversamente, produz nele, ao mesmo tempo, a “consciência” da verdade como algo em si. Com efeito, essas primeiras articulações teóricas de Nietzsche sobre a linguagem acabam se desdobrando na sua genealogia do sujeito, na medida em que também nas obras de maturidade ele mantém sua concepção de que a linguagem é responsável pelos preconceitos da razão. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, dirá:

Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica: ou, em alemão, da *razão* (*GD/CI*, A “razão” na filosofia, § 5; trad. de MAC).

Trata-se, na perspectiva de uma genealogia do sujeito, de trazer à tona todo o esforço dos metafísicos em erigir um *eu* cujo sentido maior é abrir a possibilidade de instauração, ou mesmo verificação, de algo que possa ser dado independentemente das condições da transitoriedade. Essa busca por uma oposição fundamental ou a tentativa de “achar” (*finden*) um princípio regulador de todo conhecimento acerca do mundo é expressão, segundo

desconhece. Sobre esse tema em Nietzsche, cf. *FW/GC*, § 354; MOSÉ, Viviane, *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Nietzsche, de um certo desespero do homem diante do caráter limitado e perspectivo do conhecimento e da condição finita da existência suportada apenas pelos “senhores”, pelos fortes e conquistadores (cf. JGB/BM, § 260). O que está explícito na crítica nietzscheana da metafísica é o argumento de que, uma vez se deparando com a irrevogável ausência de finalidade que recorta todos os âmbitos da vida, o homem aposta todos os seus recursos inventivos na consecução de *um mundo* verdadeiro do qual se poderia extrair a *possibilidade* de uma “vida verdadeira” oposta àquela no interior do mundo-devir. Dando todo crédito a essa possibilidade, a filosofia, por meio de recursos similares (puro espírito, idéia, ser, eu penso, autoconsciência transcendental, coisa-em-si, unidade da vontade) construiu todo o seu edifício metafísico que a crítica nietzscheana pretende demolir, sem apontar para qualquer tipo de acordo ou concessão a tudo aquilo que ficou projetado como fundamento metafísico ou ideal de verdade.

No registro de uma genealogia do sujeito que encontra na vulgarização do pensamento a linguagem metafísica, é no mínimo curioso o ataque efetuado por Nietzsche à filosofia de Kant, tomando-o como dogmático, uma vez que a crítica do dogmatismo constitui algo importante do projeto crítico do filósofo de Königsberg. Com efeito, o primeiro reparo a ser efetuado pelo projeto crítico da filosofia kantiana será evitar um uso inadequado das faculdades de conhecimento na medida em que a razão, no

campo especulativo, nada pode oferecer de positivo em relação ao incondicionado⁶².

A afirmação de Kant de que a razão humana não possui faculdade apropriada para “conhecer” o incondicionado, mesmo se colocando contra o dogmatismo, mantém incólume o núcleo da subjetividade, dando-lhe, pelo menos, dois sentidos fundamentais. O primeiro diria respeito à possibilidade do conhecimento de fenômenos e sua validade objetiva operada pelos conceitos puros do entendimento. Esse primeiro aspecto indica o sentido positivo da *Crítica* uma vez que o esforço de Kant tenta superar as fragilidades da metafísica, peremptoriamente mostradas pelo ceticismo humeano. Na sua resposta ao cético escocês, Kant parece ter mostrado que o conhecimento de fenômenos só é possível na medida em que sua validade objetiva estiver justificada no conceito de *causalidade necessária*. Na verdade, esse sentido positivo da crítica diz respeito a uma restrição do âmbito do conhecimento e a uma limitação da razão em seu poder de conhecimento⁶³.

Num outro movimento, o segundo sentido da questão, a crítica kantiana sustenta o sentido negativo, isto é, não é possível conhecer objetos em si mesmos. Esta operação da crítica realiza uma ruptura com a noção do

⁶² KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B XXVI; trad. cit., p. 25: “Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*”.

⁶³ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B XXV; trad. cit., p. 25: “Também na parte analítica da *Crítica* se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*”.

eu cartesiano, por ser esta uma noção que concebe o juízo “eu penso” de modo completamente puro, como substância, exercendo um movimento de reflexão sobre si mesmo, ou seja, conquistando, sem nenhum recurso à experiência, um conhecimento de si não como mera representação, mas como coisa-em-si. Segundo Kant, o eu penso realiza uma função, qual seja, a de acompanhar todas as representações do sujeito e conduzi-las a uma unidade transcendental⁶⁴. Nesse sentido, como mostra Kant, um conhecimento da razão pura só pode se referir a objetos da experiência possível e não a coisas-em-si, o que acarretaria uma ilusão da razão que a crítica pretende evitar.

Aqui parece estar uma dimensão importante das críticas de Kant e Nietzsche à metafísica. Enquanto o primeiro opera uma avaliação das condições de todo o funcionamento da razão especulativa, procurando validar o seu uso em relação à experiência, o segundo procura, por meio da genealogia, colocar sob o crivo da avaliação crítica tudo aquilo que se considerou como fundamento e de valor superior, inclusive a própria razão. Nesse sentido, justifica-se a inclusão de Kant no rol dos dogmáticos pelo fato de que ele, apesar de todo empreendimento crítico, tomou a razão como algo “dado”, como estrutura fundante do conhecimento. Para Nietzsche, Kant não é menos dogmático do que Platão uma vez que mantém apegado a uma dicotomia coisa-em-si/fenômeno e sustenta, a partir disso, a crença num ideal metafísico.

⁶⁴ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 132; trad. cit., p.131: *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, § 16: “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”.

Como herdeiro da tradição kantiana pela leitura de Schopenhauer, Nietzsche pretendia radicalizar a crítica kantiana do dogmatismo fazendo aparecer, pelas vias da sua genealogia dos valores morais, o dogmatismo implícito no projeto crítico kantiano, isto é, mostrar em que medida a crença na oposição de valores, presente no projeto kantiano, confere a ele o estatuto de dogmático. Se ambos parecem ter percebido a necessidade de um empreendimento crítico acerca dos princípios da razão, no caso de Kant, com o intuito de evitar o dogmatismo dos metafísicos e assumindo a própria razão como princípio, no caso de Nietzsche, com o intuito de mostrar sua superficialidade, é porque ambos tomam a crítica como modo de filosofar. Se seguem vias diferentes e objetivos opostos, não resta dúvida de que permanecem ligados pelo empreendimento crítico com que assumem a tarefa filosófica.

O sentido crítico da filosofia kantiana nos assegura de que só é possível salvar algo no domínio da metafísica a partir de uma completa supervisão dos domínios da razão em que são dadas as possibilidades do conhecimento de toda experiência possível, em que a *razão pura* é o único “dado” de que se deve partir para uma justificação do conhecimento objetivo. Para Nietzsche, ao contrário, o sentido crítico traz a necessidade de uma avaliação de todos os valores até então considerados como verdadeiros. Trata-se, no sentido crítico da filosofia de Nietzsche, de uma tentativa de colocar sob suspeita a *necessidade* dos conceitos da metafísica (cf. *JGB/BM*, § 11), empreender uma subversão na ordem dos conceitos unitários e expor as fragilidades das interpretações universalizantes. Já em *Aurora*, Nietzsche antecipa sua visão de que “todos os filósofos edificaram sob a sedução da

moral, e Kant também – que seu propósito era aparentemente certeza, ‘verdade’, mas era propriamente ‘majestáticos edifícios éticos” (M/A, Prefácio, § 3; trad. de RRTF); ou seja, todo o procedimento crítico elaborado por Kant era apenas para “para abrir espaço para seu ‘*reino moral*’ (ibidem).

Nesse empreendimento crítico, a ruptura de Kant com a metafísica dogmática, apesar de ser levada em consideração por Nietzsche, não torna Kant menos dogmático do que seus predecessores. A constatação de Nietzsche é que nos alicerces desse grande castelo metafísico em que reina uma consciência-de-si, ora operando na condição de puro pensamento, ora na condição de função lógica da apercepção transcendental, estão fincadas as condições necessárias à permanência da ficção (cf. *GD/CI*, A razão na filosofia, § 4). As atribuições da substância pensante (*res cogitans*) indicam apenas uma pálida dissimulação quando circunscritas ao *Ich denke* kantiano. Unidade, objetividade, validade objetiva, evidência etc., se situam num mesmo território enquanto condições, se não inatas, pelo menos transcendentais *a priori* de todo conhecimento. Isto significa que a “revolução copernicana” realizada por Kant não representou uma superação de todo dogmatismo metafísico, como entende Nietzsche, mas apenas manteve no horizonte da modernidade o mesmo ideal de verdade presente na filosofia cartesiana.

Não se trata, no caso da genealogia nietzscheana, apenas de uma avaliação de princípios em função de um uso puro de faculdades, mas de uma completa suspeita de todo fundamento, inclusive da suspeita de que haja “faculdades” (cf. *JGB/BM*, § 11). A sugestão de Nietzsche é que a crítica kantiana é uma daquelas “regiões” em que a “necessidade metafísica”

continua vivendo uma “sobrevida” (*JGB/BM*, § 12). Na medida em que a crítica abre a possibilidade de que as idéias metafísicas tradicionais possam ser pensadas pela razão pura, ela recoloca, de modo muito sutil, a necessidade de manutenção de um fundamento transcendente⁶⁵. É preciso buscar, além desse lugar seguro que é o sujeito, uma legitimidade para a sua predileção enquanto *origem* do conhecimento.

Mesmo não podendo ser determinado pelas condições do sujeito, o “em-si” permanece como algo “dado”. Porém, os seus aspectos fundamentais e as suas condições permaneceriam deslocados de toda referência das faculdades do sujeito transcendental. Permanecer *fora* do alcance das faculdades subjetivas significa que o “em-si” goza do privilégio de não ser determinado e fica protegido das definições lógico-conceituais com as quais toda a experiência possível é determinada. Nesse sentido, longe de decretar a insubsistência e mesmo a inexistência de “algo em si mesmo”, a crítica kantiana não faz senão possibilitar a *crença* numa coisa-em-si, uma vez que esta, não podendo ser determinada por categorias, só pode ser, no final das contas, objeto de crença. Se a crítica da razão pura kantiana estabelece a diferença significativa entre *phaenomenon* e *noumenon*, podendo se dedicar apenas ao primeiro caso na ordem do conhecimento, a crítica genealógica pretende mostrar que é justamente nessa separação que a filosofia de Kant, apesar dos seus esforços, recai no dogmatismo e dá uma espécie de

⁶⁵ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, Prefácio à segunda edição, B XXX; trad. cit., p. 27: “Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentes, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*”.

“sobrevida” às estruturas fundantes da metafísica da tradição, em especial ao ideal cristão:

Os Sábios são os melhores embusteiros da Alemanha, mentem inocentemente: donde provinha, pois, o júbilo que, com o aparecimento de *Kant*, atravessou o mundo letrado alemão que, nas suas três quartas partes, é constituído por filhos de Pastores e mestres-escola? Donde provinha a convicção alemã, que ainda hoje encontra eco, de que com Kant se iniciara uma viragem para algo de *melhor*? O instinto teológico do letrado alemão adivinhava o *que* era de novo possível... Abria-se um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de “mundo *verdadeiro*” e o conceito de moral como *essência* do mundo (os dois erros mais malignos que existem!) eram agora de novo, se não demonstráveis, pelo menos, *impossíveis de refutar*, graças a um cepticismo velhaco e astuto... A razão, o *direito* da razão não vai tão longe... Fizera-se da realidade uma “aparência”; transformara-se em realidade um mundo completamente *inventado*, o da *essência*... O êxito de Kant é apenas um êxito de teólogo; tal como Lutero, como Leibniz, Kant foi mais um travão na já pouco sólida probidade alemã (*AC/AC*, § 10; trad. de AM).

A avaliação que procede da genealogia pretende mostrar o carácter ficcional dos pressupostos metafísicos, bem como esvaziar o *eu* de todo o seu sentido unitário, estilhaçando a sua estrutura com a sutileza dos golpes de martelo. Em se tratando de um ídolo, o *eu* constitui alvo privilegiado da crítica nietzscheana no horizonte do projeto de transvaloração dos valores, uma vez que ele se apresenta, enquanto substituto do Deus revelado da teologia, como princípio de conhecimento cujas condições internas só podem ser ditas necessária e universalmente. Nesse sentido, transvalorar o eu da

metafísica não significa edificar uma nova estrutura teórica capaz de substituir as explicações acerca do objeto em questão, mas buscar as condições para a formação de um tipo humano capaz de considerar o mundo e a vida não a partir de um fundamento, de uma oposição de valores, de um preconceito dogmático, mas a partir das condições próprias à efetividade.

Sendo o procedimento genealógico entendido como “busca das origens”⁶⁶, ele levanta as condições de surgimento de um determinado valor, seu desenvolvimento e se aplica, ao mesmo tempo, como instrumento *crítico* que só ganha relevância a partir do momento em que consegue descobrir um determinado interesse moral nas avaliações sobre a vida, mostrando a que tipo de vontade de poder corresponde tal interesse. Para Nietzsche, portanto, não se trata simplesmente de tomar a noção moderna de sujeito no plano de uma teoria do conhecimento ou de uma metafísica, mas como valor moral, como ícone de um projeto cultural que encontrou nessa formulação superficial uma maneira de escapar da lógica niilista da morte de Deus, recolocando, pela crença no eu, o sentido da vida não na vida, mas num *arrière-monde*.

O que a crítica genealógica provoca, em função do projeto de transvaloração, não é outra coisa senão o aprofundamento do eu em

⁶⁶ É importante notar a observação feita por M. Foucault acerca da genealogia nietzscheana, para marcar o seu distanciamento em relação ao modo tradicional de considerar a origem do ponto de vista da história. Segundo o intérprete, o papel da genealogia não é outro senão “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; empreitá-la lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles aconteceram. A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. (...). A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisada “origem” (FOUCAULT, M., “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 15-6).

condições opostas à sua pretensa *natureza pura* para que delas possa emergir o seu derradeiro sentido dissimulatório, isto é, é preciso trazer à tona o experimento de que, se não há mais Deus, como afirma o aforismo 125 d'A *Gaia Ciência*, o sujeito, por sua vez, perde seu *status* de "algo" fixo e inabalável. Todo resíduo metafísico, considerando a desvalorização do valor supremo, fica, *ipso facto*, destituído de "direito de cidadania". A partir desse experimento, é preciso supor que o eu, enquanto invenção mediada pela "velha matrona enganadora" (GD/CI A "razão" na filosofia, § 5), a linguagem, cumpre apenas o papel de livrar o homem do tormento do "em-vão". O que o procedimento genealógico parece forçar é uma espécie de *autoreconhecimento*, momento último em que a *autoconsciência*, diante de sua origem caótica (o corpo), com ela se identifica e é forçada a renunciar ao privilégio da unidade.

A crítica da metafísica em Nietzsche pretende, enfim, destituir o núcleo da subjetividade de todo o sentido e valor construídos em torno dele. Se o eu constitui um dos alvos privilegiados da transvaloração dos valores é porque à sua formação preside um determinado interesse moral que, segundo Nietzsche, está radicado no princípio de conservação de um tipo de homem que encontra na *verdade* o seu ideal.

Desse modo, a crítica da subjetividade só ganha pleno sentido em Nietzsche a partir da constatação da sua *procedência* (*Herkunft*), das condições que tornaram possível a construção de seus fundamentos. Em última instância, toda a tentativa de instaurar um sujeito, um eu como fundamento se coloca no registro de uma *lógica niilista* na medida em que todo o sentido produzido a partir do sujeito ainda se mantém preso a uma

recusa do mundo efetivo em favor de um além-mundo e a uma moral cujo tipo de homem pretendido como tipo “melhor” não é senão o homem de rebanho, aquele em que a consciência alcançou o privilégio do “gênio da espécie” e com a qual o homem, agora, é capaz de determinar a verdade em relação ao mundo e a si mesmo. Nesse sentido, ao invés de superar o vazio deixado pela morte de Deus, a solução oferecida pela metafísica moderna se apresenta como caudatária do “velho ideal” por se tratar aí, ainda, de uma vontade incondicional de verdade.

O que interessa a Nietzsche na crítica da subjetividade é mostrar que a idéia de superação do homem, do homem tipicamente moderno ou cristão, só é possível na medida em que forem colocadas abaixo todas as estruturas fundantes que levam a ultramundos. A idéia de sujeito puro do conhecimento, enquanto garantia do conhecimento e da verdade, mantém incólume a oposição característica dos preconceitos dos filósofos. Somente quando se fizer uma crítica do valor dessa idéia, quando a genealogia mostrar seu caráter ficcional e destituí-la de sua pretensa unidade, a pergunta niilista “para quê?” será colocada com mais força e o tormento do “em-vão” exigirá uma nova decisão sobre o futuro do homem.

Com efeito, com a morte de Deus também o homem perdeu todo o sentido, perdeu a crença em si mesmo, o que o coloca numa situação de desespero por estar acostumado a valores dados. Sem a garantia de que todos os seus esforços possam alcançar algum sentido positivo, pois não há mais meta, o homem se vê, segundo Nietzsche, como “um hiato entre dois nada” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 10 (34), do outono de 1887). É a partir dessa concepção que Nietzsche tem do homem moderno e do niilismo que

espreita à sua volta que a sua própria filosofia pretende radicalizar o pensamento sobre o movimento do niilismo, com o intuito de abrir a possibilidade de se pensar um tipo superior de homem capaz de suportar tragicamente a existência num mundo sem finalidade.

3- NIILISMO E SUPERAÇÃO

Ao expor sua tentativa de radicalização da crise niilista vivenciada pelo homem moderno, Nietzsche considera algumas figuras desse movimento com o intuito de colocá-las como alvo do seu projeto de transvaloração. É a partir dessa estratégia de explicitação dos vários “niilismos” que consideramos o projeto de transvaloração dos valores mais que uma mera provocação à moral, na verdade uma radicalização do niilismo em todos os seus termos, cujo objetivo maior é a “redenção” (*Erlösung*) do homem, ou seja, trata-se, com o projeto de transvaloração, de uma tentativa de considerar o mundo sob a óptica de um novo tipo de homem, o *além-do-homem* (*Übermensch*). É nesse sentido que a filosofia da terceira fase do pensamento de Nietzsche, depois de desmascarar o eu do seu privilégio de “substância” e recolocá-lo na condição de mera ficção, se esforça em projetar o homem para uma nova condição de si, o além-do-homem (cf. *Za/ZA*, I, O prólogo de Zaratustra), cujo dístico não pode ser senão o poder da eterna criação no interior do devir.

Atestado o fato de que uma radicalização do niilismo só pode se dar efetivamente num movimento de contínua superação dos valores decadentes, tem-se no projeto de transvaloração, como *meta*, atingir o estágio da aceitação trágica do mundo eternamente retornando, isto é, o alcance maior do projeto de transvaloração não é senão o *amor fati*. Esse alcance positivo do projeto de transvaloração, a afirmação incondicional do mundo e da vida, se consubstancia no pensamento nietzscheano da redenção por meio do qual se consumam, como doravante pretendemos mostrar, a transição do homem ao além-do-homem e a superação do niilismo. No entanto, antes de alcançar um estatuto privilegiado para o tipo superior de homem, Nietzsche elabora uma análise crítica das formas do niilismo moderno e pretende, a partir disso, apontar uma solução positiva no que concerne ao problema do “sem-sentido” da vida.

Ao indicar a ambigüidade do niilismo, “o niilismo como signo de aumento de força do espírito: o niilismo ativo. O niilismo como declínio e regressão da potência do espírito: o niilismo passivo” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 9 (35), do Outono de 1887), Nietzsche considera o caráter destrutivo do niilismo como sendo o estágio em que o homem se coloca em atividade “contra” os espectros do Deus morto (ciência, razão, progresso, democracia etc.), mas ainda não é capaz de criar novos valores. Se no niilismo de tipo *passivo* o homem se caracteriza por uma mera substituição dos antigos valores, se conformando num “pessimismo” teórico e num “quietismo”; diferentemente, no niilismo de tipo *ativo*, há uma tentativa de romper com os antigos valores que ainda permanecem à sombra do Deus morto e de empreender uma destruição desses valores. É esse poder de destruir,

característico do niilismo ativo, que comporta uma possibilidade de instauração de novos valores por funcionar como uma espécie de passagem para um lado ainda mais radical do que a destruição dos valores, isto é, a *criação de novos valores*. O que há no tipo niilista ativo é tão somente o poder de destruir necessário ao “sim” que afirma o mundo e a si mesmo. Na seção de Assim falou Zaratustra, intitulada “Das três metamorfoses”, Nietzsche mostra a importância desse jogo destruição/criação fazendo apologia dessa figura do leão “no espírito” como preparação para toda criação.

Meus irmãos, para que é preciso leão, no espírito? Do que já não dá conta suficiente o animal de carga, suportador e respeitador?

Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer.

Conquistar essa liberdade e opor um sagrado “não” também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão.

Conquistar o direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportação e de respeito. Constitui para ele, na verdade, um ato de rapina e tarefa de animal rapinante.

Mas dissei, meus irmãos, que poderá ainda fazer uma criança, que nem sequer pôde o leão? Por que o rapace leão precisa ainda tornar-se criança?

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”.

Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo (Za/ZA, I, Das três metamorfoses; trad. de MS).

A metamorfose do leão, espectro do “tu deves!”, em criança, espírito de leveza e afirmação da infinita criação, constitui o ponto nevrálgico que envolve, a nosso ver, a superação da negatividade na afirmação incondicional de todo acontecer. Na medida em que o “aumento de força do espírito”, como aspecto central no niilismo ativo, é tomado no sentido de negação, de destruição dos antigos valores, não se pode falar aí propriamente de superação dos valores, sendo necessário, portanto, considerar um novo modo de avaliar cujo princípio da avaliação se caracterize como afirmação. Transformar-se em criança significa, desse ponto de vista, ultrapassar a condição da negação, do “não”, e caminhar para além de toda destruição e aniquilamento. Rigorosamente, o texto de *Zarathustra* opera essa passagem de modo a construir um movimento regular, isto é, parece haver uma *progressão causal* na dimensão da superação do espírito. Entretanto, há fortes evidências, principalmente nos fragmentos póstumos da década de 1880⁶⁷, posteriores à elaboração do *Zarathustra*, que mostram o caráter problemático do niilismo e apontam para as ambigüidades próprias da lógica

⁶⁷ Por exemplo, *Fragmentos Póstumos*, XII, 9 [1], do Outono de 1887: “Para a história do niilismo europeu. Como consequência necessária dos ideais que prevaleceram até então: ausência completa de valor” (*Zur Geschichte des europäischen Nihilismus. Als nothwendige Consequenz der bisherigen Ideale: absolute Werthlosigkeit*); XII, 9 [39]: “Niilismo enquanto ideal da *suprema potência* do espírito, meio-destruidor, meio-irônico” (“Nihilism” *als Ideale der höchsten Mächtigkeit des Geistes, des überreichsten Lebens: theils zerstörerisch theils ironisch*); XII, 9 [41]: “A extrema forma do niilismo seria: que cada crença, cada ter por verdadeiro é necessariamente falso: porque um mundo verdadeiro absolutamente não existe. Portanto: uma ilusão de perspectiva cuja origem reside em nós mesmos” (*Die extremste Form des Nihilism wäre: dass jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht giebt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt*); XII, 9 [60]: “O niilismo enquanto fenômeno normal pode ser um sintoma de *força crescente* ou de *crescente fraqueza*” (*Der Nihilism als normales Phänomen kann ein Symptom wachsender Stärke sein oder wachsender Schwäche*). Todos esses fragmentos e mais uma série de fragmentos de Novembro de 1887 – Março de 1888 mostram os diversos planos em que se situava a análise nietzscheana do niilismo e, a nosso ver, a complexidade do niilismo se dá justamente pelo fato de que, a partir dele, Nietzsche entrelaça boa parte dos temas fundamentais desenvolvidos ao longo de seu pensamento sem, contudo, elaborar uma concepção mais sistemática do niilismo.

niilista a partir das quais o pensamento de Nietzsche sobre a transvaloração encontra lugar de destaque. Na mesma medida em que o niilismo representa um enfraquecimento do espírito, uma aspiração ao nada, ao quietismo, também representa, por outro lado, um “ativismo” que encontra na recusa de toda determinação extrínseca ao plano humano a condição de seu engajamento. Para além desses dois estados do niilismo, o niilismo pensado por Nietzsche na sua forma mais *radical* de manifestação é justamente o enfrentamento do “sem sentido”, em que o homem busca recolocar um sentido afirmativo da vida e do mundo do ponto de vista do seu *caráter ateleológico*, sem, com isso, substituir um fim transcendente por um fim racional. Enquanto naquele se aspira ao nada como modo de consolo à impotência diante do mundo ou se empreende uma “destruição” sem alcançar sua positividade, neste há uma aspiração ao eterno retorno enquanto condição extrema do niilismo levada a termo pelo empreendimento transvalorativo que deve conduzir o homem para além da negação e da destruição, buscando alcançar, assim, todo poder de criar. Essa exigência em alcançar o lado afirmativo da vida é imposta pela formulação do caráter da *existência* como aparece num fragmento de *Lenzer-Heide*:

Pensemos este pensamento em sua forma mais terrível; a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: “o eterno retorno”.

Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “sem-sentido”) eterno!

(...) negamos alvos finais: se a existência tivesse um, teria de estar alcançado (*Fragmentos Póstumos*, XII, 5 (71), 6-10 de junho de 1887; trad. de RRTF).

Toda a complexidade da superação do niilismo, o alcance do lado afirmativo da existência, representa os sintomas de uma cultura em que há, por todos os lados, tentativas fracassadas de superação das catastróficas conseqüências da morte de Deus. É o tempo do “sem sentido”, do “em vão”, do grande desespero no nada. É a época em que os valores começam, em função do grande cansaço de existir, a perder o brilho de sua unidade e eternidade. As bases de sustentação dos valores dessa época, segundo Nietzsche, carecem de uma avaliação crítica para que seja possível o advento de um outro feliz acaso do homem, de uma nova condição psicológica capaz de *redimir* o homem da tristeza e da grande insignificância (cf. GM/GM, II, § 12). Nesse sentido, o aprofundamento no niilismo, no nada, a radicalização da experiência da morte de Deus, como acontecimento da modernidade, representa uma tentativa positiva de escapar à terrível realidade do grande “vazio” na qual se vê inserido o homem moderno. Como condição de possibilidade de *autosupressão*, o niilismo, enquanto poder de negar e destruir, deverá se transfigurar em aceitação trágica e promover uma reconciliação entre homem e mundo, conformando-os numa unidade tangível ao além-do-homem criador.

A superação das condições provocadas pelo niilismo da morte de Deus não se daria, porém, num sentido completamente oposto ao niilismo, mas como sua derradeira conseqüência seria possível realizar a tarefa

destrutivo-afirmativa como sinal da presença do tipo criador. O niilismo se expressaria, assim, num duplo sentido: destruição/criação. Enquanto poder de destruir, o niilismo se voltaria contra suas próprias bases constitutivas, portanto, se auto-aniquilando. Enquanto poder de criar, o niilismo, paradoxalmente, se apresentaria como “força propulsora” capaz de engendrar uma nova consideração da existência radicada na aceitação de todo acontecer sem qualquer finalidade. Não haveria, pois, uma condição afirmativa completamente oposta ao niilismo senão como superação da moral, elevação do homem e liberação do poder de criar. Até o presente momento da nossa análise, a sugestão oferecida pelos textos de Nietzsche é que parece *impossível* uma condição completamente oposta ao niilismo, a não ser como ultrapassamento de toda negatividade. Nesse sentido, a dimensão da criação, empreendida pelo além-do-homem, só pode se dar se superadas todas as bases constitutivas do movimento niilista como derradeira realização do projeto de transvaloração de todos os valores. Desse modo, é o niilismo mesmo, paradoxalmente, um sinal de esperança num tipo superior. Portanto, pode-se dizer que a *superação* do niilismo, a superação da moral, só se dá numa dinâmica de ultrapassamento (*Überwindung*) que implica necessariamente passar pelo niilismo, *atravessá-lo*, tendo que renunciar à sua lógica criando novos valores, sem, contudo, recair numa estagnação dos mesmos. A superação ou ultrapassamento do niilismo não sugere, pois, um progresso que deve cumprir etapas regulares de manifestação do niilismo, mas, ao contrário, um *movimento*, um *dever* cuja lógica se dá pelo jogo com que são empreendidas as estimativas de valor, ora negando, ora conservando, ora afirmando valores morais, ou seja, trata-se aí de considerar

um jogo de avaliações que oscila de um experimento a outro sem se deixar determinar pela vontade incondicional de verdade. É nesse sentido que o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo é, ao mesmo tempo, de um lado, a denúncia da lógica da *décadence* que sustentou os valores supremos da cultura judaico-cristã-ocidental, e, de outro lado, o pensamento sobre a história do homem ocidental⁶⁸ do ponto de vista de sua criação de valores, da possibilidade, portanto, de uma liberação do homem da lógica da *décadence*

Enquanto processo instaurador de valores, portanto de condições de apreciação do mundo e da vida, o niilismo se confundiria com a própria história do homem ocidental, ocupando lugar privilegiado de análise das condições de sua própria superação. Nesse sentido, a criação de outras condições de existência não se daria de *fora* do movimento niilista, mas é fruto de todo o processo de negação dos valores superiores desencadeado pela lógica mesma da história da moralidade. É nesse sentido que Nietzsche pode falar em autosupressão dos valores niilistas na medida em que é a própria vontade de verdade, fundo camuflado do niilismo, que leva os valores a uma superestimação do seu “valor”, tendo que, no final, paradoxalmente esvaziá-los de todo o “valor” que antes era e ainda agora é afirmado neles. É assim, por exemplo, que Nietzsche se refere ao modo como a moral cristã deve sucumbir:

⁶⁸ A pergunta lançada por Nietzsche, “de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (cf. *Fragmentos Póstumos*, XII, 2 (127), do Outono de 1885 - Outono de 1886; trad. de RRTF), aponta a dificuldade acerca do conhecimento das condições históricas de constituição do niilismo. Ao mesmo tempo, a incerteza em relação à procedência do niilismo estabelece que ele não constitui um acontecimento propriamente moderno, mas encontra suas raízes no ideal de verdade do socratismo-platonismo. A morte de Deus, enquanto evento da modernidade, representou um dos momentos mais significativos da lógica niilista cujo passado será preciso considerar, e suas consequências catastróficas devem ser tomadas como signo de uma nova aurora do homem. Sobre a relevância dessa pergunta sobre as origens do niilismo, cf. também *Fragmentos Póstumos*, XII, 9 (1), do Outono de 1887, e XIII, 11 (99), de Novembro de 1887-Março de 1888.

Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de autosupressão (*Selbstaufhebung*): assim quer a lei da vida, a lei da necessária autosuperação (*Selbstüberwindung*) que está na essência da vida – sempre este chamado alcança por último o próprio legislador: *patere legem, quam ipse tulisti*. Dessa forma o cristianismo *como dogma* foi ao fundo por sua própria moral; dessa forma também o cristianismo *como moral* tem ainda de ir ao fundo – estamos no limiar desse acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão depois da outra, ela tira, no fim, sua mais forte conclusão, sua conclusão contra si mesma; isso, porém, acontece quando ela coloca a questão “*o que significa toda vontade de verdade?*” (...). Nesse tomar consciência-de-si da vontade de verdade vai de agora em diante – disso não há dúvida nenhuma – a moral ao *fundo*: aquele espetáculo em cem atos, que está reservado para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais problemático e, talvez, também o mais rico de esperanças de todos os espetáculos... (*GM/GM*, III, § 27; trad. de RRTF).

O que deve acontecer a partir do evento da morte de Deus, evento que instaura uma crise no interior da cultura, crise outrora camuflada pela crença em Deus, é uma *radicalização* do niilismo como condição de possibilidade de sua própria superação. Na primeira seção do livro V d’*A Gaia Ciência*, Nietzsche começa a indicar as conseqüências *positivas* do acontecimento da morte de Deus:

O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. (...) De fato, nós filósofos e “espíritos livres” sentimo-nos, à notícia de que “o velho Deus

morreu”, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, *nosso* mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto” (FW/GC, § 343; trad. de RRTF).

Dessa forma, uma *radicalização* do niilismo, em última instância, levaria às últimas conseqüências o niilismo de tipo passivo e ativo num movimento de autosupressão e superação, fazendo surgir, da velha moral, valores opostos num sentido superior. Aparentemente paradoxal, a tese de que no niilismo se encontram tanto as condições do seu crescimento e desenvolvimento quanto às condições de sua autosupressão (*Selbstaufhebung*) permite a Nietzsche apontar para uma outra dimensão do niilismo capaz de colocar o homem no horizonte da afirmação de todo acontecer da vida e do mundo.

O *niilismo radical* se colocaria, então, como limite de todas as condições experienciadas pelo homem em seu enfrentamento com a lógica da negatividade. Como situação limite, o niilismo radical, na mesma medida em que encerra a lógica da negatividade, consumando aquilo que já se anunciava no início de sua instauração, tal como considerava Nietzsche já em seu escrito de 1880, *A Gaia Ciência*, ele também abre a possibilidade de retomar a abordagem do caráter de *repetição* da existência em seu sentido trágico, isto é, é possível, a partir de uma radicalização da experiência niilista, esperar por um tipo superior de homem, projetar o futuro do homem como

algo promissor em relação a uma moral nobre cujo destino só pode ser uma vontade incondicional de aceitação da vida e do mundo, numa palavra, *amor fati*. É nesse sentido que o caráter de destruição do niilismo *ativo*, mesmo não podendo ainda ser considerado como superação dos antigos valores, parece indicar já um princípio de criação, pois “a quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; – mas esse é o criador” (Za/ZA, Prólogo, § 9; trad. de MS). A atividade destruidora do niilista ativo parece lançar luz em direção ao ato eminentemente criador, isto é, na ação do niilista ativo já se encontra de modo prefigurado uma das condições do além-do-homem, a vontade que cria e dá sentido afirmativo ao mundo. Se tomarmos o niilismo ativo como um tipo de niilismo que se volta contra os valores supremos, que se engaja num movimento de destruição dos antigos valores, encontramos indícios, no texto de Zaratustra, desse tipo de niilismo que prefigura uma afirmação do mundo e da vida: “Vede os bons e os justos! Quem eles odeiam mais? Aquele que quebra suas tábuas de valores, o quebrador, o infrator: – mas este é o criador (Za/ZA Prólogo, § 9; trad. de RRTF). Na medida em que a destruição é um empreendimento cujo sentido maior é completar o esgotamento de todos os valores supra-sensíveis, a radicalização do niilismo ganha pleno sentido enquanto *processo* que se constitui em elemento capital preparado pelo projeto de transvaloração, que deve alcançar, como derradeira conseqüência, uma efetiva criação de novos valores. Em se tratando de um movimento que não se daria de modo profético nem dialético, permanece ainda como nossa tarefa a tentativa de mostrar de que modo é possível, de acordo com o pensamento de Nietzsche, passar da

ação destruidora à ação criadora, da negação à afirmação do mundo e da vida.

Segundo Deleuze, “a questão é: como vencer o niilismo? Como mudar o elemento dos valores? Como substituir a negação pela afirmação?”⁶⁹. É justamente esse movimento que vai de uma condição à outra do niilismo que parece ainda obscuro nos textos de Nietzsche e que não oferece uma solução definitiva por se tratar menos de um *processo regular* de etapas que devem alcançar um termo definitivo do que de uma *dinâmica*, de um jogo de paradoxos em que essa passagem se daria. A sugestão de Deleuze é de que:

Nós nos aproximaremos de uma solução na medida em que nós compreendermos porque a transvaloração constitui o niilismo acabado. (...) somente mudando o elemento dos valores é que se destroem todos aqueles que dependem do velho elemento. (...) os valores que dependem desse velho elemento do negativo, os valores que caem sob a crítica radical são todos os valores conhecidos ou conhecíveis até então⁷⁰.

Concordamos com Deleuze acerca do fato de que é somente com a transvaloração que se torna possível o alcance exemplar do acabamento do niilismo, isto é, o seu esgotamento, enquanto negatividade, dando lugar a novas possibilidades de valoração a partir de um outro elemento: a criação/afirmação. No entanto, diferentemente de Deleuze, entendemos que o acabamento do niilismo cumpre apenas um dos trajetos que levam à suprema

⁶⁹ DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F, 1962, p. 197.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 198.

afirmação, não podendo se configurar e nem mesmo se identificar, em última instância, com a transvaloração em seu sentido pleno.

É preciso insistir no fato de que, segundo Nietzsche, transvalorar indica percorrer a longa história de formação dos valores no Ocidente. Desse modo, a genealogia, enquanto procedimento crítico-avaliativo a serviço da transvaloração, se coloca como busca das “origens” no sentido de “marcar” as condições pelas quais surgiram determinados valores e em que medida eles representam um tipo de vontade de poder niilista (cf. *GM/GM*, Prólogo, § 3). Ao mesmo tempo, a genealogia faz surgir um determinado interesse moral que se esconde em cada avaliação. Desse ponto de vista, a transvaloração concerne a um projeto de superação do niilismo desde suas origens mais difusas. A possibilidade de transvaloração cogitada pelo acontecimento da morte de Deus remete a crítica dos valores morais para o *locus* inaugural do movimento niilista, no socratismo-platonismo, de cujo solo foram erigidos os ídolos da modernidade em suas versões metafísicas, morais, estéticas e religiosas (cf. *JGB/BM*, Prólogo), todas essas versões radicadas numa lógica de negação da efetividade.

Nesse sentido, a visão de mundo empreendida pela noção de Deus, “Deus como Deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito” (*AC/AC*, § 18; trad. de AM) não pode ser transvalorada senão na medida em que toda a sua história e todos os seus modos de manifestação sejam colocados sob a suspeita de que se trata de um projeto de formação cultural, movido por um ideal ultramundano, que pretende assumir lugar hegemônico no encaminhamento das questões humanas. No entanto, a derrocada de um projeto que anseia pelo nada só é possível na medida em que suas bases de

sustentação forem interpretadas segundo suas origens e seus interesses sobre o valor da vida.

A questão que persiste no registro da transvaloração é a relação entre negação/afirmação, destruição/criação, ou seja, em que medida é possível conceber movimentos distintos para a negação e para a afirmação, e, com isso, romper com a lógica que preside ao encadeamento do niilismo.

O niilismo ativo, segundo Deleuze, mesmo sendo dominado pelo poder de destruir, não comportaria ainda os avatares de toda criação. O poder de destruição, importante no registro do projeto de transvaloração, ainda pertence ao tipo de niilismo ativo cujo alcance está ainda aquém de uma aceitação trágica da existência, senão de uma contínua propagação de que também o mundo perdeu o sentido. Segundo a interpretação de Deleuze, a prática destruidora do “homem que quer perecer” se configuraria como afirmação do mundo na medida em que “no homem que quer perecer, que quer ser superado, a negação rompeu tudo aquilo que ainda a retinha. Ela venceu a si mesma; ela se tornou poder de afirmar, já poder do além-do-homem, poder que anuncia e prepara o além-do-homem”⁷¹. No entanto, numa anotação póstuma, Nietzsche aponta o caráter problemático do niilismo que, apesar de encerrar em si a “*descrença em um mundo metafísico*, que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*”, e mesmo admitindo “a realidade do vir-a-ser como *única* realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulatória que leve a ultramundos e falsas divindades – mas *não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...*” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 11 (99), de Novembro de 1887-Março de 1888; trad. de RRTF). O devir-

⁷¹ DELEUZE, G., op. cit., p. 201.

ativo das forças enquanto afirmação, como entende Deleuze, parece não corresponder ao plano programático da última etapa do niilismo enquanto *estado psicológico* indicado por Nietzsche no fragmento póstumo citado acima. Resta saber em que medida a interpretação de Deleuze não se apressa em fazer o que ele mesmo chama de “*conversion du négatif en son contraire*” na perspectiva do niilismo:

A destruição ativa significa: o ponto, o momento de transmutação na vontade de nada. A destruição se torna *ativa* no momento em que sendo quebrada a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta se converte e passa para o lado da *afirmação*, se refere a uma *potência de afirmar* que destrói as forças reativas elas mesmas. A destruição se torna ativa na medida em que o negativo é transmutado, convertido em potência afirmativa⁷².

Enquanto se permanece na ação destruidora não é possível tornar efetivas todas as condições da transvaloração, isto é, não se pode alcançar a afirmação incondicional do mundo e da vida. A mudança no elemento de onde deriva o “valor dos valores” só pode acontecer decisivamente a partir do momento em que há o ímpeto criador capaz de assegurar uma *nova perspectiva* aos acontecimentos, ou seja, é preciso considerar aí a ação criadora do além-do-homem como aquela que reconfigura todo dizer “não” em “sim” incondicional. No entanto, parece ser necessário um distanciamento da ação destruidora do “homem que quer perecer” para o surgimento do além-do-homem, mesmo considerando o estreito vínculo entre destruição e criação.

⁷² Ibidem, p. 200.

A interpretação deleuzeana celebra a conversão do negativo em afirmativo, mas não sustenta suficientemente sua posição acerca dessa *passagem* da destruição para a criação.

Clademir Araldi defende a tese de que quando “Nietzsche pretende extrair todo o sentido *do* ato de criar, seja da criação do além-do-homem, de valores, de deuses, seja das ilusões afirmativas da vida”, o seu “recurso derradeiro a Dionísio, como protótipo da criação, do além-do-homem, talvez seja mais uma tentativa ‘desesperada’, daquele que busca no ‘perigo extremo o último refugio’, do que propriamente a expressão afirmativa de uma alma bem-lograda”⁷³. O que está na base dessa interpretação de Araldi é o fato de que “por meio da noção do trágico, Nietzsche quer provar que seu sentido de criação e de afirmação inclui também a destruição e o aniquilamento”⁷⁴, o que provoca um impasse, uma tensão na transição da negação à suprema afirmação do mundo e da vida. O fato de que “a criação Dionisíaca eterna e incessante está ligada, intrinsecamente, à necessidade de destruir”⁷⁵ compromete, por isso, a efetivação da suprema afirmação da vida como criação do além-do-homem. Como arremate de sua tese, Araldi insiste no fato de que “com o além-do-homem, contudo, tal projeto de criação ainda não se estrutura firmemente e não se sustenta. Ao ‘incorporar’ a energia niilista do homem moderno, a vontade de destruir e de aniquilar, o além-do-homem de Nietzsche, mesmo quando pressupõe inserir a destruição como um momento do ato de criar, acaba mostrando a assimetria entre os dois pólos (extremos): criação e destruição não perfazem, assim procuramos mostrar, uma unidade

⁷³ ARALDI, C. L. *Nilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Unijuí, 2004, p. 450.

⁷⁴ Idem, p. 412.

⁷⁵ Idem, p. 408.

coerente (mesmo que provisória e instável)”⁷⁶. Acompanhado esta interpretação, temos procurado mostrar, no entanto, que o gesto transvalorativo mais significativo reside no ato de criar para além de toda negatividade, portanto como ato de autossuperação em que se expressa a redenção de todo *Não* em *Sim* ao mundo e à vida.

No texto de Nietzsche, trata-se, em relação ao homem criador, de uma condição que está por vir e que se traduziria, em função do grande vazio deixado pela morte de Deus, enquanto *necessidade* de superação do niilismo. No prólogo de *Zaratustra*, depois de confirmar o acontecimento da morte de Deus, Zaratustra começa a falar ao povo:

“*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?*

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a baixa-mar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é isso o que o homem deverá ser para o super-homem: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha.

(...)

Vede, eu vos ensino o além-do-homem!

O além-do-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o além-do-homem *seja* o sentido da terra!’

(...)

Vede, eu vos ensino o além-do-homem: é ele o mar onde pode submergir o vosso grande desprezo.

⁷⁶ Idem, p. 447.

(...)

Vede, eu vos ensino o além-do-homem: porque é ele esse raio e essa loucura!...” (*Za/ZA*, Prólogo de Zaratustra, § 3; trad. de MS).

Pela leitura do texto supracitado pode-se entender que aquilo que constitui o projeto nietzscheano de transvaloração dos valores, no que diz respeito à tentativa de superação do niilismo, só pode ser levado adiante com a emergência do homem criador que conseguiu superar toda sorte de valores niilistas. No entanto, tal emergência de um tipo superior de homem se coloca aqui ainda como *promessa e ensinamento*. É nesse sentido que a leitura de Deleuze parece se apressar em celebrar o acabamento do niilismo na transvaloração, sem que o homem tenha sido transvalorado em além-do-homem. Desse modo, não há transvaloração completa sem o advento do além-do-homem; não há um tipo superior sem que haja uma efetiva destruição das bases de sustentação do niilismo e ele mesmo seja levado a uma radicalização que promova as condições de toda criação, a começar pela superação do homem no enfrentamento com o grande vazio deixado pela morte de Deus. Mas isso, no texto nietzscheano, é posto ainda como uma tarefa. Na seqüência do seu ensinamento, Zaratustra encerra-o dizendo-se “prenunciador do raio e de uma pesada gota de nuvem; mas esse raio chama-se *além-do-homem*” (*Za/ZA*, Prólogo de Zaratustra, § 4; trad. de MS).

Desconfiado de que os seus ouvintes não compreenderam bem seu ensinamento, o prenunciador do além-do-homem recua em seu discurso para mostrar o tipo humano a ser superado e marcar a firme posição de que a

superação do homem diz respeito a um momento de decisão sobre o futuro do próprio homem:

“Vou, portanto, falar-lhes do que há de mais desprezível: ou seja, do *último homem*.”

E Zaratustra assim falou ao povo:

“Já é tempo de o homem estabelecer a sua meta. Já é tempo de o homem plantar a semente da sua mais alta esperança.

Seu solo ainda é bastante rico para isso. Mas, algum dia, esse solo estará pobre e esgotado, e nenhuma árvore poderá mais crescer nele.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não mais arremessará a flecha do seu anseio para além do homem e em que a corda do seu arco terá desaprendido a vibrar!

Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós.

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não dará mais à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o *último homem*. (Za/ZA, Prólogo de Zaratustra, § 5; trad. de MS).

Nesse sentido, a nosso ver, o pensamento sobre o além-do-homem só ganha alcance positivo e supera a figura do “último homem” na medida em que esse pensamento é colocado diante de outro mais terrível: o pensamento do *eterno retorno do mesmo*. Numa relação direta com o pensamento sobre o

além-do-homem, o pensamento nietzscheano do eterno retorno comportaria uma abertura necessária para o poder de criar na medida em que, com esse pensamento, Nietzsche será levado a pensar o mundo para além de toda transcendência, de toda teleologia cristã e de todo fim racional. Zaratustra, o sem-Deus, ensina, ao mesmo tempo, o além-do-homem criador de valores e a prova por que deve passar o homem para alcançar a efetiva superação de si, pois ele, Zaratustra, é também o mestre do eterno retorno. Com isso, a tarefa afirmativa do pensamento de Nietzsche, como consecução do projeto de transvaloração, se daria como resultado de uma completa radicalização da experiência niilista do homem moderno trazendo à baila o seu pensamento abissal sobre o eterno retorno do mesmo. Trata-se, com efeito, de um projeto de superação do niilismo em cujo núcleo se dão as possibilidades de esgotamento e superação de toda negação e que deve lançar o homem para a constituição de um novo enfrentamento com o mundo (a afirmação de um mundo sem-sentido) e consigo mesmo (sua autosuperação) do ponto de vista da criação de novos valores.

Antes, porém, de alcançar um estatuto da afirmação incondicional da vida, é preciso acompanhar dois movimentos que consideramos importantes no encaminhamento de nossa questão, isto é, em que medida, num primeiro momento, o pensamento de Nietzsche do eterno retorno se colocaria como *experiência necessária* do projeto de transvaloração de todos os valores, mas não realizaria ainda a tarefa afirmativa senão vinculado ao pensamento da vontade de poder, e, num segundo momento, de que modo, pela dinâmica da vontade de poder, se abriria, enfim, a possibilidade da afirmação incondicional do mundo e da vida.

4- O ETERNO RETORNO COMO EXPERIMENTO.

Nos escritos nietzscheanos da chamada terceira fase há uma profunda meditação sobre o niilismo que ganha alcance significativo na medida em que esse pensamento se coloca no horizonte da idéia do eterno retorno e da vontade de poder⁷⁷. Em relação à idéia do eterno retorno, o niilismo é pensado no extremo de sua dinâmica negativa, ou seja, numa relação com o eterno retorno o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo é levado às últimas conseqüências por se tratar de um *duplo movimento* que implica a insuportabilidade do caráter ateleológico do mundo e da vida, por um lado, e, por outro, a necessidade de superação da negatividade.

⁷⁷ No terceiro capítulo dessa tese tentaremos mostrar o papel desempenhado pela noção nietzscheana de vontade de poder no encaminhamento de uma filosofia da afirmação. Entendemos que uma superação do niilismo só é possível segundo uma dinâmica da vontade de poder que, colocada em relação ao pensamento do eterno retorno, abre a perspectiva da eterna novidade.

Essa exigência imposta pela filosofia de Nietzsche de superar o niilismo advém, sobretudo, de sua concepção de *vida*⁷⁸. Tal concepção, radicada no conceito de vontade de poder, abre a possibilidade de uma consideração afirmativa do mundo e da vida na medida em que o mundo, tomado segundo a concepção de vontade de poder, só pode ser concebido segundo uma dinâmica de contínua *autosuperação*. Essa perspectiva sobre o mundo permite a Nietzsche vislumbrar algumas condições futuras extraídas da superação do niilismo. A própria idéia de “aceitação trágica” traduz essa espécie de fruto maduro conseqüente do ultrapassamento do niilismo, uma vez que ela consiste numa aceitação incondicional de todo acontecimento, portanto, do eterno retorno do mesmo.

⁷⁸ Em vários lugares de seus escritos da terceira fase, Nietzsche dá pistas de sua concepção de vida. Em *Assim falou Zaratustra*, afirma categoricamente: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade de servo encontrei a vontade de ser senhor” (...) “Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida, senão – é o que ensino – vontade de poder!” (*Za/ZA*, Do superar si mesmo; trad. de MS). Em *Para Além de Bem e Mal*, as indicações são ainda mais propositivas: “Uma criatura quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso” (*JGB/BM*, § 13). Na seção 36 dessa obra, o autor lança mão de sua *tese*: “supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (idem, § 36). Nesse aforismo, além de recobrir a vida, a vontade de poder recobre também o mundo, segundo a *suposição* do filósofo: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (ibidem). Cf. ainda, *Fragmentos Póstumos*, XII, 2 (190) do Outono de 1885 – Outono de 1886: “Vida é vontade de poder” (*Leben ist Wille zur Macht*); *Fragmentos Póstumos*, XII, 5 (71) do Verão de 1886 – Outono de 1886: “supondo, justamente, que vida é vontade de poder” (*gesetzt eben, dass Leben selbst der Wille zur Macht ist*). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, a “vida” é apresentada com algo inestimável: “É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado*” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 2; trad. de MAC). Em *Anticristo*, Nietzsche reforça sua *suposição* de que vida é vontade de poder opondo-a radicalmente contra a concepção de “vida” empreendida pelo niilismo da moral cristã: “Mas a própria vida é para mim o instinto de crescimento, de duração, de acumulação das forças, o instinto de poder; onde falta a vontade de poder, há degenerescência. A minha afirmação é que esta vontade falta em todos os valores supremos da humanidade que, sob os mais sagrados nomes, dominam os valores da decadência, os valores niilistas” (*AC/AC*, § 6; trad. de AM). Cf. ainda, *JGB/BM*, § 258; *Fragmentos Póstumos*, XII, 9 (13) do Outono de 1887.

A nosso ver, é preciso conceber o movimento niilista enquanto história dos valores morais no Ocidente desde que esse movimento seja entendido como a dinâmica de autossuperação por que passam todos os eventos e que, por ela, são todos os valores levados a um momento de autodissolução e, nesse sentido, a própria história deve ser entendida como *devenir* em que não há qualquer caráter teleológico, ou seja, a história pensada enquanto processo constante de autossuperação. Desse ponto de vista, o sentido aplicado ao niilismo enquanto história, no decorrer desta tese, tem levado em conta que tanto o niilismo como a sua *história*, isto é, seus desdobramentos, são concebidos como *devenir*, como processo de contínua superação dos valores herdados dos ideais platônicos. Uma vez tornado história⁷⁹, o niilismo, segundo Nietzsche, deverá alcançar todo o seu poder de destruição em nome de uma nova configuração do mundo e do homem que tem de surgir dos escombros de toda a catástrofe realizada pelo ímpeto niilista que presidiu à dinâmica da história do homem ocidental até a modernidade. Certo de que o porvir do homem deve ser concebido como superação de todo o processo de

⁷⁹ M. Heidegger entende que o problema do niilismo abordado pela filosofia de Nietzsche diz respeito à história dos valores do homem ocidental. De acordo com Heidegger, “Nietzsche emprega a palavra ‘Niilismo’ como o nome para o movimento histórico por ele reconhecido pela primeira vez que já transpassava de maneira determinante os séculos precedentes e que determina o seu próximo século, um movimento cuja interpretação essencial ele concentra na sentença resumida: ‘Deus está morto’”. Ainda de acordo com a interpretação desse autor, “niilismo é a história do próprio ente por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável” (HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. cit., vol. 2, p. 22). Mesmo considerando o niilismo enquanto desvalorização dos valores supremos da cultura no Ocidente, Heidegger se distancia, em sua análise do niilismo, das pretensões de Nietzsche em relação à história do niilismo. Se em Nietzsche é preciso considerar a genealogia dos valores como busca de procedência histórica das condições de surgimento, crescimento e superação do niilismo, em Heidegger, ao contrário, trata-se de “conceber a essência mais intrínseca a essa história que é designada como o termo niilismo, para nos aproximarmos, assim, do ser daquilo que é” (ibidem, trad. cit., vol. 2, p. 32). Neste ponto, a interpretação de G. Deleuze também parece ser fiel ao projeto nietzscheano: “os valores podem mudar, se renovar ou mesmo desaparecer. O que não muda e não desaparece é a perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam todos esses valores bem como sua ausência. É por isso que Nietzsche pode pensar que o niilismo não é um evento na história, mas o motor da história do homem como história universal” (DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1977, p. 174).

negatividade, Nietzsche tentará, através do seu pensamento sobre o niilismo, atravessar todas as condições da negação em direção à suprema afirmação da vida.

Em função dessa necessidade de travessia do niilismo, da necessidade de vencer “Deus” e o “nada” (cf. *GM/GM*, II, § 24), a filosofia nietzscheana se vê levada a colocar o homem do niilismo da morte de Deus num enfrentamento direto com um mundo subsumido a uma lógica de repetição eterna de todos os acontecimentos. Tal enfrentamento se coloca no horizonte de uma nova consideração do mundo, portanto de uma transvaloração, que só alcança um estatuto definitivo se levadas às últimas conseqüências todas as condições do niilismo.

Ainda relacionado ao niilismo, o pensamento do *eterno retorno*, como conseqüência necessária da morte de Deus, apresenta duas condições difíceis de serem compreendidas. A primeira diz respeito à radicalização da *experiência niilista* imposta pela idéia do eterno retorno, que, ao invés de aliviar a consciência do homem do tormento do “em-vão”, lança-a cada vez mais num abismo sem precedentes. Por esse aspecto, entendemos que não há afirmação incondicional de todo acontecer senão na medida em que juntamente com o pensamento do eterno retorno for considerado o pensamento da vontade de poder, isto é, todo o alcance afirmativo da vida e do mundo tem como pano de fundo a concepção de todo acontecimento segundo a óptica da vontade de poder e a necessidade de aceitação, sem resignação, do eterno retorno do mesmo. O eterno retorno, pensado em seus próprios termos, é a sobrelevação da negatividade e não fornece, por si só, possibilidade de afirmação na medida em que se coloca sob a égide da mera

repetição de todos os acontecimentos sem abrir a perspectiva da *novidade*. A segunda comporta a necessidade de uma decisão sobre a vida. Funcionando como radicalização do niilismo, o pensamento do eterno retorno, num mesmo movimento, coloca todo o “sentido” do mundo sob a égide do abismo, da ausência completa de fundamento e coloca o homem diante de uma necessidade de fornecer, ele mesmo, *um sentido* para a vida.

Entretanto, uma decisão por parte do homem em relação ao mundo e à vida só se efetiva positivamente pela *aceitação* do eterno retorno⁸⁰. Para Nietzsche, essa decisão é fruto de um labor do homem em relação a si mesmo longe de qualquer transcendência, isto é, trata-se de pensar o mundo, a vida e o próprio homem fora de qualquer fundamento transcendente. Nesse sentido, tanto o eterno retorno quanto a vontade de poder e o *amor fati* são somente faces do *experimentalismo* adotado pelo filósofo com o intuito de instaurar uma nova consideração do mundo no sentido de afirmação plena do eterno retorno do *mesmo* segundo sua constituição efetiva.

Essa radicalização do niilismo empreendida pela filosofia de Nietzsche, colocando o eterno retorno como sua forma mais extrema, é uma

⁸⁰ Sendo possível considerar uma retomada do pensamento do eterno retorno após o experimento com a vontade de poder, então se pode afirmar que uma aceitação incondicional do mundo e da vida se vincula necessariamente à aceitação do pensamento do eterno retorno. Sob este aspecto vale destacar que o eterno retorno só encontra um estatuto afirmativo na filosofia de Nietzsche se pensado sob a rubrica da vontade de poder. Nesse sentido, não seguimos a interpretação feita por G. Deleuze quando este negligencia o que está expresso na formulação nietzscheana: “eterno retorno do mesmo”. Para Deleuze, o que retorna no eterno retorno não é o mesmo, mas sim a diferença, isto é, o próprio retornar. Para o filósofo francês, “conceber o eterno retorno como o pensamento seletivo e a repetição no eterno retorno como ser seletivo é a prova mais elevada” (DELEUZE, G., *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio d’Água, 2000, p. 469). Contra essa interpretação, acompanhamos a leitura feita por Paolo D’Iorio para quem “À diferença da ‘afirmação da afirmação’ deleuziana, que só afirma a afirmação, o eterno retorno, tal com Nietzsche o concebe a partir de uma perspectiva rigorosamente não-teleológica, é o acabamento de uma filosofia que tem a força de aceitar todos os aspectos da existência, mesmo os mais negativos, sem ter que dialetizá-los, sem ter necessidade de excluí-los através de qualquer movimento centrífugo de recalçamento” (D’IORIO, Paolo, “Eterno retorno: gênese e interpretação”; trad. de Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 20, 2006, p. 73).

tentativa do filósofo em tornar efetiva uma transvaloração da noção de mera *repetição* para a noção de contínua *criação*. É desse ponto de vista que entendemos as tentativas de Nietzsche em fornecer ao pensamento do retorno um caráter *científico*, isto é, não como explicação definitiva, mas como experimento e estratégia de transvaloração da noção mesma de criação (cf. *Fragmentos Póstumos* XIII, 14 (188) da primavera de 1888) alcançada com a noção de *força*, concebida como vontade de poder⁸¹. Trata-se aqui de considerar a criação em Nietzsche como contínua configuração de centros de força, como determinações sempre temporárias dos múltiplos centros de força.

A nova concepção do mundo extraída do conceito de força diz respeito justamente, segundo o filósofo, a “esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio” (*Fragments Póstumos* XI, 38 (12), de Junho-Julho de 1885; trad. de RRTF). Tomando como base esse fragmento, pode-se considerar que um alcance positivo do pensamento do eterno retorno só é possível na medida em que for colocado numa perspectiva ética. Nesse sentido, é importante acompanhar alguns desdobramentos realizados pelo pensamento de Nietzsche sobre o eterno retorno, agora em seu sentido propriamente *ético*, para ver em que medida um alcance positivo do eterno retorno, isto é, uma afirmação incondicional do mundo e da vida é conquistada com a elaboração nietzscheana da vontade de poder e do além-do-homem, tomando como base essa dimensão do eternamente criar a si próprio.

⁸¹ No terceiro capítulo trataremos da inversão operada por Nietzsche no conceito de força da física, inversão que consideramos de suma importância para o projeto de transvaloração dos valores.

Abrir a possibilidade de uma nova consideração do mundo na óptica do eterno retorno é empreender um esforço de superação do niilismo, ou seja, levá-lo às suas últimas conseqüências convertendo toda sua lógica negativa em afirmação incondicional do vir-a-ser. Nesse sentido, é preciso ver em que medida todo o poder de destruição se converteria em poder de criação; todo poder de negação em poder de afirmação. Antes de apresentar algumas soluções para esta travessia do niilismo, é necessário reconstruir aqui a primeira exposição da idéia do eterno retorno realizada por Nietzsche no aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, que contempla, segundo entendemos, todo o esforço de Nietzsche em conceber o niilismo como enfrentamento do homem consigo mesmo num mundo sem qualquer finalidade e sujeito a um tipo de vida em que todos os ideais transcendentais se vêem sacrificados pela potência niilista criativa que subjaz à idéia do eterno retorno do mesmo.

Após anunciar o terrível e catastrófico acontecimento da morte de Deus, Nietzsche não está certo de ter cumprido todas as exigências do seu pensamento abismal. Ao que parece, a narrativa do aforismo 125 d'*A Gaia Ciência* é apenas o início de um *dictum horrible* que só se consumará com uma tentativa de resposta sobre o "sentido" do homem e do mundo após a queda dos valores supremos. Nessa mesma obra, no aforismo 341, Nietzsche arrisca um primeiro experimento colocando o homem num enfrentamento direto com a idéia do eterno retorno do mesmo sob a forma de um peso insuportável. O título do aforismo encerra toda a condição experienciada pelo homem moderno desde o anúncio da morte de Deus e coloca a vida sob o ponto de vista de uma inevitável decisão: resignar-se eternamente pela ausência de um sentido transcendente ou aceitar incondicionalmente as

determinações impostas pelo caráter devenida de todo acontecer. Em suma, trata-se de amaldiçoar a vida por uma incapacidade de concebê-la segundo a totalidade de suas condições cambiantes, ou amá-la segundo a necessidade de concretização da vontade de poder afirmativa. Num único golpe, Nietzsche tenta mostrar as implicações contidas na idéia do eterno retorno do mesmo em sua relação direta com o fenômeno do niilismo.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “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 seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” – você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um Deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC, § 341; trad. de PCS).

A idéia do eterno retorno soa como caracterização mais extrema do niilismo na medida em que, colocando a vida à beira do abismo, faz os homens experienciarem o abismo, o sem-sentido da vida, tendo que decidir

sobre o modo de conduzi-la a partir dessa experiência agonística. Entretanto, a possibilidade da suprema afirmação só pode aparecer no horizonte da idéia do eterno retorno se forem recuperadas as dimensões instauradoras dessa idéia em *A Gaia Ciência*. A letra do demônio, personagem que narra o caráter vertiginoso do eterno retorno do mesmo, traz a possibilidade de instauração de uma concepção em cujos extremos se situam todo o poder de negação e toda a possibilidade de afirmação. É nesse terreno abismal, do sem-sentido, do “em-vão” que temos de nos mover, inicialmente, para conseguir algum proveito positivo no discurso perpetrado pelo demônio.

Além de colocar abaixo todas as estruturas valorativas vigentes desde a instauração do projeto filosófico platônico, Nietzsche tenta escapar das tentações metafísicas que rondam a consciência do homem moderno atraindo-o para substitutos valorativos radicados ainda na moral cristã. Se a inversão do platonismo apresenta sua versão final com a destruição das entidades transcendentais e seus subprodutos, versão esta que indica a situação completamente absurda da existência sem qualquer finalidade, pode-se cogitar que a radicalização do niilismo posta pela idéia do eterno retorno leve a um ultrapassamento dos ideais firmados no platonismo e garantidos pelo cristianismo. Nesse sentido, não se trataria meramente de “inversão”, mas de *superação* (*Überwindung*) de todo o ideal metafísico constituído a partir da moral.

A nossa interpretação é que a idéia do eterno retorno, como é apresentada no aforismo 341 d’*A Gaia Ciência*, não somente inverte toda a lógica compreendida na concepção finalista de mundo do platonismo-cristianismo como também tenta superar, definitivamente, o dualismo acerca

do mundo. Obstruídas todas as vias transcendentas que davam sentido ao mundo (verdade, Deus, mundo verdadeiro), resta ao homem apenas o mundo das coisas efêmeras em que se dão todas as disposições de poder em favor de um aumento criativo de configurações sempre novas. O que resta ao homem, sempre acostumado a um valor “em-si”, não é senão a abertura necessária para se colocar frente à vida como legislador, criador de novas configurações de existência no devir e sua conseqüente aceitação trágica de todo acontecer.

Essa poderia ser a conseqüência positiva a ser extraída do niilismo da morte de Deus. Entretanto, a compreensão do mundo sob a óptica do eterno retorno, antes de apresentar o seu caráter positivo, representa sua dimensão mais incômoda. A eterna repetição dos mesmos acontecimentos, na mesma ordem e seqüência, expressa uma incontornabilidade própria da idéia de repetição.

O experimentalismo de Nietzsche, nesse momento, é desconsolador em relação ao caráter mais geral da existência: tudo retornando na mesma ordem e seqüência. Ora, entendendo o mundo desse ponto de vista, pode-se concluir rapidamente que a idéia do eterno retorno não apresenta nenhum ganho em termos de aplicação de sentido afirmativo ao mundo, mas, ao contrário, essa idéia expressa o limite máximo de radicalização de toda a negatividade consumado no pensamento do niilismo. Dito de outro modo, a idéia do eterno retorno, na óptica do niilismo, interdita toda e qualquer possibilidade de criação e compromete diretamente a efetivação de uma transvaloração de todos os valores, em cujo centro está uma das questões

fundamentais do tema da autosupressão da moral: a criação de novos valores como indicação configurativa de uma nova consideração do mundo e da vida.

A primeira consequência que se tira da idéia do eterno retorno enquanto momento decisivo do niilismo é que, com o aparecimento dessa idéia, o enfrentamento do homem com o mundo não é mais simplesmente de insatisfação e de recusa dos valores. Não se trata mais de um caráter de destruição de valores transcendentais, mas de uma necessidade de tomada de decisão sobre o futuro. A idéia do eterno retorno traz a necessidade de conceber novamente o mundo longe de qualquer transcendência por não se tratar de artigo de fé extremo, fuga da realidade, mas de um desafio em aceitar o mundo segundo a mesma ordem e seqüência dos acontecimentos. Na condição de um desafio, essa idéia provoca um desespero capaz de interferir negativamente na decisão imposta pelo discurso do demônio, uma vez que não há qualquer referência a que o homem possa se apegar para conceber o mundo a partir de então.

Ao que parece, a estratégia de Nietzsche é mostrar que uma concepção ateleológica acerca do mundo só é possível na medida em que este for considerado a partir de sua *lógica interna*, o eterno retorno do mesmo, sem, no entanto, tomá-la como concepção mecanicista⁸². O que se

⁸² De acordo com a interpretação de Paolo D'Iorio, "na realidade, face às duas imagens dominantes das discussões cosmológicas de sua época, a máquina e o organismo, Nietzsche quer restituir à natureza seu caráter polimorfo, proteiforme, não estruturado, caótico, cuja teoria do eterno retorno, enquanto princípio não-teológico e não-teleológico é a sanção mais forte (D'IORIO, Paolo, "Eterno retorno: gênese e interpretação". In: *Cadernos Nietzsche*, nº 20, 2006, p. 95). Nesse mesmo registro, Charles Andler destaca a importância da crítica do materialismo feita por R. Bosovich (1711-1787) que foi aproveitada por Nietzsche para voltá-la contra o mecanicismo de W. Thomsom (1824-1907). Segundo Andler, Nietzsche "não se representa pois o ser vivo como matéria pura, visto que, para ele, 'matéria não existe'. Ele não o imagina também como um puro espírito" (ANDLER, C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, op. cit., vol. II; p. 525). É nesse sentido que ainda afirma ter Nietzsche "tomado partido da energética contra o mecanicismo" (ibidem, p. 521).

tem com o pensamento do retorno, para além de um mecanicismo e de um finalismo, é uma tensão própria desse pensamento que busca ultrapassar a si mesmo em algo ainda mais significativo que a mera repetição cíclica.

Tomando esse ponto de vista e assumindo esse pensamento como experimento filosófico de radicalização do niilismo, Nietzsche considera que a totalidade dos acontecimentos seja regida pela dinâmica da circularidade e eternidade do tempo. É a partir da admissão dessa idéia como *experimentação*⁸³ que o eterno retorno ganha alcance mais significativo no pensamento de Nietzsche e começa a apontar saídas para a lógica niilista. Frente à tese da circularidade, ao homem caberia somente decidir pela aceitação de que é parte integrante desse mesmo caráter circular, ou decidir pela recusa radical dessa idéia reguladora e conceber o mundo numa outra ordem.

Todo o conjunto das sugestões do aforismo 341 nos oferece uma visão ainda confusa sobre a natureza do problema e esconde algumas armadilhas quanto a um pretense e esperado sentido afirmativo exposto no final do aforismo. Uma análise pormenorizada do texto nos daria algumas

⁸³ Essa é a posição adotada por Pierre Klossowski. Para ele, “O pensamento do Eterno Retorno vem a Nietzsche com um brusco despertar, ao sabor de uma *Stimmung*, uma certa tonalidade da alma. Confundido com essa *Stimmung* ele se destaca como pensamento; guarda, porém, o caráter de uma revelação – ou seja, de um *súbito desvelamento*” (KLOSSOWISKI, P., *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 76). Essa interpretação tem o mérito de considerar o eterno retorno como experiência cuja “necessidade é preciso querer” (ibidem, p. 77) e como instante extático que se coloca em consonância com a morte de Deus. Ainda segundo Klossowski, “o Eterno Retorno, na origem, não é uma representação nem um postulado propriamente dito, é um *fato vivido* e, como pensamento, é um pensamento repentino” a partir do qual “as interpretações de Nietzsche serão inspiradas, alternadamente, pelo horror e pelo júbilo” (ibidem, p. 93). A interpretação de Michel Haar vai no mesmo sentido. Segundo o intérprete, “A doutrina do Eterno Retorno se impõe antes de tudo como uma experiência: *experiência múltipla*, pois ela se apresenta ao mesmo tempo com um puro ensaio do pensamento, como uma prova, como um momento vivido particular, e enfim como uma tentativa de caráter ético” (HAAR, M., *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 54).

condições de sustentar que a idéia do eterno retorno, como aparece neste aforismo, encerra todas as possibilidades de um niilismo radical se o eterno retorno for colocado como necessidade de restituição da unidade homem/mundo.

O início do aforismo indica já a condição em que o homem aparece sendo arrebatado pela idéia do eterno retorno: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais *desolada solidão...*” (FW/GC, § 341; trad. de PCS; grifo nosso). Depois de ter narrado alguns desdobramentos do niilismo e indicar que tudo o que se constituiu enquanto valor supremo na ordem das questões humanas foi apenas *artigo de fé extremo*, Nietzsche torna explícita a situação resultante de todo o processo do niilismo da morte de Deus, isto é, o homem completamente sozinho em meio aos acontecimentos de onde não se podem retirar referenciais absolutos e nem mesmo conceber qualquer ordem teleológica. Esta condição expressa a mais desolada solidão e coloca o homem submetido às mais variadas experiências com o abismo que o cerca. Numa dessas experiências, ele é visitado por um demônio⁸⁴ cuja tarefa é atormentá-lo com a idéia de algo que parece inevitável, mas que ainda é renegado pelo homem da mais desolada solidão.

Numa aproximação com o aforismo 125 d’A *Gaia Ciência*, pode-se entender que a consciência da morte de Deus levou o homem a um inevitável questionamento acerca de si e do mundo, doravante lançado num abismo:

⁸⁴ A figura do demônio (*Dämon*) nesse aforismo, além de ser uma paródia do *daimon* socrático, tem um alcance em parte dramático, em parte irônico. Contrariamente ao *daímon* de Sócrates que lhe havia revelado a fórmula ética da medida, o demônio do aforismo 341 de *A Gaia Ciência* traz uma inquietação, um pensamento insuportável e desconcertante. Longe de ser uma experiência da medida e do autoconhecimento, essa figura niilista traz a experiência do abismo, da tensão e do des-conhecimento.

“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 a frente, em todas as direções?” (FW/GC, § 125; trad. de PCS). Todas essas perguntas lançadas pelo homem louco fazem eco à condição em que ficou o homem desprovido da garantia de participação no ser, como era a pretensão da concepção cristã, e, portanto, sem a garantia da redenção por um *deus ex machina*. Sem o seu valor supremo, cuja empresa crítica a genealogia efetuou em todos os domínios do humano, o homem se viu reduzido à condição de mero coadjuvante no espetáculo sem fim de um mundo sem qualquer finalidade transcendente e sem qualquer ordem moral.

A solidão vivida pelo homem após a tomada de consciência da morte de Deus e suas conseqüências não representa ainda a experiência da solidão enquanto virtude (cf. Za/ZA, Da virtude dadivosa, § 2) que deve levá-lo à criação de novos valores, mas tão somente um momento em que o lamento da perda e o ressentimento com o caráter ateleológico da existência o tornam suscetível à tentação do demônio e seu *dictum horribile*: “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 infavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma ordem e seqüência” (FW/GC, § 341; trad. de PCS). O primeiro impacto causado pela narrativa demoníaca é coordenado pela compreensão da queda dos valores supremos. Trata-se desta vida “como você a está vivendo e já viveu”. Isso apenas confirma a compreensão de que todos os valores considerados

verdadeiros até então não foram senão artigos de fé extrema, ficções que, após longo tempo de uso, ganharam o estatuto de valores inestimáveis e absolutos.

Conseqüentemente à determinação de que todos os valores absolutos caíram por terra, Nietzsche empreende uma radicalização da experiência niilista com a consideração de que tudo retorna eternamente e, com isso, a vida só pode ser concebida como eterna repetição. Levando ao extremo o fato de a vida se encontrar sem o seu norte, é preciso suportar os dois extremos dessa condição da existência presente: o fato de que tudo o que houve até então foi o mesmo processo de repetição da mesma vida e o fato de que esta vida deverá se repetir novamente. Esses três movimentos implicados nas primeiras palavras do demônio dão a noção da totalidade da existência na óptica do eterno retorno e, por isso, representa o momento insuportável por que deve passar o homem como última prova de superação do niilismo em direção à suprema afirmação da vida e do mundo.

Com o intuito de tornar cada vez mais insuportável sua narrativa, o demônio lança a frase abismal: “Esta vida... você terá de viver mais uma vez e *por incontáveis vezes*” (FW/GC, § 341; trad. de PCS). A insuportabilidade da existência está justamente neste *factum* terrível: ter de viver a mesma vida não uma vez mais, mas incontáveis vezes. O que parece estar submerso no discurso demoníaco é que se livrar das entidades transcendentais e combater os seus subprodutos não logra nenhum grande feito caso não se tome consciência do enfrentamento decisivo com a lógica efêmera que doravante preside à ocorrência de todos os acontecimentos. No entanto, a gravidade do problema aumenta na medida em que a narrativa deixa escapar algo de

natureza extremamente cruel para as questões humanas: “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 ordem e seqüência” (*FW/GC*, § 341; trad. de PCS). Com efeito, se Nietzsche tenta esboçar o pensamento do niilismo como tentativa de recuperar, no final, o sentido afirmativo da *terra*, parte constituinte do projeto de transvaloração dos valores (cf. *Za/ZA*, Prólogo, § 3), é importante notar que, do ponto de vista das questões humanas, não há qualquer possibilidade de criação de novas configurações no interior do devir expresso pelo eterno retorno do mesmo. A ação humana é imediatamente paralisada e tornada infértil pela óptica da idéia do eterno retorno. Tomado como imperativo ético, o pensamento do eterno retorno retira toda possibilidade de um sentido positivo da ação humana na medida em que toda ação, em todos os seus contornos, é mera repetição, isto é, nada de novo ou criativo se conquista com a ação humana, nenhum progresso do homem em direção a algo de melhor, pois tudo é repetição do mesmo.

O encaminhamento posterior dessa idéia se estende ao mundo e coloca os dois elementos que restaram do deicídio numa relação de pertença recíproca: “– e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo”. A idéia do eterno retorno alcança seu momento exemplar de impactação no instante em que revela seu domínio sobre todas as coisas. Esse alcance do pensamento nietzscheano do eterno retorno põe fim a qualquer tentativa de reedição de novos deuses, pois não responderiam mais às necessidades impostas pela idéia do curso circular. O arremate da primeira parte da narrativa recua o humano a uma instância

insignificante que, no entanto, deve prepará-lo para uma decisão: “A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” (*FW/GC*, § 341; trad. de PCS).

O que resta ao homem diante de uma existência ilhada num “nada infinito”? O que lhe resta de esperança distante do seu sol, longe de todo o sentido que assegurava o seu ideal? Como responder ao mensageiro demoníaco do eterno retorno de modo afirmativo? Como escapar dessa armadilha preparada para consumir a total ausência de sentido que empurra o homem cada vez mais para o abismo? Tais questões só podem ser respondidas a partir das duas únicas escolhas que o próprio autor da narrativa sugere: “Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘você é um Deus e jamais ouvi coisa tão divina”” (*FW/GC*, § 341; trad. de PCS).

O primeiro ímpeto faz jus ao caráter terrível com que se depara o homem num mundo em que todas as possibilidades de sentido último para a existência foram erradicadas com a determinação de que a vida se tornou sem valor a partir da morte do seu valor supremo. Despojado de determinações extrínsecas, o homem se vê na sua mais desolada solidão sem a força capaz de criar novos valores e superar o niilismo. O enfrentamento com o mundo longe de qualquer fundamento metafísico realiza a tarefa de preparação para a aceitação trágica da existência em todas as suas condições.

As primeiras palavras da segunda parte da narrativa expõem a natureza cáustica desse enfrentamento: “Você não se prostraria e rangeria os dentes e não amaldiçoaria o demônio que assim falou?”. Esta atitude parece inevitável uma vez que a idéia do eterno retorno, nesta sua primeira versão, rompe com todo o finalismo e fratura o fio da causalidade com que até então haviam sido construídas as interpretações do mundo. A idéia do eterno retorno, além de romper com todos os recursos metafísicos e morais, mantenedores do ideal ascético, deixando o homem numa situação de desespero, não aponta imediatamente para nenhuma saída positiva e não constitui nenhum sentido substitutivo de todo o ideal niilista que presidiu, desde Platão, toda a história do Ocidente. Assim, a única coisa que pode acontecer ao homem é agir repulsivamente contra esse caráter repetitivo de todas as coisas sem que nada de novo aconteça.

A dimensão niilista do eterno retorno está em que, interdita toda produção de sentido metafísico-moral da existência, a única conclusão a que o homem pode chegar é aquela da impotência para reagir positivamente frente ao mundo. Ele se prostraria como que sentido sobre si o maior dos pesos e se rendendo ao dístico aniquilador de repetição da existência em seu conjunto. Ele rangeria os dentes antecipando já todo o sofrimento proveniente da idéia do eterno retorno e sentindo no corpo a tensão provocada por esta idéia.

Mas uma outra atitude poderia ocorrer caso o homem tivesse vivido um instante dessa natureza que o levaria a divinizar a apresentação feita pelo demônio: “Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um Deus e jamais ouvi coisa tão divina!’”. Nesta

passagem é aberta a possibilidade de superação da negatividade trazida pela idéia do eterno retorno, qual seja, a possibilidade de tornar a idéia do eterno retorno uma idéia divina. O problema que persiste é o de saber como tornar essa idéia algo de suportável. A seqüência do texto deixa transparecer toda a violência com que a idéia do eterno retorno arrebataria o homem: “Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos!” (FW/GC, § 341; trad. de PCS). Das duas conseqüências produzidas pelo pensamento do eterno retorno a primeira é enigmática: “ele o transformaria...”. Ora, como não há indicações do produto final dessa transformação, pode-se pensar que a idéia do eterno retorno, enquanto o peso mais pesado, carrega um poder de transformação capaz de suscitar no homem uma capacidade de ação que divinizaria essa idéia e a aceitaria como dístico da existência: “quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (FW/GC, § 341; trad. de PCS).

Com efeito, a idéia do eterno retorno, como é apresentada no aforismo 341 d’A *Gaia Ciência*, na medida em que irrompe violentamente contra o homem da mais desolada solidão, lançando-o num abismo e transformando-o numa “partícula de poeira” juntamente com a vida, deixa escapar outro resultado possível: um poder de suportar essa idéia em todos os seus contornos e, mais que suportá-la, desejá-la como confirmação do caráter deveniente de toda a existência. Entretanto, essa possibilidade lançada nesse aforismo não alivia totalmente o caráter destrutivo da idéia do

eterno retorno nem aponta os elementos necessários para a sua superação. O que está em jogo aí são, em suma, o poder ameaçador da idéia do retorno e a necessidade, por parte do homem, de transformá-la num *modo divino de pensar o mundo e a si mesmo*. Tal transformação só poderia alcançar positividade na medida em que, primeiro, o homem niilista fosse transformado e esmagado por ela.

A questão central que se coloca a partir da leitura desse aforismo é o fato de Nietzsche apresentar pela primeira vez a idéia do eterno retorno como o pensamento que radicaliza o niilismo da morte de Deus tornando esse acontecimento catastrófico. É no enfrentamento do homem com a idéia do eterno retorno que se dissipam definitivamente todos os vínculos do homem com o seu valor supremo e se esvazia todo o universo da subjetividade, agora incapaz de impor qualquer princípio *a priori* como garantia de um bom *telos* ou de uma ordem moral do mundo. É com a idéia do eterno retorno que se tem todo o alcance da negatividade consumado na completa ausência de leis racionais, imperativos morais e subterfúgios ficcionais cristãos.

De acordo com as pretensões de Nietzsche, esse alcance máximo de negatividade parece ser importante na medida em que cumpre a lógica de autosuperação da moral cujo destino autodestrutivo fora interdito pelo cristianismo, que manteve o homem apegado a um ideal ultramundano a partir do qual a conservação de um tipo fraco e a proliferação da má-consciência se tornaram proeminentes. Tendo a moral que alcançar o estágio de seu auto-esgotamento, esse processo parece coerente com as expectativas de Nietzsche acerca de uma transvaloração de todos os valores. Colocada no horizonte da idéia do eterno retorno, a transvaloração poderia

encontrar aí sua possibilidade mais clara de efetivação enquanto essa idéia mesma do eterno retorno forçaria o homem a tomar uma decisão em favor de um sentido afirmativo de todo acontecer. É assim que entendemos o aspecto positivo da experiência niilista exposto por Nietzsche em *A Gaia Ciência*, ou seja, trata-se de um encaminhamento importante do projeto de transvaloração que só pode ser consumado com o pensamento do além-do-homem-criador esboçado pelo filósofo em suas obras posteriores.

CAPÍTULO 3

NIILISMO E REDENÇÃO

1- A VONTADE DE PODER COMO FACULDADE DA ETERNA NOVIDADE.

Há uma dupla consideração de Nietzsche sobre o mundo. Por um lado, pelo pensamento do eterno retorno do mesmo, o filósofo procurava mostrar a fragilidade das concepções teológica e científica contemporâneas a ele na medida em que estas consideravam o mundo ou como tendo sido criado, no caso da primeira, ou como tendo que ser explicado somente mediante uma ordenação racional, no caso da segunda. Se a intenção de Nietzsche com o pensamento do eterno retorno do mesmo era concorrer com essas concepções, atribuindo um caráter positivo à tese de que tudo retorna

eternamente igual, no entanto, ele parece não ter conseguido tal feito uma vez que sua tese apenas mostra a insuficiência das concepções teleológicas, ficando, de resto, presa na dinâmica da repetição eterna de todos os acontecimentos. A impossibilidade de um alcance positivo do mundo e da vida pelo pensamento do eterno retorno se dava na medida em que a hipótese de que tudo retorna eternamente, mesmo se mostrando “a mais científica de todas as hipóteses” (*Fragmentos Póstumos* XII, 5 (71) do Verão de 1886), não abria a possibilidade da “eterna novidade”, como afirma Nietzsche num aforismo redigido em 1885:

O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo acontecer e um deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade para não pensar a ausência de alvo no mundo, mais uma vez como intenção. Nessa idéia – de que, portanto, o mundo se *afasta* intencionalmente de um fim e até mesmo sabe evitar artificialmente o entrar em um curso circular – tem de cair todos aqueles que gostariam de impor ao mundo, por decreto, a faculdade da *eterna novidade*, isto é, de impor a uma força finita, determinada, de grandeza inalteravelmente igual, tal como é o mundo, a miraculosa aptidão à *infinita* nova configuração de suas formas e situações (*Fragmentos Póstumos*, XI, 36 (15) de Junho-Julho de 1885; trad. de RRTF).

Por outro lado, na tentativa de buscar uma posição privilegiada em que pudesse conceber o mundo e a vida afirmativamente, Nietzsche experimenta um novo operador teórico capaz de dar às suas expectativas um alcance positivo no sentido da suprema afirmação. Por volta de 1885, época

em que começa a desenvolver o conceito de *vontade de poder*⁸⁵, Nietzsche parece se interessar menos pelo desenvolvimento do pensamento do retorno⁸⁶, o que demonstra tanto as insuficiências da tese para suas pretensões quanto à necessidade de adotar uma nova perspectiva sobre o mundo, e se esforça na elaboração do pensamento da vontade de poder buscando alcançar, por meio dele, a afirmação incondicional de todo acontecimento. No entanto, não se trata aí de uma separação radical dos dois pensamentos, eterno retorno e vontade de poder, mas sim de uma tentativa de sustentar um pelo outro e trazer à luz, desta maneira, aquilo que faltava ao pensamento do retorno, isto é, a “faculdade da eterna novidade” (*das Vermögen zur ewigen Neuheit*) (*Fragmentos Póstumos*, XI, 36 (15) de Junho-Julho de 1885). Dois pontos nesse argumento, então, carecem de explicação. Em primeiro lugar, como esses dois pensamentos, eterno retorno e vontade de poder, se complementam de modo a fazer com que a concepção nietzscheana de mundo se altere consideravelmente, passando de uma tentativa de *explicação científica* a uma confirmação da positividade do

⁸⁵ No livro I de *A Gaia Ciência*, Nietzsche começa a esboçar seu pensamento sobre “a doutrina do sentimento de potência” e escreve, a partir de 1882, alguns fragmentos sob o título de vontade de poder (cf. *Fragmentos Póstumos*, X, 5 (1) de Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883; *Fragmentos Póstumos*, X, 13 (10) do Verão de 1883). No entanto, é somente a partir de 1885 que o pensamento sobre a noção de vontade de poder ganhará importância capital para a última filosofia de Nietzsche como “ensaio de uma nova interpretação do mundo” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 2 (73) do Outono de 1885 – Outono de 1886).

⁸⁶ Nuno Nabais defende a tese de que a partir de 1885 a doutrina do eterno retorno desaparece quase que completamente do projeto mais geral da filosofia de Nietzsche. Segundo ele, “Após Nietzsche ter confessado em 1884, constituir *Assim falava Zaratustra* unicamente um preâmbulo à comunicação da idéia de eterno retorno, idéia essa que então considerava estar ainda longe de poder pronunciar e representar, misteriosamente, em lugar de as suas obras posteriores exprimirem um esforço da sua explicitação, assiste-se ao apagamento progressivo dessa idéia, à medida que temas como transmutação dos valores, vontade de poder e niilismo vêm ocupar o centro do seu trabalho” (NABAIS, Nuno, *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d’Água, 1997, p.185). Acompanhamos essa leitura de Nuno Nabais por sustentar que o “apagamento progressivo” da idéia de eterno retorno se dá muito mais pela implicação de suas aporias, “por um excesso, por uma sobredeterminação de seu significado”, do que propriamente por “carência conceitual” (ibidem, p. 214). Trata-se, a nosso ver, muito mais de um pensamento que tem que ser posto porque precisa ser superado, do que de uma tese que precise ser provada.

caráter supremo-afirmativo do mundo e da vida; e, em segundo lugar, o que significaria a introdução, no pensamento do retorno, da “eterna novidade” pelo pensamento da vontade de poder, que alcançaria, com isso, a suprema afirmação do mundo e da vida consumada no pensamento do *amor fati*.

O pensamento do retorno concebido por Nietzsche como tentativa de *explicação cosmológica*⁸⁷ se assenta em dois princípios básicos: a finitude das forças e a eternidade do tempo. Pelo primeiro, Nietzsche procura superar a concepção mecanicista para a qual a “força” total da natureza entraria num estado de equilíbrio, interditando o fluxo contínuo do vir-a-ser, ou se extinguiria completamente. Pelo segundo, o intuito é opor-se radicalmente à concepção cristã na medida em que, em decorrência da morte de Deus, o mundo perde toda a sua determinação transcendente sem, no entanto, deixar de vir-a-ser. Esses dois princípios, constitutivos do pensamento do eterno

⁸⁷ Que o pensamento do eterno retorno possa ser pensado numa dupla consideração parece ser um consenso entre boa parte dos comentadores de Nietzsche. Karl Löwith, por exemplo, considera que “o problema da doutrina do retorno é justamente a unificação desse conflito entre a vontade humana de uma finalidade e o curso circular e sem fim do mundo” (LÖWITH, K., *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Hachette, 1998, p. 80). Para E. Fink, trata-se de uma “cosmologia antropomórfica” que “permanece, em seu valor de expressão filosófica, altamente problemática” (FINK, Eugen, “Nova experiência do mundo em Nietzsche”. In: MARTON, S. (org.), *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 182). No final do seu artigo intitulado “Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, Scarlett Marton é incisiva quanto à necessidade de se assumir essa dupla consideração do pensamento do retorno. Segundo ela, se pensada em termos de exclusão “a questão deixa de ter sentido”. Não há que se tomar partido por uma ou outra face desse pensamento, mas tomá-lo como “parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade” (MARTON, S., “Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 118). A intérprete, no entanto, não explica de que modo essa dupla face do eterno retorno colabora com o projeto de destruição da subjetividade. Entendemos que, mesmo admitindo essa dupla consideração do eterno retorno, é possível, em relação ao que pretendemos mostrar, privilegiar o aspecto ético do retorno por se tratar de uma tentativa de considerar a vida e o mundo do ponto de vista de uma afirmação incondicional. Nesse sentido, a formulação do eterno retorno como “explicação cosmológica”, como sugerimos, serve mais como estratégia de elaboração de uma crítica à visão teológico-científica de mundo do que propriamente da defesa de que há uma “tese cosmológica” acabada no pensamento de Nietzsche. Para mostrar que não há contradição em pensar o eterno retorno sob a “perspectiva” cosmológica nem sob a “perspectiva” ética, mas que a segunda oferece uma solução afirmativa, o filósofo aproxima o eterno retorno do *amor fati*. Acerca dessa aproximação pretendemos discutir mais adiante.

retorno, podem ser explicados separadamente com o intuito de se desfazer uma aparente contradição entre a finitude das forças e a eternidade do tempo.

De modo geral, a ‘tese’ de Nietzsche é apresentada nos seguintes termos:

A medida da força total é *determinada*, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Conseqüentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás! (*Fragments Postumos*, IX, 11 (202) do Outono de 1881; trad. de RRTF).

Acerca da eternidade do tempo⁸⁸, o ponto de partida de Nietzsche é o acontecimento da morte de Deus cujo efeito catastrófico para o homem moderno é a consideração de um mundo que, não tendo mais sua ‘origem’ no

⁸⁸ É certo que Nietzsche concebe o tempo como sendo eterno desde *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873), texto no qual esboça uma relação bastante próxima dos pré-socráticos, principalmente da concepção heraclitiana do mundo enquanto vir-a-ser: “O eterno é único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser, mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influência aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme” (*PHG/FT*, § 5; trad. de RRTF). Em sua autobiografia, afirma: “A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais” (*EH/EH O nascimento da tragédia*, § 3; trad. de PCS) Mesmo tendo servido de base para a elaboração futura de sua concepção do eterno retorno, é somente com o acontecimento da morte de Deus que o pensamento nietzscheano sobre a eternidade do tempo ganha um alcance significativo em sua concepção de mundo.

ser, fica, *ipso facto*, completamente desprovido de um “começo” e, ao mesmo tempo, perde todo o seu sentido final. A partir disso, Nietzsche pretende sustentar a tese de que o mundo, mesmo sem o concurso de um Deus transcendente, em se mantendo inalterável no seu conjunto, é eterno. Assim, a morte de Deus representa uma dupla perda: se Deus morreu, o mundo perdeu tanto sua origem quanto sua meta⁸⁹. Não havendo mais origem nem fim, o mundo, tal como é, sem começo nem fim, pode ser concebido como eternamente retornando; não tendo pois um alvo a ser alcançado e não tendo um lugar em que possa desaguar, seu curso só pode ser compreendido como circularidade eterna. “Se o mundo tivesse um fim”, diz Nietzsche, “teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado. Se fosse em geral apto a um perseverar, tornar-se rígido, apto a um ‘ser’, mais uma vez, há muito teria terminado todo vir-a-ser” (*Fragmentos Póstumos*, XI, 36 (15) de Junho-Julho de 1885; trad. de RRTF). Entretanto, essa perspectiva da circularidade e eternidade do tempo não é suficiente para sustentar uma explicação antiteleológica. Além de eliminar qualquer fim transcendente, Nietzsche antecipa os perigos de uma teleologia científica e busca suplantá-la nos seus próprios domínios.

Será preciso considerar o mundo do ponto de vista dos seus elementos constitutivos, ou seja, do ponto de vista das forças ou da força total

⁸⁹ Como bem observou Carlos Alberto R. de Moura, “Quem vive em regime de morte de deus precisa extrair esta última consequência: o vir-a-ser não é a produção do novo, mas o retorno do mesmo. Com isso, já disporíamos de uma doutrina do eterno retorno? É evidente que não. Por enquanto, temos apenas uma teoria que faculta um vir-a-ser em que tudo já se repetiu infinitas vezes, não uma doutrina do retorno *eterno*. Para isso, é preciso dar um passo a mais, visto que nada ainda proíbe que exista um *fim* do vir-a-ser” (MOURA, C. A. R., *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 269). De acordo com essa observação, trata-se justamente de mostrar que o acontecimento da morte de Deus, possibilitando pensar o mundo sem um começo no ser, não impede pensá-lo como tendo um fim, um alvo a ser alcançado. Na visão de Nietzsche, é preciso eliminar esta possibilidade, num embate não mais com a teleologia cristã, mas com o finalismo científico.

da natureza. Segundo Nietzsche, para afastar de vez as concepções finalistas é preciso considerar o conjunto da força total da natureza como sendo finita e sempre igual, isto é, como força determinada e centros de forças determinados. De acordo com a interpretação nietzscheana do conceito de força:

Outrora se pensava que a atividade infinita no tempo requer uma força infinita, que nenhum consumo esgotaria. Agora pensa-se a força constantemente igual, e ela não precisa mais tornar-se infinitamente grande. Ela é eternamente ativa, mas não pode mais criar infinitos casos, tem de se repetir: essa é minha conclusão (*Fragmentos Póstumos*, IX, 11 (269) de Agosto de 1882; trad. de RRTF).

Ora, partindo-se do conceito de “força” da mecânica da época⁹⁰, poder-se-ia pensar que Nietzsche seria levado a conceber um estado de equilíbrio das forças ou o seu completo esgotamento. Essa era a tendência predominante da física moderna: explicar as relações entre as propriedades da natureza a partir do conceito de “força infinita” que se expandiria até chegar a um estado de equilíbrio, um *terminus*. No entanto, a primeira alteração efetuada por ele é justamente em relação ao conceito de força. Segundo Nietzsche, é preciso afastar de vez o preconceito metafísico de uma força infinita que levaria à aceitação de um mundo ilimitado, o que, por sua vez, recairia novamente em um princípio metafísico. Ao mesmo tempo, diz Nietzsche, “proibimo-nos o conceito de uma *força infinita, por ser incompatível com o conceito ‘força’*. Portanto – falta também ao mundo a faculdade da eterna novidade” (*Fragmentos Póstumos*, XI, 36 (15) de Junho-Julho de 1885; trad. de RRTF).

⁹⁰ Mais especificamente a noção de força do mecanicismo de William Thomson, a quem Nietzsche se refere num fragmento póstumo: “Se, por exemplo, o mecanismo não pode escapar à consequência de um estado final, que William Thomson tira dele, com isso o mecanismo está *refutado*” (*Fragmentos Póstumos*, XIII, 14 (188) da Primavera de 1888; trad. de RRTF). Segundo Müller-Lauter, “Em seus escritos, Nietzsche emprega o conceito de força numa dupla significação: numa delas no sentido do representar mecanicista; em outra no sentido da ‘vontade de poder’. Aquela deve ser genealogicamente derivada a partir desta. Quando parte da maneira mecanicista de pensar, Nietzsche pode, com efeito, falar da necessidade de uma complementação do conceito de força ‘dos físicos’ (...). Aquilo que, para a compreensão da efetividade, resulta da substituição do conceito mecanicista de força pelo de Nietzsche, torna indispensável um *novo-pensar dos processos (Vorgänge)* na natureza, no qual não pode ser atribuída verdade a nenhum ‘resíduo’ da mecânica” (cf. MULLER-LAUTER, W., op. cit., p. 111). Na esteira desta interpretação, Scarlett Marton sugere que Nietzsche, “com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito ao efetivar-se da força” (MARTON, S., *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 53). No entanto, segundo a intérprete, “surgem dificuldades quando se trata de determinar com clareza este conceito no interior de sua obra. Poucos são os textos em que ele fala explicitamente a respeito e ainda, por vezes, emprega força (*Kraft*) e potência (*Macht*) como termos intercambiáveis” (ibidem). Mesmo diante dessa dificuldade encontrada no próprio texto do filósofo, sua conclusão é categórica: “Contudo, em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia está presente também aí, ao nível das preocupações – digamos – cosmológicas. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte” (ibidem, pp. 54-5).

Nietzsche extrai dessas considerações a conclusão de que “se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se nada, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo que encerrasse em si a duração, a inalterabilidade, o de-uma-vez-por-todas (em suma, dito metafisicamente: se o vir-a-ser *pudesse* desembocar no ser ou no nada), esse estado teria de estar alcançado. Mas não está alcançado: de onde se segue...” (*Fragmentos Póstumos*, XIII, 14 (188) da Primavera de 1888; trad. de RRTF). “De onde se segue...” (*woraus folgt...*) é a abertura deixada pela conclusão em negativo de que nem a concepção metafísico-teológica, nem a concepção científica são suficientemente capazes de sustentar, respectivamente, suas explicações radicadas no conceito de uma força infinita ou de um estado de equilíbrio das forças. Não valendo mais como explicações razoáveis, essas concepções cedem lugar para o pensamento, sem contradição, do eterno retorno do mesmo na medida em que, nos termos de Nietzsche, o conceito de força só pode ser expresso como quantidade finita e sempre igual, e os centros de força retornam sempre na mesma ordem e seqüência, portanto as combinações sendo sempre as mesmas, o que necessariamente retira dessa nova visão do mundo o caráter de toda e qualquer teleologia e mantém a eternidade do retorno das mesmas combinações que, apesar de serem “descomunalmente grandes”, são sempre finitas e determinadas. das forças⁹¹. Uma conclusão mais propositiva, na

⁹¹ Müller-Lauter, na sua interpretação do conceito nietzscheano de força, parece não estar convencido de que seja possível anular completamente a contradição entre a divisibilidade infinita da força e a limitação nas combinações de forças. De acordo com o intérprete, ao admitir “uma limitação na soma total da força, como também uma limitação do número possível de situações de força”, Nietzsche entra em “contradição consigo mesmo”. O argumento de Müller-Lauter é de que “a infinita divisibilidade das forças, por meio da qual fica excluído todo pensamento de uma quase-substancialidade das vontades de poder, deixa espaço para o pensamento de infinitamente múltiplas combinações de força”. Para fazer vingar sua doutrina do eterno retorno, se ela “deve ter validade cosmológica”, Nietzsche “tem

seqüência do texto supracitado, mostra a tentativa de Nietzsche de escapar de vez do mecanicismo.

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inutilizável* –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda; estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. – Essa concepção não é, sem mais, uma concepção mecanicista: pois se fosse, não condicionaria mais um infinito retorno de casos idênticos, e sim um estado final. Porque o mundo não o alcançou, o mecanismo tem de valer para nós como hipótese imperfeita e apenas provisória (*Fragmentos Póstumos*, XIII, 14 (188) da Primavera de 1888; trad. de RRTF).

de admitir, entretanto, uma limitação das situações de força”. No intuito de explicitar a contradição do pensamento de Nietzsche, Müller-Lauter toma um fragmento póstumo de Junho-Julho de 1885 em que o filósofo diz: “O infinitamente novo vir-a-ser é uma contradição, ele pressuporia uma força infinitamente *crescente*. Mas do que deva ela crescer! De onde se nutrir, nutrir com excedente!”. A conclusão extraída desse fragmento pelo intérprete é de que “A argumentação tem força de convencimento em relação à inalterabilidade das quantidades de força: a hipótese de uma força total (*Gesamtkraft*) infinitamente crescente é absurda. No entanto, não ficam excluídas, de modo algum, combinações de força infinitamente mutáveis no interior de uma quantidade de força permanentemente igual – assim há que se objetar aqui contra Nietzsche – se os *quanta* de força são infinitamente divisíveis” (MÜLLER-LAUTER, W., *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 2000, p. 102). O autor não desenvolve, nesse texto, um argumento que justifique sua “objeção” contra Nietzsche. Como se trata de pensar a doutrina da vontade de poder em consonância com o perspectivismo, Müller-Lauter não se vê obrigado a mostrar como se dá a conciliação, sem contradição, entre quantidade de força permanentemente igual e combinações infinitamente mutáveis.

É forçoso admitir que a construção nietzscheana desse pensamento não alcança, até aqui, nenhum caráter positivo, mas se apresenta somente como consequência necessária da insuficiência das concepções teológica e científica: “Quem não acredita em um processo circular do todo tem de acreditar no Deus voluntário – assim minha consideração se condiciona na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora”. (*Fragmentos Póstumos*, IX, 11 (312) do Outono de 1881; trad. de RRTF). Nesse sentido, ao extrair essa conclusão acerca do mundo como eterno retorno do mesmo, Nietzsche apenas *apresenta* “a mais científica de todas as hipóteses”, não conseguindo, entretanto, por meio dela, atribuir-lhe um caráter positivo ou “demonstrá-la cientificamente”. Em que consistiria a impossibilidade do caráter positivo dessa hipótese? Mesmo admitindo que a aparente contradição entre a eternidade do tempo e a finitude das forças é solucionada inteiramente⁹², a conclusão de Nietzsche é de que tudo retorna inteiramente igual. O retorno do “mesmo”, significa, em última instância, que o mundo, tal como é, não lograria a eterna “novidade”, mas somente a eterna repetição dos mesmos acontecimentos na mesma ordem e seqüência. O único proveito do pensamento do retorno seria apenas a *refutação* das

⁹² Acompanhamos aqui a interpretação de Carlos Alberto R. de Moura, segundo a qual “com a exclusão do espírito religioso, será forçoso reconhecer que o mundo, como força, não pode ser concebido como ilimitado, e será preciso concluir que a noção de força infinita é agora até mesmo incompatível com o conceito de força. O mundo como força é uma quantidade finita. Finita e fixa. Pois, se as forças tendessem a aumentar, teríamos de supor uma fonte das forças e voltaríamos à hipótese teológica” (MOURA, C. A. R., *Nietzsche: civilização e cultura*, op. cit., p. 268). Essa interpretação se mostra interessante na medida em que acompanha todo o esforço de Nietzsche em levar às últimas consequências sua desfiliação do conceito de força da mecânica. Ainda segundo essa interpretação, “quem aceita a legitimidade dos princípios antiteleológicos da infinidade do tempo e da finitude das forças, terá de admitir que tudo já se repetiu e já se repetiu infinitas vezes” (ibidem, p. 269). Sobre essa aparente contradição entre a finitude das forças e a eternidade do tempo, cf. *Fragmentos Póstumos*, IX, 11 (148).

concepções teológica e científica sem, com isso, promover uma expectativa de uma afirmação cosmológica positiva sobre o mundo. Desse ponto de vista, portanto, não há qualquer possibilidade de falar em “criação”, “novidade”, “superação”, uma vez que tudo é repetição. Se o mundo está encerrado numa eterna repetição do “mesmo”, não cabe, portanto, falar em “criação”, o que implicaria “a eterna novidade” no interior de uma quantidade finita de forças. A própria noção de “criação” encontra nesse pensamento de Nietzsche seu completo esvaziamento. Segundo ele, “*O conceito ‘criar’ é hoje perfeitamente indefinível, inexecutável; meramente uma palavra ainda, rudimentar, dos tempos da superstição*” (*Fragmentos Póstumos*, XIII, 14 (188) da Primavera de 1888; trad. de RRTF).

Todas as expectativas de Nietzsche em relação à superação do niilismo estariam fadadas ao fracasso não fosse o fato de que “a mais científica de todas as hipóteses” é, no seu sentido cosmológico, menos uma tese a ser comprovada do que uma *experiência*⁹³ com o pensamento, uma

⁹³ K. Löwith concebe o sistema filosófico de Nietzsche como um “projeto de experimentação”. Segundo ele, “Nietzsche vê, de fato, toda a época moderna como uma época da experimentação. E ele não pensa somente nas experiências biológicas de melhoramento da espécie, ‘continentes inteiros’ poderiam ‘se dedicar à experimentação consciente’. De um ponto de vista histórico, ele pensava nos grandes exploradores e experimentadores da Renascença, nos espíritos audaciosos e dispostos a tudo, tais como Leonardo da Vinci e Cristóvão Colombo, a quem ele se comparava freqüentemente, do mesmo modo como Kant se comparava a Copérnico” (LÖWITH, K., *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour de même*. Paris: Hachette, 1991, p.19). Ainda de acordo com Löwith, “Nietzsche conservou este caráter experimental de sua filosofia desde seus primeiros anos de ‘experiência’ até a doutrina do eterno retorno; esta última é, ela mesma, uma ‘última tentativa com a verdade’, e Dionysos Philosophos, ele mesmo, é o deus da tentação” (ibidem, p. 21). Para radicalizar sua interpretação, o intérprete afirma que “Nietzsche não viveu apenas sua própria vida e seu próprio destino, mas também o destino comum do espírito europeu” (ibidem, p. 43). Essas considerações de Löwith nos conduzem a, pelo menos, duas conclusões importantes de serem destacadas. A primeira aponta para o fato de que o pensamento do eterno retorno é uma radicalização do niilismo, o momento de decisão que deve apontar para a afirmação incondicional da vida e do mundo. A segunda diz respeito ao experimentalismo da filosofia de Nietzsche. De acordo com essa segunda conclusão, pode-se reforçar a ‘tese’ de que o pensamento do retorno, tomado no sentido experimental, não fornece por si só uma solução afirmativa, mas encaminha o homem para uma tomada de decisão afirmativa da vida. Nesse sentido, não acompanhamos Löwith no fato de ele

perspectiva que considera o mundo do ponto de vista das forças, da luta incessante entre as forças finitas. Enquanto experiência, o pensamento do retorno não poderia, sob pena de perder todo o seu vigor, subsumir todas as outras *perspectivas* possíveis de serem consideradas. Nesse sentido, segundo entendemos, o eterno retorno não pode ser tomado como o “pensamento mais fundamental” a partir do qual seriam dadas as soluções positivas para o problema da ausência de sentido, como considera Löwith, mas apenas como experiência radical do Nietzsche-niilista que pretende, por meio desse pensamento abismal, conduzir o homem a uma nova consideração do mundo e da vida para além de toda negatividade, isto é, *para além* de uma concepção niilista da repetição de todos os acontecimentos. Por outro lado, o pensamento do retorno é lançado para outro plano que, muito mais do que uma *prova* científica, exige uma *decisão* por parte do homem. Nesse sentido, seguimos a interpretação de Löwith quando afirma: “O pensamento do eterno retorno é a ‘crise’ do niilismo. Nele o homem decide se quer ainda estar aí”⁹⁴. Essa interpretação tem o mérito de estabelecer uma importante relação entre o eterno retorno e o niilismo na medida em que o ultrapassamento do niilismo, a superação da moral, enfim, o projeto de transvaloração de todos os valores só se efetiva, a nosso ver, a partir de uma radicalização da experiência niilista do pensamento do eterno retorno. Num duplo movimento, esse pensamento, sob a óptica do niilismo, representa um ponto de chegada por se tratar de uma consequência necessária do

considerar o eterno retorno “o pensamento unificante fundamental” e, a partir disso, decidir que “por causa dessa relação essencial do eterno retorno e do niilismo” a doutrina nietzscheana é o “ultrapassamento absoluto do niilismo” no qual aquilo que é ultrapassado e aquilo que ultrapassa se confundem” (ibidem, p. 72). Entendemos, diferentemente, que o ultrapassamento absoluto do niilismo só pode acontecer na perspectiva do *amor fati* como consequência redentora da história da moralidade sob a óptica da vontade de poder.

⁹⁴ LÖWITH, K., op. cit., p. 81.

acontecimento da morte de Deus, por um lado, e, por outro, representa um ponto de partida por se tratar de um “instante de decisão” que deve conduzir o homem a restabelecer a sua unidade com o mundo. Assim, diz Löwith:

É como forma extrema do niilismo e de seu ultrapassamento que é pensada também a doutrina do eterno retorno. É somente com ela que Nietzsche tira a última conseqüência da constatação de que Deus morreu e que o homem está na liberdade de morrer. No conjunto, o niilismo tem, pois, uma posição intermediária sistemática, por sua origem e seu futuro, a morte de Deus e o renascimento de uma visão dionisíaca do mundo⁹⁵.

Se o intérprete está correto em afirmar que Nietzsche pensa o eterno retorno como forma extrema do niilismo, não podemos acompanhá-lo, no entanto, quando admite que, “em função dessa relação essencial do eterno retorno com o niilismo”, a doutrina nietzscheana “é o ‘ultrapassamento absoluto do niilismo’”⁹⁶. Por se tratar de uma experiência, o pensamento do eterno retorno, a nosso ver, não realiza a tarefa supremo-afirmativa por se tratar de uma formulação que exige, como experiência niilista radical, uma solução afirmativa.

Segundo a interpretação de Oswaldo Giacóia, a nosso ver na contramão da interpretação de Löwith, pelo menos neste ponto:

⁹⁵ LÖWITH, K., op. cit., pp. 69-70.

⁹⁶ Ibidem, p. 72.

O mais extremo Niilismo não é aquele que se detém na destruição a que conduz o tormento do “em vão”, o ódio nadificante da ausência de todo sentido: o mais extremo Niilismo é aquele para o qual o sentido e o valor se deslocam da “coisa em si” para o núcleo de toda valoração, para a vontade que cria e institui todo valor. O mais extremo Niilismo é o Niilismo da vontade supremamente criadora, que se reconhece como detentor do direito de querer para além das ruínas do cristianismo e de sua crença numa ordenação ética do universo. Trata-se do niilismo que prazerosamente se atutodnega como vontade de nada (*nihil*) para afirmar e bendizer a inocência da aparência perspectiva, a radical falsidade do “caráter total da existência”⁹⁷

Essa interpretação de Oswaldo Giacóia tem o mérito de levar em conta todo o processo de instauração, desenvolvimento e superação do niilismo, por meio do qual é possível tomar o experimento de Nietzsche com o pensamento do eterno retorno, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (*EH/EH* Assim falou Zaratustra, § 1; trad. de PCS), como derradeiro ato de afirmação incondicional, portanto, de superação de toda negatividade. Por isso, segundo o intérprete, considerando que “Assim como a *décadence* e sua lógica, o Niilismo, também o processo de auto-superação da modernidade não é um fato, um estado, mas um devir”⁹⁸, abre-se a possibilidade de uma consideração sobre o ultrapassamento do niilismo a partir de um deslocamento da experiência do eterno retorno para o plano ético.

⁹⁷ GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, PP. 42-3.

⁹⁸ *Idem*, p. 41.

Desse ponto de vista, o plano da moralidade aparece a Nietzsche como plano possível de uma experimentação ainda mais radical com a hipótese do retorno. Mais radical porque nele se consumariam as expectativas nietzscheanas de superação do niilismo, da criação de novos valores, da afirmação incondicional da vida, enfim, todo o projeto de transvaloração encontraria na experiência do eterno retorno sua chance de efetivação, diferentemente do que se poderia esperar na óptica de uma explicação científica. Com efeito, se Nietzsche concebe todo o empreendimento científico como empreendimento moral, se o conhecimento e a verdade não passam de artigos de fé extremos estabelecidos pela incondicional vontade de verdade, então é mais como hipótese moral do que propriamente científica que uma consideração do eterno retorno alcançaria um caráter mais propositivo no pensamento de Nietzsche. Como, então, conciliar o pensamento do eterno retorno do mesmo, cuja dinâmica não se abre ao “novo”, com a ação humana que se efetiva o tempo todo e a partir da qual o homem projeta algo futuro, de modo a garantir que dessa aproximação possa surgir algo de positivo na consideração do mundo? Do mesmo modo que o pensamento do retorno se apresenta no sentido ético, apenas como *hipótese*, também no sentido *cosmológico* é como hipótese que ele é lançado. Entretanto, há uma diferença fundamental. Enquanto no primeiro caso o pensamento do eterno retorno se apresenta como imperativo existencial, no segundo, ao contrário, aparece inicialmente como *hipótese* cuja consistência teórica só seria alcançada na medida em pudesse ser provada cientificamente⁹⁹. Entre essas duas versões, o problema se torna manifesto.

⁹⁹ Tomando com base o texto do *Zarathustra*, Michel Haar acredita que “a doutrina do eterno retorno se impõe, antes de tudo, como uma experiência: experiência múltipla, pois ela

Ainda segundo a interpretação de Löwith, é importante notar algumas dificuldades em torno dessas duas versões do eterno retorno. Uma delas se coloca no seguinte sentido, conforme o intérprete:

Ainda que na primeira versão o *problema* do querer um eterno retorno na reflexão recíproca da constituição do mundo e o comportamento pessoal encontre aparentemente uma solução, na medida em que o querer-se do mundo é pensado como querer-se sempre-de-novo do eterno retorno, e em que a vontade humana é vista como querendo ir para frente como para trás num movimento circular, o caráter questionável quanto ao de um querer da fatalidade se acha na segunda versão pela fórmula abrupta de

se apresenta ao mesmo tempo como um puro ensaio do pensamento, como uma prova, como um momento vivido particular e, enfim, como uma tentativa de caráter ético” (HAAR, M., *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 54). Na interpretação de Haar, a doutrina do eterno retorno não tem um alcance propriamente cosmológico, com exigência de comprovação científica, já que para ele “Nietzsche não pretende de forma alguma demonstrar que o retorno está efetivamente inscrito no curso das coisas, mas ele introduz uma simples ficção, uma hipótese e como que um jogo de imaginação que se exprime sob a forma de uma questão: ‘e se tudo o que é já foi?’” (ibidem, p. 55). Para confirmar sua interpretação, o intérprete assevera: “É claro que se Nietzsche jamais pode dar uma demonstração científica de sua doutrina como teoria física, nem alcançar um realismo do eterno retorno, é por que teria de submeter sua argumentação aos princípios lógicos aos quais se submete a ciência e que sua doutrina renega” (ibidem, p. 62). Concordamos com Haar no fato de que Nietzsche jamais conseguiu dar um estatuto científico para sua doutrina do eterno retorno. No entanto, a leitura de Haar não menciona em nenhum momento as tentativas e os esforços de Nietzsche em elaborar uma prova científica do eterno retorno. Diferentemente de Michel Haar, Löwith afirma peremptoriamente que Nietzsche pretendia provar cientificamente sua doutrina: “Que o querer do eterno retorno, no sentido de uma vontade de poder, seja questionável aparece muito claramente lá onde Nietzsche busca provar *cientificamente* sua doutrina do eterno retorno como exigência *ética*. Para a demonstração científica de sua doutrina, Nietzsche faz apelo a Dühring, R. Mayer, Boscovich e, sem dúvida, também a Helmholtz; ele visa mesmo retomar em Viena ou em Paris estudos de física e matemática. Por esse esforço de fundar cientificamente sua doutrina, Nietzsche não se engaja em curiosidades: é a lógica necessária o fato de que Nietzsche queria *ensinar* alguma coisa. Uma doutrina filosófica não pode ser transmitida se referindo simplesmente a uma visão extática ou a um projeto; ela deve se esforçar em explicar o enigma de sua visão, de resolvê-la e de fundá-la pensando-a até o fim” (LÖWITH, K., op. cit., pp. 115-6). Scarlett Marton, mais próxima da interpretação de Löwith do que da de Haar, tenta justificar que a formulação hipotética do eterno retorno enquanto visão cosmológica entra diretamente no âmbito de uma discussão científica, ora confirmando a eficácia do conhecimento científico, ora tentando refutar os princípios da ciência. Com efeito, defende que se “entre os comentadores de Nietzsche a convicção de que o pensamento do eterno retorno, em sua dimensão cosmológica, é pelo menos contestável, isto talvez não ponha em risco a cosmologia que o filósofo arquiteta enquanto um todo; não desqualifica, por certo, os esforços que faz no sentido de embasá-la cientificamente” (MARTON, S., op. cit., pp. 106-7).

‘vontade de poder’, que seria simplesmente a mesma no homem e no mundo, mais dissimulada que colocada em evidência¹⁰⁰.

A posição de Löwith é precisa, pois coloca o problema da conciliação entre as duas versões. Se admitirmos então que as ações humanas são reguladas por essa hipótese, agora, após as tentativas de comprovação científica, enfrentamos o mesmo gênero de problema antes apontado, isto é, não se pode, com essa hipótese, esperar que algo novo aconteça. Se tudo retorna sempre igual, então o que há, em relação aos atos humanos, é apenas uma exaustiva repetição dos mesmos atos sem qualquer motivo de satisfação. Também do ponto de vista ético a hipótese do eterno retorno não oferece nenhuma saída positiva, nenhum alcance positivo-afirmativo na medida em que toda a ação humana fica encerrada na lógica absurda da eterna repetição do curso circular. A partir dessa dificuldade de conciliação das duas versões do eterno retorno, Löwith está certo de que “em sua essência, a doutrina do eterno retorno equivale, ao mesmo tempo, a um *substituto ateu de religião* e a uma *‘metafísica física’*. Pela unidade dos dois ele tentará religar a existência do homem moderno, tornada excêntrica, ao todo natural do mundo”¹⁰¹. Ora, se há um problema manifesto em relação à conciliação das versões cosmológica e ética do eterno retorno, como é possível fazer a apologia da superação do niilismo? Em que medida, diante desse problema, é lícito afirmar que a filosofia nietzscheana conseguiu, no fim das contas, superar o niilismo moderno da morte de Deus na afirmação incondicional de todo acontecer?

¹⁰⁰ LÖWITH, K., op. cit., p. 115.

¹⁰¹ LÖWITH, K., op. cit., p. 116.

É somente com a introdução de um novo projeto, “A vontade de poder. *Ensaio de uma nova interpretação de todo acontecimento*” (*Fragments Póstumos*, XI, 39 (1) de Agosto-Setembro de 1885), que Nietzsche consegue apresentar uma alternativa àquilo que parecia sem solução. Retomando o conceito de força, o filósofo é levado a conceber um caráter intrínseco ¹⁰² da mesma cuja dinâmica permite buscar sempre um alargamento do seu âmbito de atuação. “Força” (*Kraft*), agora em sentido propriamente nietzscheano, só pode ser dita no plural. Do mesmo modo que não se pode admitir uma força infinita, não se pode admitir uma força em-si, una e indivisível ¹⁰³. A dinâmica das forças é um *querer-tornar-se-mais-forte* caracterizado pela busca incessante de mais poder (*Macht*). É justamente nesse querer-tornar-se-mais-forte próprio da força que Nietzsche encontra o mote decisivo para se distanciar definitivamente da concepção científica: “Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram

¹⁰² Esse caráter interno da força, como pensa Nietzsche, foi largamente discutido por vários comentadores do filósofo. Dentre eles, Müller-Lauter observou muito enfaticamente que a atribuição de um caráter interno da força não pode ser entendido como complemento no sentido de “carência”. Apoiando-se na interpretação deleuzeana do conceito de vontade de poder para depois criticá-lo, afirma: “com razão, escreve ele: ‘La volonté de puissance... n’est jamais séparable de telle et telle forces déterminées’. Também há que se concordar com ele quando considera: ‘La volonté de puissance ne peut pas être séparée de la force, sans tomber dans l’abstraction métaphysique’. Todavia, a problemática de sua interpretação vem à tona quando ele acrescenta: ‘Inséparable ne signifie pas identique’, e introduz a diferenciação: ‘la force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut’. Com isso, ele ‘diferencia’ onde Nietzsche não ‘diferencia’, não está *autorizado* a diferenciar, sem renunciar à coesão interna de seu pensamento” (MULLER-LAUTER, W., op. cit., p. 110).

¹⁰³ Nesse aspecto parece se justificar a identificação força e vontade de poder. De acordo com isso, Nietzsche apresenta seu conceito de vontade de poder completamente distante do conceito schopenhaueriano de vontade. Se a força não pode ser pensada como infinita e nem como substrato, a vontade de poder não pode ser redutível a qualquer substância ou unidade elementar sob pena de perder o seu caráter pluralista e dinâmico. Em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche destaca seu distanciamento: “Os filósofos costumam falar da vontade com se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um preconceito popular e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjogou a cautela sempre inadequada dos filósofos” (*JGB/BM*, § 19; trad. de PCS).

Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder” (*Fragmentos Póstumos*, XI, 36 (31) de Junho-Julho de 1885). Vontade de poder é como Nietzsche chama esse querer-tornar-se-mais-forte da força. Em decorrência dessa *nova* concepção de força, identificada à vontade de poder, o mundo será concebido doravante como “(...) uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo (...)” (*Fragmentos Póstumos*, XI, 38 (12) de Junho-Julho de 1885; trad. de RRTF). Vontade de poder, *stricto sensu*, é a força caracterizada pelo impulso de domínio, pela luta por mais poder e dominação, pela superação de resistências.

O conceito de vontade de poder, num duplo movimento, comporta as duas faces, aparentemente irreduzíveis, do eterno retorno. No primeiro, identificada com a própria vida, a vontade de poder abre a possibilidade de uma nova consideração sobre a existência na medida em que a luta, o embate entre as forças aparece como dístico de tudo o que vive. Se apenas com o conceito de eterno retorno estávamos presos a uma repetição cíclica dos mesmos acontecimentos, agora, com o conceito de vontade de poder, escapamos, ainda que provisoriamente, do fardo da repetição e nos aproximamos do caráter dinâmico da vida sustentado pela incessante luta que subjaz a tudo o que vive. No segundo, Nietzsche toma a vida como *um caso particular* da vontade de poder, estabelecendo assim que a luta por mais poder não é algo característico apenas do que vive, mas de tudo o que existe. Não mais a vida, somente, mas *tudo* é vontade de poder. Nos termos de

Nietzsche, “Esse mundo é vontade de poder – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (*Fragmentos Póstumos*, XI, 38 (12) de Junho-Julho de 1885; trad. de RRTF). Ora, se *tudo* se *reduz* à vontade de poder, se a vida não é senão um caso particular dessa mesma vontade, tem-se de concluir necessariamente que “todas as coisas” estão subsumidas a uma mesma *lógica*, a uma mesma dinâmica cuja expressão máxima é o pluralismo, a luta incessante e o perspectivismo¹⁰⁴. É essa *nova interpretação de todo acontecimento* unicamente que torna possível uma aceitação do mundo e da vida segundo sua lógica de repetição. Com isso, Nietzsche aprofunda sua convicção de que a vida perde tanto o sentido transcendente¹⁰⁵ quanto o seu sentido de autoconservação¹⁰⁶. No

¹⁰⁴ A partir de 1885, quando Nietzsche começa a esboçar sua nova concepção do mundo com o conceito “vontade de poder”, ele redige vários fragmentos em que o perspectivismo aparece subentendido nesse novo operador teórico: “*der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht*” (*Fragmentos Póstumos*, XI, 9 (36) do Outono de 1887); “*Wille zur Macht als Moral*” (ibidem, XIII, 14 (6) de Fevereiro de 1888); “*Wille zur Macht als ‘Natur*” (ibidem, XIII, 14 (72) de Fevereiro de 1888); “*Wille zur Macht – Machtquanta. Kritik des Mechanismus*” (ibidem, XIII, 14 (79) de Fevereiro de 1888); “*Wille zur Macht als Erkenntnis*” (ibidem, XIII, 14 (93) de Fevereiro de 1888); “*Der Wille zur Macht als Leben*” (ibidem, XIII, 14 (173) de Fevereiro de 1888). Todos esses fragmentos demonstram a abrangência do experimento de Nietzsche com o conceito de vontade de poder e em que medida é possível considerar “nele” toda a dinâmica dos acontecimentos.

¹⁰⁵ De acordo com Heidegger, “Em conformidade com todo pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísico” (HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, trad. cit., p. 195). Essa interpretação de Heidegger parece colocar em suspenso toda a pretensão da filosofia de Nietzsche em se destacar completa e radicalmente da metafísica ocidental. Para ele, sendo a metafísica expressão de “uma verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade” (ibidem, p. 196), o pensamento de Nietzsche pode ser dito metafísico na medida em que “A vontade de poder” mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essência* do ente” (ibidem, p. 197). Müller-Lauter se coloca numa posição diferente da de Heidegger quanto ao caráter metafísico da filosofia de Nietzsche. Para ele, Heidegger está correto quando “atribui à filosofia de Nietzsche uma significação particular no interior da história da metafísica. Ele a interpreta como acabamento (*Vollendung*) da metafísica ocidental, na medida em que, na inversão (*Umkehrung*) da metafísica por ele operada, as possibilidades essenciais desta última deveriam se esgotar” (cf. MÜLLER-LAUTER, W., op. cit., p. 52). Entretanto, segundo a interpretação de Müller-Lauter, que acompanhamos, “No pensamento de Nietzsche acontece, porém, ainda mais: a *destruição* da metafísica a partir dela própria. Deixa-se mostrar que dela, justamente como do píncaro supremo da ‘metafísica da subjetividade’, essa subjetividade despenca no infundado (*Grundlose*). A metafísica ‘vontade de vontade’, na figura da vontade de poder transparente a si mesma, se torna querer-do-querer (*gewolltes Wollen*), que não mais remete a um alguém que quer, à vontade, mas tão-somente à estrutura do volitivo (*Gefüge von Wollendem*), que, perguntado pelo seu derradeiro, fáctico ser-dado (*Gegeben-sein*), subtrai-se no in-fixável (*Um-fest-stell-bare*)” (ibidem, pp. 52-3).

primeiro caso, com o pensamento do retorno, Nietzsche já havia afastado completamente qualquer possibilidade de um *arrière-monde*, pois o eterno retorno era justamente uma conclusão necessária da falta de “sentido histórico” da teologia cristã, que creditava a um Deus voluntário a criação do mundo. Diante do fato da morte de Deus, o mundo, desprovido de um sentido transcendente, só pode ser concebido com não-criado, portanto eterno e sem um final no nada. No segundo caso, da autoconservação, não se poderia manter afastada a teleologia cristã e nem o finalismo científico, nem mesmo superá-los, caso não se resolvesse positivamente o problema do “sem-sentido” da existência, imposto pelo pensamento do retorno. Se o pensamento do retorno resolvia um problema, criava, no entanto, outro. Se de início neutralizava as teleologias cristã e científica, recaía, por conseguinte, na concepção fastidiosa da repetição de todos os acontecimentos. É justamente nesse ponto que se cruzam eterno retorno do mesmo e vontade de poder, momento a partir do qual Nietzsche será levado a considerar o mundo e a vida sob o prisma da afirmação incondicional.

Parece-nos importante, sob esse aspecto, trazer à baila a interpretação de Nuno Nabais. Segundo sua leitura, o desenvolvimento do pensamento da vontade de poder vem justamente responder a uma insuficiência das formulações nietzscheanas do pensamento do eterno retorno e solucionar o problema tornado explícito por esse pensamento, qual seja, o problema da *fenomenologia da temporalidade* relacionado à *ética da*

¹⁰⁶ Há várias passagens em que Nietzsche apresenta o conceito de vontade de poder, no registro do vivente, tentando distanciá-lo de uma concepção segundo a qual todo ser vivo busca a autoconservação. Em *Para Além de Bem e Mal*, por exemplo, ele é enfático: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – : a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso (JGB/BM, § 13; trad. de PCS).

repetição. Segundo o intérprete, “As obras posteriores a 1881 estão orientadas pela tese de que é na própria experiência universal da temporalidade que se descobre a origem da revolta da vontade contra si mesma e, portanto, a condição de possibilidade da moral”¹⁰⁷. Esse parece ser, de fato, o problema insolúvel do eterno retorno para quem busca encontrar neste uma filosofia da afirmação sem tomá-lo como pensamento que precisa ainda alcançar seu lance afirmativo. Retomando aqui o aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, é possível compreender “o peso mais pesado” como sendo a própria representação do tempo circular que estimula uma re-ação, um ressentimento do “vazio” e da ausência de sentido, de fim. Nesse registro, “A vontade descobre-se impotente. Sente então o tempo no sentido de uma raiva, de uma revolta. A partir desse momento o ressentimento contamina inevitavelmente o modo de se dar do tempo”¹⁰⁸. Com efeito, para esse intérprete, essa vontade “é uma vontade revoltada, vontade que se revolta precisamente contra o tempo e contra tudo que se dá no tempo”¹⁰⁹, inclusive se revolta contra si mesma. Do mesmo modo, no ensinamento de Zarathustra, o tempo aparece como aquele elemento que nos prende à terra e nos impele a uma decisão. Também no ensinamento do mestre do eterno retorno não se pode extrair uma conseqüência afirmativa dessa idéia porque ainda é *enigma* e traz junto de si o *espírito de peso*.

É nesse sentido que a vontade de poder tem de funcionar como superação da moral, como ultrapassamento do niilismo porque tem de tornar dinâmica essa relação degenerada da vontade em relação ao tempo,

¹⁰⁷ NABAIS, Nuno, *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997; p.192.

¹⁰⁸ Idem, p. 193.

¹⁰⁹ Idem, pp. 193-4.

eliminando, assim, todo o querer do ressentimento e do perigo da vontade de nada. Contra essa “ambivalência incontornável”¹¹⁰ do tempo, isto é, contra a “irrevogabilidade do já feito” que se manifesta como “nostalgia” e “remorso”¹¹¹, o intérprete sugere que a única solução só “será possível pela revelação de uma outra temporalidade, a do eterno retorno, onde o passado deixa de ser uma barreira intransponível para se converter no eterno regresso da vontade a si mesma”¹¹². Isso significa dizer que “a falsa exterioridade do tempo face ao querer converte-se em fenômeno moral”¹¹³, isto é, “O Eterno Retorno vem afirmar a promessa de repetição de um instante prodigioso *já* vivido e que se deseja reviver”¹¹⁴. No entanto, esse alcance afirmativo do eterno retorno como *redenção* da vontade pela experiência da temporalidade encontra seu maior impasse, segundo o intérprete:

Esta circularidade entre a fenomenologia da temporalidade e a fundamentação cosmológica de uma ética da redenção do tempo, conduz Nietzsche a uma situação de impasse: Ou a idéia de Eterno Retorno, porque ambivalente, é um imperativo vazio, impotente para reformular a experimentação do tempo, uma vez que a diferenciação existencial *lhe* é anterior, ou ela surge como um imperativo unívoco (ocultando a sua ambivalência) e, enquanto tal anula igualmente o seu alcance ético porque imperativo abstracto¹¹⁵.

¹¹⁰ Idem, p. 196.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Idem, p. 201.

¹¹³ Idem, p. 194.

¹¹⁴ Idem, p. 203.

¹¹⁵ Idem, p. 206.

É por esse fato que, segundo Nuno Nabais, Nietzsche não leva a termo sua doutrina do eterno retorno necessitando, para consumá-la como pensamento afirmativo, inaugurar o projeto de transvaloração de todos os valores pelo viés da vontade de poder. Para ele, portanto, não é uma nova configuração do tempo que torna possível a superação do niilismo, mas uma nova consideração da vontade enquanto vontade de poder pela qual “Nietzsche constrói uma representação do agir como actualidade pura e completa em cada instante sem a fazer derivar de nenhuma concepção temporal ou de qualquer representação de uma totalidade cosmológica”¹¹⁶. Mesmo concordando com essa interpretação no fato de que da idéia do eterno retorno não se pode simplesmente tirar uma consequência afirmativa, a não ser recorrendo ao conceito de vontade de poder, não a acompanhamos quando indica que Nietzsche abandona a idéia do eterno retorno e inaugura, a partir desse abandono, a doutrina do niilismo¹¹⁷. Se não se pode falar de uma doutrina do niilismo antes de 1885, portanto antes do pensamento da vontade de poder, não se pode negligenciar a suspeita de Nietzsche em relação à ameaça niilista, ao movimento mesmo de negatividade desde seus escritos intermediários.

A nosso ver, o projeto de transvaloração dos valores, mesmo tendo sido esboçado na última fase da obra de Nietzsche em consonância com a vontade de poder, não pode ser retirado do registro do *pensamento* do filósofo sobre os temas fundamentais da cultura ocidental. Como “forma extrema do niilismo” (*Fragmentos Póstumos*, XII, 5 (71) do Verão de 1888), o eterno retorno tem de ser pensado à luz da sombra niilista que antecede a

¹¹⁶ Idem, p. 218.

¹¹⁷ Idem, p. 219.

modernidade e que tem como origem mais funesta o socratismo-platonismo. Todo o esforço de Nietzsche em pensar o ultrapassamento do niilismo está muito mais no experimento da vontade de poder relacionada ao eterno retorno do que na substituição de um pelo outro. É somente a partir de uma vinculação do eterno retorno e da vontade de poder com o niilismo que se pode alcançar um estatuto afirmativo para a filosofia de Nietzsche na aceitação *incondicional* de todo acontecer.

2- ASSIM FALOU ZARATUSTRA COMO PROPEDEÚTICA À SUPERAÇÃO DO

HOMEM

Mesmo considerando que não há um tratamento muito elaborado e explícito em relação à vontade de poder e ao eterno retorno nas obras publicadas por Nietzsche, é necessário buscar alguns registros em que os dois temas aparecem como pistas de tentativas de superar as dificuldades impostas pelo próprio pensamento sobre o niilismo. Além do mais, como não se trata de um sistema rigorosamente lógico em que as idéias se encadeiam ao modo de um *sistema*, o pensamento de Nietzsche, de acordo com nossa interpretação, permite sempre uma retomada de temas já abordados em obras anteriores e reconsiderações que permitem ampliar uma perspectiva e, assim, bem como abrir caminho para novas perspectivas, novas avaliações, enfim, novos problemas. Nesse sentido, nossa consideração até aqui procurou mostrar algumas variáveis do projeto de transvaloração dos valores que encaminham o pensamento de Nietzsche sobre o niilismo para uma superação do mesmo.

Doravante, o ponto central da nossa análise é mostrar que a dinâmica da transvaloração na filosofia de Nietzsche tem como escopo principal a liberação do homem do grande cansaço de existir, ou seja, trata-se de indicar o projeto de transvaloração como um projeto de *redenção* do homem, como liberação do homem para o além-do-homem, como ensina Zaratustra. Nesse sentido, achamos necessário cotejar as pistas fornecidas por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* com outras indicadas em *Para a Genealogia da Moral* sobre sua consideração em torno de um novo tipo de homem que, segundo sua expectativa, viria confirmar o caráter dinâmico da vontade de poder na criação de novos valores e chancelaria a superação do niilismo na aceitação incondicional do mundo e da vida, isto é, no *amor fati*. Desse modo, faz-se

necessário apresentar, a partir das duas obras mencionadas, aspectos importantes que apontam para as expectativas de Nietzsche em relação à elevação do tipo homem e sua conseqüente superação da moral¹¹⁸.

Num texto de *Assim falou Zaratustra*, denominado “Nas ilhas bem-aventuradas”, Nietzsche expressa a necessidade de olhar em direção ao futuro: “vede que plenitude há em torno de nós! E daqui, desta abundância, é bonito olhar, ao longe, para mares distantes” (*Za/ZA*, II, Nas ilhas bem-aventuradas; trad. de MS)¹¹⁹. Esse sentimento de plenitude indica que Nietzsche parece estar ciente das conseqüências positivas que podem acarretar a morte de Deus. Longe de apressar-se em determinar esse futuro do homem, Nietzsche está ciente também de que se trata de um processo que levará tempo para ser compreendido. Numa aproximação com o texto de *Para a Genealogia da Moral*, o filósofo expressa o mesmo sentimento, a mesma compreensão de que se trata ainda de um processo:

¹¹⁸ É importante destacar que o projeto nietzscheano de superação do niilismo não tem em vista uma destruição inseqüente de toda moral, mas somente sua auto-supressão e superação. O próprio filósofo reconhece que sua crítica, apesar de realizar deslocamentos no campo da moral, não pode ficar imune a um determinado tipo de moral. Como bem observa Edmilson Paschoal, “tomar seus escritos como sinais significa passar pela investigação dos pressupostos que ele assume para efetivar seu empreendimento crítico, da moral específica que ele critica, do tipo que apresenta como melhor e, por fim, da moral que esse tipo requer para se produzir e para se expandir” (PASCHOAL, A. E., Nossas virtudes: indicações para uma moral do futuro. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 12, 2002, p. 54). Essa interpretação nos ajuda a defender a tese de que o alcance afirmativo da filosofia de Nietzsche se dá como projeto de redenção do homem na medida em que “mesmo quando um leitor se depara com o ‘lado negador de seu projeto’, deve ter presente que esse empreendimento crítico-corrosivo tem por objetivo liberar a moral como meio e permitir que se retire dela seu fruto mais maduro” (ibidem, p. 67), isto é, o indivíduo soberano, “o fruto mais maduro da moral”, uma das figuras do tipo homem que se liberou da vontade de nada e que aprendeu “a tomar o niilismo como força plástica e modeladora” (ibidem).

¹¹⁹ Esse sentimento já é antecipado pelo filósofo na seção 575 de *Aurora*, intitulado: *Nós aeronautas do espírito!*: “(...) E para onde queremos ir? Queremos passar além do mar? Para onde nos arrasta esse poderoso apetite, que para nós vale mais que qualquer prazer? Mas por que precisamente nessa direção, para lá onde até agora todos os sóis da humanidade declinaram? Talvez um dia dirão de nós, que também nós, *navegando para o ocidente, esperávamos alcançar umas Índias* – mas que nosso destino era naufragar o infinito? Ou, meus irmãos! Ou? – (*M/A*, § 575; trad. de RRTF).

Mas algum dia, em um tempo mais forte do que este presente podre, que duvida de si mesmo, ele tem de vir a nós, o homem *redentor* do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à parte e de todo além, cuja solidão é mal entendida pelo povo, como se fosse uma fuga da efetividade –: enquanto é apenas seu mergulhar, enterrar-se, aprofundar-se na efetividade, para um dia, quando ele outra vez vier à luz, trazer de lá a *redenção* dessa efetividade: redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela (*GM/GM*, II, § 24; trad. de RRTF).

A própria idéia de “mares distantes”, no texto de *Assim falou Zaratustra*, indica um domínio extrínseco ao tempo presente e sugere, ao mesmo tempo, algo de positivo a ser alcançado. Na seqüência do texto, Nietzsche inverte a perspectiva: “Dizia-se ‘Deus’, outrora, quando se olhava para mares distantes: mas, agora, eu vos ensino a dizer: ‘Além-do-homem” (ibidem). Ora, todo o modo de determinação do mundo e da vida, no plano da moral platônico-cristã, era posto em termos de um finalismo cujo alcance mais significativo era precisamente Deus como projeção de todas as aspirações humanas nele sublimadas.

A idéia capital no início desse discurso de Zaratustra é a transvaloração operada em relação à perspectiva adotada para o futuro do homem, ou seja, não mais Deus, mas o além-do-homem constitui agora a *meta* a ser alcançada como “*supremo brilho e potência do tipo homem*” (*GM/GM*, Prólogo, § 6; trad. de PCS). É importante notar que não há aqui uma substituição de Deus pelo homem, mas o além-do-homem aparece como

pensamento mais importante na travessia do niilismo. Outrora o sentido era Deus; agora, o além-do-homem deve constituir o sentido da terra.

Numa leitura dos ensinamentos de Zaratustra, Heidegger expressa bem o que parece ser a compreensão de Nietzsche:

Segundo o ponto de vista e a opinião de Nietzsche, o além-do-homem não é uma mera ampliação do homem até aqui. Ao contrário, ele é aquela figura extremamente inequívoca da humanidade que em algum grau se coloca no poder em todo homem e que lhe empresta por meio daí o pertencimento ao ente na totalidade, isto é, à vontade de poder, mostrando-o com sendo um “ente” verdadeiro, próximo da realidade e da “vida”. O além-do-homem deixa simplesmente pra trás o homem dos valores até aqui, o “ultrapassa” e transfere a justificação de todos os direitos e a posição de todos os valores para a potencialização do puro poder. Todo agir e todo desempenho só vigem como tais na medida em que e até o ponto em que servem à dotação, à seleção e à elevação da vontade de poder¹²⁰

Entretanto, trata-se ainda de um ensinamento que precisa ser “aprendido” pelo homem uma vez que o além-do-homem não parece ser uma fórmula já determinada, mas algo que pertence ao porvir do tipo homem. Seu aparecimento, portanto, se situa no extremo caminho que deverá ser percorrido pelo homem para que ele possa se tornar o sentido da terra ou, pelo menos, o *princípio* de onde podem ser retiradas todas as perspectivas doadoras de sentido afirmativo da existência.

Pode-se considerar que essa antevisão de Nietzsche acerca desse longo caminho de travessia do niilismo possa se concretizar na análise da

¹²⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, vol. 2, trad. cit., p. 28.

história da moralidade. O que conseguimos perceber na genealogia dos valores morais é que a superação do homem, na óptica da superação de todo o niilismo, ao mesmo tempo em que continua o projeto de transvaloração anunciado por Zaratustra, abre a possibilidade de retomar as idéias fundamentais que lhe serviam de motivo, isto é, o além-do-homem e o eterno retorno. A modernidade se apresenta apenas como travessia do niilismo e o homem desse tempo deve preparar as condições para o advento do além-do-homem: “Não vós mesmos, talvez, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais e ancestrais do além-do-homem; e que esta seja a vossa melhor criação!” (Za/ZA, II, Nas ilhas bem-aventuradas; trad. de MS). Trata-se aqui de um processo de superação que já encontra no poder de criar condições favoráveis a uma nova consideração do homem e do mundo que só poderá se efetivar da modernidade para frente por se tratar de algo que só pode ser alcançado com o labor do próprio homem em relação a si e a um tempo futuro, com a autocompreensão de que, com a morte de Deus, também o homem perde todo o valor que o constituía.

Segundo a consideração de Heidegger acerca dessa relação entre a morte de Deus e o sentido da vida do homem, pode-se dizer:

Se Deus, como Causa supra-sensível e como Fim de toda realidade, se o mundo supra-sensível das Idéias perdeu toda força de determinação e, sobretudo, de despertar e de elevação, o homem não sabe mais a que se agarrar e não permanece nada mais que possa orientá-lo. É por isso que na passagem citada há uma questão: “não vagamos através de um nada infinito?”. Assim, a sentença de Nietzsche “Deus morreu” constata que um nada começa

se desdobrar. Nada quer dizer aqui: ausência de um mundo supra-sensível em poder de determinação¹²¹.

A pergunta que deve ser feita é: de quem o homem deve aprender a criar uma nova imagem de si mesmo e do mundo? Segundo a letra de Nietzsche, Zaratustra é o primeiro a encaminhar o homem para o sentido afirmativo de si e do mundo, uma vez que ele é o único capaz de toda destruição dos velhos ideais e de todo desprezo pelo homem. *Zaratustra*, o mestre do eterno retorno, é o tipo niilista mais radical por enfrentar o pensamento mais abissal e tentar contornar as implicações contidas na idéia do eterno retorno do ponto de vista de uma afirmação incondicional do mundo. Além disso, ele é o que *ensina* o além-do-homem (*der Übermensch*) como *esperança terrena* de plenitude do *humano* e mostra o último homem (*der letzte Mensch*) como forma degenerada do tipo homem que deve ser superada. Com efeito, essa personagem que anuncia a morte de Deus, que quebra as tábuas de valores e exige a criação de novos valores pode ser muito bem aproximada daquela definição que Nietzsche dá de si mesmo no *Ecce Homo*: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos liam o seu Horácio” (*EH/EH*, Porque escrevo tão bons livros, § 5; trad. de PCS; *grifo nosso*). Essa autodenominação anuncia a tarefa do primeiro psicólogo da Europa, em boa parte já cumprida, mas cujo alcance ainda deve fazer surgir, como antítese e

¹²¹ HEIDEGGER, M. *Le mot de Nietzsche*: “Dieu est mort”. In: *Holzwege*. Traduzido do alemão por Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962, p. 262.

superação do último homem, o além-do-homem-criador. Nesse sentido, o próprio Nietzsche/Zaratustra/psicólogo se coloca a tarefa não somente de diagnosticar a *doença* do homem moderno, mas de devolver a ele sua *saúde*¹²². Projeto salvacionista? Improvável. Redenção completa da cultura por amor ao homem? Reprovável. Trata-se, em verdade, de um *engajamento* do homem sobre si mesmo com o intuito de alcançar um tipo de vida cujo fundamento é *são* e, por isso, se manifestaria nele uma capacidade ímpar de suportar afirmativamente o mundo que retorna eternamente com seus instantes de necessidade (cf. *EH/EH* Por que sou tão inteligente, § 10). Nesse sentido, o ensinamento de Zaratustra, segundo Nietzsche, não pode ser mal compreendido:

Entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele, fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito (...) é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. Aqui não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciónico, para

¹²² Esse é um tema constante na última filosofia de Nietzsche, mas que já aparece nos escritos intermediários; por exemplo, em *A Gaia Ciência*. Na seção intitulada “A grande saúde” (*Die grosse Gesundheit*), Nietzsche prepara seus leitores para o alcance alciónico de sua filosofia: “um novo ideal corre à nossa frente, um ideal estranho, tentador, rico de perigos, ao qual não gostaríamos de persuadir ninguém, porque a ninguém concederíamos tão facilmente o direito a ele” (*FW/GC*, § 382; trad. de RRTF). Para tanto, para um enfrentamento com esse “novo ideal” a partir do qual “o destino da alma muda de rumo”, o filósofo diz precisar “de uma nova saúde, de uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais tenaz, mais temerária, mais alegre, do que todas as saúdes que houve até agora”. É certo que Nietzsche trata desse tema num duplo sentido, psicológica e fisiologicamente. Em *Ecce Homo*, ele joga com esse duplo sentido quando afirma: “Tomei-me em mãos, curei a mim próprio: a condição para isso – qualquer fisiólogo o admitirá – é *ser sadio no fundamento* (...) fiz de minha vontade de saúde, de *vida*, minha filosofia” (*EH/EH*, Por que sou tão sábio, § 2; trad. de RRTF).

não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria
(*EH/EH*, Prólogo, § 4; trad. de PCS).

Para Nietzsche, Zarathustra não somente fala diferente de “qualquer ‘sábio’, ‘santo’, ‘salvador do mundo’ ou outro *décadent*”, mas “ele é diferente” (*Za/ZA*, II, Nas ilhas bem-aventuradas, trad. de MS). A partir dessas indicações de Nietzsche, pode-se concluir que o engajamento do homem sobre si mesmo pode ser traduzido como um tornar-se si mesmo, um criar a si mesmo como liberação definitiva de uma determinação transcendente. Não só a *criação* de si mesmo, mas a do mundo, de uma nova consideração do mundo, diz Nietzsche: “E aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós” (*ibidem*). É nesse jogo de perspectivas, mais uma vez, que Nietzsche expressa a autossuperação do homem como uma vertigem, um abismo do qual não se pode escapar tendo em vista que a negação de Deus como valor supremo como o homem diante de uma experiência de superação de si: “Deus é uma suposição; mas quem beberia, sem morrer, todo o tormento dessa suposição?” (*ibidem*). É nesse sentido que o surgimento do além-do-homem depende de todo um labor do homem sobre si mesmo, de uma criação de si como forma de se redimir de sua *humanidade*: “Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações” (*ibidem*). Essa idéia de que o homem é apenas um momento de *transição* para algo de melhor ou superior se consuma no final da seção em que Nietzsche fornece pistas de que somente

o ato de criar é capaz de redimir o homem de sua própria condição e lançá-lo para além de si mesmo:

“Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a pedra.

Ah, dorme na pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens! Ai de mim, que ela deva dormir na pedra mais dura e mais feia!

Agora, enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua prisão. Despede a pedra um pó de estilhaços; que me importa?

Quero concluir a estátua: porque uma sombra veio a mim – a mais silenciosa e leve de todas as coisas veio a mim!

A beleza do além-do-homem veio a mim como uma sombra.

Ah, meus irmãos! Que ainda me importam – os deuses!”

Assim falou Zaratustra (*Za/ZA*, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*; trad. de MS).

3- O ÜBERMENSCH COMO PROMESSA DE UM NOVO FUTURO DO HOMEM EM PARA A GENEALOGIA DA MORAL.

Constituindo-se como *idéia reguladora* cuja articulação com o niilismo colabora no empreendimento transvalorativo, a idéia do eterno retorno busca exprimir, em *Assim Falou Zaratustra*, um lugar privilegiado de decisão sobre a vida. Do modo como essa idéia aparece aí é possível notar um sentido positivo-afirmativo que ainda não aparecia na exposição feita por Nietzsche em *A Gaia Ciência* no § 341. Na seção intitulada *Da visão e do enigma*, Zaratustra começa a falar aos “intrépidos buscadores e tentadores de mundos por descobrir, aos ébrios de enigmas, os amigos do luso-fusco” (*Za/ZA*, III, *Da visão e do enigma*, § 1; trad. de MS) sobre sua visão do eterno retorno. Como se trata de um pensamento insuportável ao homem comum ou, noutros termos, de um enigma cuja decifração depende de uma coragem do homem em relação a si mesmo, Nietzsche já antecipara nas primeiras falas de Zaratustra o ensinamento do além-do-homem, que por sua vez já é uma antecipação do caráter insuportável do pensamento do eterno retorno, que exige, como condição de sua aceitação incondicional, um outro tipo de homem cujo dístico seja a criação de novos valores.

A conseqüência positiva que se pode extrair da exposição do enigma está no fato de Zaratustra lançar um desafio aos seus companheiros “ébrios de enigmas” e apresentar, por meio desse pensamento do retorno, uma necessidade imprescindível de se tomar uma *decisão* sobre a vida:

Ó vós, homens intrépidos que me cercais! Ó vós, buscadores e tentadores de mundos por descobrir e quem quer que de vós, com astuciosas velas, se embarcasse para mares inexplorados! Vós, amigos de enigmas!

Decifrai, pois, o enigma que então vi, interpretaí a visão do ser mais solitário!

Porque foi uma visão, e uma antevisão. *Que* vi eu, então, em forma de alegoria? E *quem* é aquele que, algum dia, há de vir

(...)

Devora-me um anseio por esse riso: oh, como posso, ainda suportar viver! E como, agora, suportaria morrer! (*Za/ZA*, III, Da visão e do enigma, § 2; trad. de MS).

Zaratustra não narra, aqui, apenas a dimensão aterradora de sua visão, mas deixa entrever a descoberta de “mares inexplorados” subjacentes ao enigma apresentado. Mais do que isso, não se trata apenas da exposição do mundo segundo uma lógica absurda de repetição do “mesmo”, senão de uma possibilidade que se abre para uma nova consideração sobre o futuro do homem, isto é, daquele que há de vir, o além-do-homem-criador: “*Que* vi eu, então, em forma de alegoria? E *quem* é aquele que, algum dia, há de vir?” (ibidem).

Entretanto, esse sentido positivo-afirmativo aparece apenas como horizonte possível, como abertura necessária para a tematização do fiador do futuro do homem, o *Übermensch*, mas não apresenta todo o alcance da suprema afirmação¹²³. Ainda permanece nessa passagem um duplo

¹²³ Em *Ecce Homo*, Nietzsche considera ter realizado essa passagem da negação à afirmação quando faz uma retrospectiva de Assim falou Zaratustra: “O problema psicológico

sentimento em relação à vida que já anuncia uma transformação realizada pela idéia do retorno: “como posso, ainda, suportar viver! E como, agora, suportaria morrer!” (ibidem). Esse duplo sentimento de Zaratustra, essa transformação perpetrada pelo pensamento do retorno parece encaminhar a experiência humana para um duplo processo de, por um lado, *autodissolução* (*Selbstauflösung*), e, de outro lado, de *criação de si mesmo* e de seu futuro; processo esse que só alcança um estatuto mais elaborado, a nosso ver, em *Para a Genealogia da Moral*. Nessa obra de 1887, Nietzsche subsume ao problema da gênese histórica da moral uma parte considerável das questões fundamentais esboçadas em *Assim falou Zaratustra*. A morte de Deus, o eterno retorno, o último homem e o além-do-homem são algumas das figuras que compõem o pensamento sobre o niilismo e que são tematizadas por Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral* sob o signo da transvaloração dos valores, portanto, sob a perspectiva da superação dos valores niilistas e da *redenção do homem*.

Comparado com o tom de exigência com que Nietzsche se refere ao advento do além-do-homem-redentor em *Para a Genealogia da Moral*, o tipo criador anunciado no *Zaratustra* sinaliza apenas uma promessa, uma virtualidade redentora do homem da moral de rebanho e uma esperança acerca de um futuro que, para liberar o homem do grande cansaço de existir,

no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz não* a tudo a que até então se disse Sim, pode, no entanto, ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode, no entanto, ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino –: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado sim e Amém’ (EH/EH Assim falou Zaratustra, § 6; trad. de PCS). O fato de essa consideração de Nietzsche estar na sua última obra nos faz pensar que somente com o advento das obras posteriores a *Assim falou Zaratustra*, principalmente da retomada da história da moralidade em *Para a Genealogia da Moral*, o filósofo consegue alcançar uma elaboração mais propositiva para sua filosofia.

ainda dependerá de grande labor crítico sobre a decadência da cultura, uma vez que o tempo presente, segundo Nietzsche, ainda não oferece as condições necessárias para que um tipo superior de homem se efetive:

Esse homem do futuro (*dieser Mensch der Zukunft*), que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo *que teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade do nada (*vom Willen zum nichts*), do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia... (er muss einst kommen...)* (*GM/GM*, II, § 24; trad. de RRTF).

Todo o texto supracitado, esboço final da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, em que são analisadas as condições pelas quais se forma a má-consciência e se estruturam os valores cristãos cujo princípio é o ressentimento, indica o esforço nietzscheano em conceber a idéia do além-do-homem ainda como “promessa” e futuro do homem. *Ipsa facto*, Nietzsche não pode prescindir do homem concreto para pensar o *Übermensch* na medida em que ele, cumprindo seu destino moral, “desperta um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, *uma grande promessa...*” (*GM/GM*, II, § 16; trad. de RRTF; *grifo nosso*)¹²⁴. Todos os indicativos do que

¹²⁴ Essa seção de *Para a Genealogia da Moral* trata especificamente da “provisória hipótese” de Nietzsche sobre a origem da má-consciência, “a profunda doença que o homem teve de contrair” no âmbito da sociedade e da paz. O que Nietzsche destaca aqui é o fato de que a formação da má-consciência introduziu “a maior e mais sinistra doença, da qual até

seria esse homem do porvir (“redentor”, “espírito criador”, “homem do futuro”, “anticristão e antiniilista”, “vencedor de Deus e do nada”) apontam para um novo tipo *psicológico*, cuja tarefa seria promover a redenção da consciência maculada pelo ressentimento, tornando o homem *novamente* capaz de afirmar o vir-a-ser de sua existência. Entretanto, por se tratar de um processo em que essas virtualidades se apresentam, de um porvir, não se pode admitir que esse tipo superior de homem tenha sido apresentado pronto e acabado na obra de Nietzsche como uma “modelo”, mas, ao contrário, todas as indicações fornecidas pelo filósofo acerca do tipo superior de homem dão conta do seu esforço em pensar continuamente o *humano* como algo ainda a ser conquistado.

Em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche esboça alguns traços do que considerava ser um tipo mais “elevado” de homem e, segundo entendemos, esses consistiriam em traços próprios ao além-do-homem. Na seção 257, intitulada “*was ist vornehm?*” (“O que é nobre?”), Nietzsche dá uma primeira indicação desses traços por meio do “*pathos da distância*” (JGB/BM, § 257; trad. de PCS) característico dos senhores e dominadores, da casta nobre que “sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primeiramente na força física, mas na psíquica” (ibidem). Outro traço indicado é a capacidade de comandar, de não se sentir como “função” (idem, § 258), “mas como seu *sentido* e suprema justificativa” (ibidem), ser capaz de aceitar “com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, por sua causa,

hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”. É justamente essa mudança no modo de ser do “semi-animal” em “animal amansado”, de “uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma”, que faz Nietzsche declarar: “algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e *de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente” (GM/GM, II, § 16; trad. de PCS).

devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos” (ibidem). Ainda nesta obra, uma série de outros traços é destacada por Nietzsche, como, por exemplo, “aquele que determina valores” (§ 260) a partir de si mesmo, “que *cria valores*” (ibidem); que concebe “o princípio básico de que apenas frente aos iguais existem deveres” (ibidem); enfim, a esse tipo nobre pertence a “capacidade e o dever da longa gratidão e da longa vingança – as duas somente com os iguais – a finura na retribuição, o refinamento no conceito de amizade, uma certa necessidade de ter inimigos” (ibidem). Enfim, para Nietzsche, esse tipo mais elevado de homem “terá de ser a vontade de poder encarnada” (§ 259) porque se reconhece como aquele que estabelece uma hierarquia entre *homem* e *homem* a partir de um *sentimento* de superioridade e, portanto, “quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder” (ibidem).

É preciso considerar que ainda nos últimos escritos ¹²⁵ do filósofo há um esforço em pensar as condições necessárias à efetivação de um tipo superior, não mais “como um feliz acaso, como uma exceção” (*als ein Glucksfall, als eine Ausnahme*), mas “como desejado” (*als gewollt*) (AC/AC, § 3; trad. de AM), cujo sentimento de vida mais profundo seja a aceitação incondicional de todo acontecimento. Somente um tipo superior de homem, em sentido nietzscheano, poderia corresponder à expectativa de uma

¹²⁵ Por exemplo, em *O Anticristo*, Nietzsche considera que este tipo elevado “já existiu bastante vezes; mas como um feliz acaso, como uma exceção, nunca como um tipo *desejado*” (AC/AC, § 3; trad. de AM). Em sua autobiografia, assevera: “Permanecer senhor da situação, manter a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova talvez, que um Zarathustra deve prestar – sua verdadeira *demonstração* de força...” (EH/EH, Por que sou tão sábio, § 4; trad. de PCS).

afirmação do mundo e da vida em regime de eterno retorno. As indicações extraídas dos textos de Nietzsche sobre o tipo humano superior servem aqui para mostrar que não se pode admitir a idéia do eterno retorno, do ponto de vista da afirmação incondicional do mundo e da vida, caso não se tenha esboçado o tipo humano apropriado para a admissão e viver a experiência de tal idéia. Não há afirmação do mundo caso não apareça o tipo superior a tudo aquilo que se considerou “homem” até então, capaz de liberar a consciência moral (*das Gewissen*) do ressentimento e do ódio sobre a vida. Não há criação de novos valores se não há um tipo humano mais forte do que o homem do presente, o homem do grande desprezo, da grande decisão, “esse toque de sino de meio-dia” que deverá, primeiramente, dividir e separar os fortes dos fracos para, depois, restituir a unidade homem/mundo. Dito de outro modo, estabelecer a unidade além-do-homem/eterno retorno do mesmo.

O que nos faz acreditar que a superação do niilismo, no texto de *Para a Genealogia da Moral*, alcança um *status* definitivo de *processo*, de um *dever* em que o niilismo é constantemente superado por uma nova afirmação é o tom quase imperativo com que Nietzsche se refere ao advento do tipo redentor: “ele tem de vir um dia...” (*er muss einst kommen...*). Trata-se muito mais de uma *necessidade* do que propriamente de uma mera esperança em algo futuro; muito mais a necessidade de efetivação de um tipo humano capaz de afirmar a vida e o mundo do que um tipo idealizado que arrastaria o homem para fora da realidade. O fato é que, enquanto esse tipo não vem, o projeto de transvaloração dos valores, cuja expressão máxima se daria com a redenção do homem no *amor fati*, fica bastante comprometido por causa da incompatibilidade que há entre o tipo de homem do presente, que ainda não

saber dizer “sim”, e aquilo que precisa ser afirmado, isto é o eterno retorno do mesmo. Parece ter sido justamente isso o que teria levado Nietzsche a continuar se esforçando para tornar possível a superação do niilismo¹²⁶.

No parágrafo imediatamente posterior ao supracitado, Nietzsche parece se dar conta da dimensão necessária dessa exigência e atesta a dificuldade de ele mesmo conceber a tarefa de superar o niilismo, concedendo então a Zarathustra, o sem-Deus, tal empreendimento:

Mas que estou eu a dizer? Basta! Basta! Basta! Neste ponto não devo senão me calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um ‘mais futuro’, um mais forte do que eu – o que tão-só a Zarathustra se consente, a *Zarathustra*, o ateu (*dem Gottlosen*)... (*GM/GM*, II, § 25; trad. de PCS).

O que este texto de Nietzsche sugere é que não se pode conceber a idéia de superação do niilismo sem que o além-do-homem esteja colocado como o tipo humano necessário que realiza a *passagem* da negação para a afirmação, que realiza a transfiguração do *não* em *sim* à vida. Nesse sentido, pode-se dizer que, se em *Assim Falou Zarathustra* Nietzsche estava certo de ter encontrado o antídoto para a doença moderna, a antítese do último

¹²⁶ Um fragmento póstumo de Setembro de 1888 atesta o esforço de Nietzsche para levar a termo seu projeto de transvaloração dos valores e superar o niilismo. Um esboço programático para a elaboração de sua obra *Umwerthung aller Werthe* (*Transvaloração de todos os valores*) demonstra seu interesse em alcançar estágios mais avançados de um tipo humano superior. Além de *O Anticristo*, único livro do projeto de transvaloração que chegou a escrever, Nietzsche lista mais três: *O espírito livre*, *O Imoralista* e *Dionísio*, este último com o subtítulo: “Philosophie der ewigen Widerkunft” (Filosofia do eterno retorno) (cf. *Fragmentos Póstumos*, XIII, 19 (8) de Setembro de 1888).

homem, e reduzia os ideais do homem moderno ao *status* de meras ficções contra a vida, em *Para a Genealogia da Moral*, texto elaborado dois anos depois da publicação do *Zaratustra* e cinco anos após a publicação dos quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência*, Nietzsche não está tão certo de ter cumprido a tarefa definitiva de superação do niilismo e ainda parece estar longe de tornar efetiva a suprema afirmação do mundo na aceitação incondicional do eterno retorno do mesmo.

Ora, nos primeiros anos da década de 1880, Nietzsche anuncia a morte de Deus e apresenta, pela primeira vez (cf. *FW/GC*, § 341), a idéia do eterno retorno já como um experimento do pensamento, tentando extrair dele uma nova concepção do mundo que viria a superar a concepção finalista da moral cristã. A dificuldade de superação do niilismo reside no fato de que o homem moderno não teria conseguido se livrar completamente do seu valor supremo mesmo após a sua morte. Trata-se aqui de um velório sem fim do defunto que ainda tem o poder de manter nos homens a esperança de um novo ídolo, sem ter que passar por um período de privação de *sentido*. É sob esse aspecto que as observações posteriores a *Assim Falou Zaratustra* sobre a superação do niilismo podem ser tomadas ainda como *incertas* com relação à idéia do além-do-homem, não conseguindo, portanto, efetivá-la ou apresentar todos os seus contornos. É certo que não se trata, na perspectiva de Nietzsche, de oferecer uma solução definitiva, mas de empreender um *labor crítico-genealógico* contínuo em torno das estruturas basilares do movimento niilista no Ocidente, com o intuito de promover deslocamentos importantes de perspectivas na consideração do mundo e da vida.

Se havia um esforço desde os primeiros anos da década de 1880 para construir uma alternativa possível às teleologias que dominavam nas concepções de mundo teológica e científica, o que aparece nos últimos anos dessa mesma década é uma alteração no projeto inicial de uma filosofia da afirmação, em cujo centro, agora, se coloca a perspectiva do novo operador teórico que entra em cena para conduzir o projeto de transvaloração à sua máxima efetivação, retomando, desse modo, o tema da superação do niilismo como *conditio sine qua non* para a plena realização da tarefa redentora do homem.

Do mesmo modo que a idéia do eterno retorno permanece subjacente ao tema da moralidade em *Para a Genealogia da Moral*, o operador teórico que alcança ascendência nos textos de Nietzsche a partir de 1885 é o conceito de *vontade de poder* (*Wille zur Macht*), que se mantém nesse mesmo texto como *idéia reguladora* a partir da qual o autor procede a uma profícua e minuciosa análise dos subterrâneos da história da moralidade no Ocidente (*GM/GM*, Prólogo, § 7). A partir deste conceito, tomado no plano da genealogia moral, é possível ver em que medida a superação do niilismo da morte de Deus parece ainda estar longe de se efetivar, e o advento do tipo superior capaz de redimir o homem do desespero do “em-vão” fica cada vez mais distante, por se encontrar ainda submetido a um completo domínio da cultura por parte de um tipo de *vontade de poder* predominantemente *niilista*. Atestado o fato de que não mais se pode pensar a moral senão segundo uma dinâmica de vontades de poder que se alternam continuamente na formação dos valores no Ocidente, Nietzsche, concebendo a possibilidade de uma inversão dos valores e uma retomada do futuro do homem, se indaga:

E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *a 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 modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (*GM/GM*, Prólogo, § 6; trad. de PCS).

Se Nietzsche indica aqui o risco de que o supremo brilho e potência do homem jamais sejam alcançados em função do predomínio de um quadro de valores que apostou todo o seu empreendimento num tipo fraco, é porque, para ele, trata-se de operar um deslocamento na consideração que se teve do homem até então, portanto, de implementar uma transvaloração que só é possível porque à história dos valores morais preside uma dinâmica da vontade de poder cujo caráter principal é a impossibilidade de recrudescimento, de fixidez, de estagnação completa¹²⁷.

Assim, é preciso considerar que a idéia do eterno retorno não é deslocada completamente do projeto transvaloração, mas se mantém como a

¹²⁷ Ainda que algumas passagens apontem para um caráter essencialista da vontade de poder, como é o caso da afirmação explícita na seção 259 de *Para Além de Bem e Mal*: “vida é precisamente vontade de poder” (*Leben eben Wille zur Macht ist*) (*JGB/BM*, § 259); e a polêmica suposição de Nietzsche no final da seção 36 dessa mesma obra: “O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria vontade de poder e nada além disso” (*Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‘intelligiblen Charakter’ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‘Wille zur Macht’ und nichts ausserdem*). O problema aqui é que, se Nietzsche estiver certo quanto à sua suposição, o mundo só poderá ser considerado em seu “caráter inteligível” segundo a vontade de poder, não sendo, portanto, “nada além disso”. No entanto, é preciso notar que Nietzsche raramente abandona o caráter perspectivo de sua explicação da vontade de poder para tomá-la em sentido mais categórico. Nessa mesma seção 36 os termos mais utilizados são: “suposto” (*Gesetzt*), “suposto enfim” (*Gesetzt endlich*), “como é minha tese” (*wie es mein Satz ist*).

continuação do esforço nietzscheano em superar o niilismo por meio de algo que parece fazer parte, nesse momento, do *experimentalismo* enquanto estratégia para percorrer os lugares mais sombrios do pensamento ocidental e escapar das armadilhas e dos preconceitos dogmáticos. Com efeito, Nietzsche se precava bastante das afirmações definitivas e apresentava seu pensamento sempre em forma de “suposição”, “hipótese”, “ensaio”, “tentativa”, enfim, cada frase, cada palavra sempre deixava em aberto outras possibilidades de consideração. É essa precaução em relação à linguagem, contra a tendência ao dogmatismo, contra o perigo da crença em *conceitos puros*, em um sujeito puro que permite considerar a filosofia de Nietzsche, *toto genere*, com uma filosofia da suspeita, como tentativa sempre renovada de consideração do mundo e da vida. Nesse sentido, pode-se dizer que o pensamento do eterno retorno do mesmo permanece como experiência importante, agora relacionado ao pensamento da vontade de poder e do além-do-homem, que deve consolidar o projeto de transvaloração na suprema afirmação do mundo.

Visto que é somente com a introdução do pensamento da vontade de poder, como faculdade da *eterna novidade*, que a experiência do eterno retorno tende a ganhar um alcance positivo-afirmativo, nos é possível afirmar que o projeto de transvaloração também se caracteriza, na filosofia de Nietzsche, como *experimentalismo*¹²⁸, como esforço contínuo para superar os

¹²⁸ De 1881 a 1884 encontram-se várias considerações de Nietzsche sobre o eterno retorno, principalmente nos fragmentos privados. A partir de 1885, tais considerações cedem lugar a um desejo do filósofo de escrever um livro intitulado *Vontade de Poder*; em 1886, o título aparece vinculado a uma outra idéia expressa como subtítulo: *Vontade de Poder: ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Desta feita, o plano consistiria em 4 livros (cf. *Fragmentos Póstumos*, XII, 2 (100); do Outono de 1885-Outono de 1886). Até 1888 predomina a tentativa de Nietzsche em formular uma *doutrina da vontade de poder*. A partir daí, o plano esquemático que levava o título *Vontade de Poder* permanece, porém, com o

traços niilistas presentes em todos os aspectos da cultura ocidental. Desse ponto de vista, a transvaloração de todos os valores é o plano convergente para onde refluem todas as perspectivas avaliativas cujos aspectos se firmam na vontade de poder como critério de liberação do homem ao além-do-homem. É disso que se trata propriamente todo o plano programático de *Para a Genealogia da Moral*, isto é, de uma psicologia do niilismo que tem de fazer surgir dos golpes de martelo da genealogia as figuras consolidadas do movimento niilista que constituem o sentido da cultura e que, segundo Nietzsche, precisam ser demolidas para que seja possível um novo futuro do tipo homem. É assim que ele se refere, já no início de *Para a Genealogia da Moral*, ao *instinto da compaixão* como uma caricatura do niilismo em que o filósofo diz ter enxergado “o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – ao quê? ao nada?” (*GM/GM*, Prólogo, § 5; trad. de PCS). Em outra passagem, Nietzsche toma uma figura paradigmática da moral de rebanho, o sacerdote ascético, para mostrar em que medida sua atividade “melhorou” o homem aprofundando-o cada vez mais no ressentimento, tornando o homem um “*animal interessante*” (*GM/GM*, I, § 6; trad. de PCS). Toda a terceira dissertação da obra será dedicada a essa figura do niilismo, em cujo instinto predomina uma violência contra si mesmo, um ódio em relação a tudo que é nobre e saudável, enfim, uma vontade de

título: transvaloração dos valores, cujo primeiro livro seria *O Anticristo* (cf. *Fragments Postumos*, XII, 11 (416)). A diversidade de temas que aparecem nesse período, sem serem suficientemente desenvolvidos, não mostra outra coisa senão o *experimentalismo* de Nietzsche com o pensamento, o que nos leva a concluir que se houve um certo abandono da elaboração textual da idéia do eterno retorno, este se deu somente em função de que sua formulação mais precisa dependeram de outras perspectivas que deviam ser assumidas. Assim sendo, é nesse entrecruzamento de várias perspectivas adotadas pelo filósofo que se consumaria o projeto de transvaloração como contínuo esforço de pensar as vias possíveis de superação do niilismo.

poder niilista que deposita no ideal, no nada, sua mais alta esperança de felicidade.

Toda a mudança temática esboçada acima e que se concentra principalmente em *Para a Genealogia da Moral* se dá, a nosso ver, por se tratar de uma tentativa de explorar algumas dimensões do niilismo ainda não tematizadas e que parecem comprometer o porvir do homem anunciado em *Assim Falou Zaratustra*. Além disso, toda a expectativa de Nietzsche em relação ao tipo nobre analisado em *Para Além de Bem e Mal* numa contraposição das “muitas morais, as mais finas e mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra” (*JGB/BM*, § 260; trad. de PCS) se vê reconduzida ao plano da genealogia dos valores morais como meio de alcançar uma visão clara sobre o futuro do tipo homem. A retomada de questões centrais acerca da superação do niilismo, colocadas segundo seus desdobramentos mais pontuais, em regime de polêmica com a tradição filosófica, faz de *Para a Genealogia da Moral* uma obra estratégica na dinâmica do projeto de transvaloração, por ser ela, além disso, que traz a *polêmica* como modo de fazer filosofia.

Todo o empreendimento de Nietzsche nessa obra de 1887 gira em torno de saber “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (*GM/GM*, Prólogo, § 3; trad. de PCS). Essas questões levantadas já no prólogo da obra revelam a mudança de perspectiva em relação aos temas anteriores, uma vez que dessas respostas exigidas pela genealogia depende a retomada e a confirmação das idéias anteriormente esboçadas. Se antes havia um interesse de Nietzsche em

pensar os problemas a cultura a partir de uma discussão no terreno da ciência ¹²⁹, agora “o objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?” (*GM/GM*, Prólogo, § 7; trad. de PCS).

É no terreno da moral que Nietzsche se situa para superar o niilismo, sugerindo uma “descoberta dessa região” como se ela ainda não tivesse sido anteriormente abordada do ponto de vista da genealogia dos valores morais. A sugestão é irônica. Desde *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche se esforça por compreender a história dos valores morais tendo em vista combater os valores vigentes no terreno do próprio adversário. Não é o § 2 do primeiro capítulo de *Humano* como que uma antecipação do que se lê nos primeiros §§ de *Para a Genealogia da Moral*, em que Nietzsche denuncia a falta de sentido histórico com que os “genealogistas” da moral conceberam até então os valores? (cf. *GM/GM*, I, §§ 1 e 2). Esse mesmo § 2 de *Humano* não se liga diretamente ao capítulo que inaugura *Para Além de Bem e Mal*, em que o autor traz à tona o preconceito geral com que os filósofos conceberam os valores, isto é, a oposição? (cf. *JGB/BM*, § 1). O que torna nossa resposta positiva para ambas as questões é a declaração de Nietzsche no referido § 2 de *Humano*, em que afirma:

¹²⁹ Essa é a perspectiva adotada por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, obra na qual o filósofo assume a perspectiva da ciência por considerar o procedimento científico como uma das formas de liberação do espírito. Influenciado pela ciência de sua época, Nietzsche crê na possibilidade de fazer uma investigação das questões humanas a partir de elementos fornecidos pela *ciência positiva*, que adota como *modelo* para sua investigação (cf. ANDLER, C. op. cit., vol. 1, p. 455). Em obras posteriores, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, mantém o privilégio da ciência em relação à religião, mas ultrapassa o seu “positivismo cético” ao empreender sua crítica dos valores morais e reconhecer, também na ciência, um tipo de ideal ascético.

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. (...) não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição (MAI/HHI, § 2; trad. de PCS).

A descoberta dessa região da moral se dá pelo fato de que, já em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche esboçava um *tratamento psicológico* (cf. MAI/HHI, § 35) das questões morais, fazendo ver que é preciso ir mais longe nesse domínio para descobrir aí o seu sentido histórico, o seu vir-a-ser e efetuar uma abordagem de investigação desvencilhada de preconceitos dogmáticos, mas orientada do ponto de vista histórico, cujo desdobramento será, em *Para a Genealogia da Moral*, o procedimento genealógico como catalisador da história da moralidade. Esse empreendimento moral, a partir de *Humano*, precisa estabelecer os marcos decisivos por onde deverá passar a crítica genealógica, agora em seu sentido mais específico, contra a metafísica e a moral.

É disso que se trata, para Nietzsche, “descobrir essa região”. Não se pergunta mais qual é o fundamento de todo acontecer e não se busca uma causa por trás do mundo, mas a própria idéia de *fundamento* é colocada sob suspeita até que ela possa indicar o seu valor para a vida. Não se trata mais

de erigir um novo ídolo transcendente, mas derrubar ídolos e buscar sentido para a existência numa eterna criação demasiadamente humana. É somente a partir desse terreno que será possível superar o niilismo moderno, tomando os valores antes assumidos como *eternos* como de fato são, valores históricos.

Entretanto, não se podem lograr muitos ganhos no caminho de superação do niilismo se não forem superados, prévia e gradativamente, os componentes da moral vitoriosa no Ocidente, a moral cristã. Nesse sentido, a primeira constatação de Nietzsche é de que, na mais longínqua moral que já existiu, o juízo de valor “mau” não havia ainda sido cunhado, o que nos coloca no horizonte de uma moral cujo aspecto mais fundamental é o sentimento de poder e a capacidade de realizar ações sem o critério da interdição, imposto posteriormente pela moral de escravos, e sem um imperativo racional como critério de determinação das ações, tal como pensava Kant¹³⁰, nem mesmo a partir da compaixão, como é o caso de Schopenhauer. Nietzsche diz ter

¹³⁰ A moral kantiana fornece apenas a forma do imperativo categórico que deve determinar a vontade, cuja expressão geral é: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, I., *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 51). Mesmo não sendo propriamente prescritiva no sentido de determinar o conteúdo da ação, mas princípio formal determinante da vontade racional, o que importa a Nietzsche não é tanto o lugar do imperativo categórico no sistema kantiano quanto seu alcance, sobre o qual paira a “suspeita” de se pretender uma moral universalmente válida. Em *O Anticristo*, a acidez da crítica de Nietzsche ao Kant moralista é desconcertante, quando considera o “dever”, a “virtude” e o “bem-em-si” “quimeras em que se exprime a decadência, a debilitação final da vida, a chinesice de Königsberg”. Ainda segundo Nietzsche, “Nada arruína mais profundamente, mais intimamente, do que o dever ‘impessoal’, o sacrifício de Moloch da abstração”. E assevera: “Será possível não ver no imperativo categórico de Kant uma *ameaça contra a vida*?” (AC/AC, § 11; trad. de AM). Ainda para o filósofo de *O Anticristo*, com Kant “Abria-se um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de ‘mundo verdadeiro’ e o conceito de moral como essência do mundo (os dois erros mais malignos que existem!) eram agora de novo, se não demonstráveis, pelo menos, impossíveis de refutar, graças a um cepticismo velhaco e astuto” (AC/AC, § 10; trad. de AM). Baseando-se nessa crítica, Nietzsche sustenta que a moral kantiana não representa nada de elevado, nenhum progresso realizado do tipo homem, mas somente seu declínio, seu “melhoramento” em sentido propriamente cristão. Em outra anotação, Nietzsche dirá: “o imperativo categórico cheira a crueldade” (GM/GM, II, § 6).

enxergado na moral da compaixão “o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença, anunciando-se terna e melancólica” (*GM/GM*, Prólogo, § 5; trad. de PCS).

É a partir de uma moral de senhores, de conquistadores e exploradores, moral dos fortes que Nietzsche reconhece a necessidade de mostrar em que medida, a partir dela e do que ela foi capaz de despertar, apareceram os valores pelos quais se formou uma outra moral, cujo destino seria conduzir o homem ocidental ao mais alto poder de negação do mundo e de si mesmo. O primeiro golpe operado pelo gênio do ressentimento, o sacerdote ascético, foi inverter o modo de valoração do homem nobre e dar um novo sentido aos juízos de valor “bom” e “ruim” com que a moral nobre operava. Se a questão inicial de Nietzsche é saber em que medida uma moral serve ao crescimento ou empobrecimento da vida, tem-se aqui um primeiro diagnóstico:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo,

inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (*GM/GM*, I, § 10; trad. de PCS).

A partir desses dois programas morais, Nietzsche extrai algumas conseqüências para o encaminhamento das questões relativas ao projeto de transvaloração. Antes, porém, será preciso mostrar como se deu todo o processo de formação da moral escrava, cujo predomínio perspectivou consolidou os ideais da cultura moderna e emperrou o crescimento e o desenvolvimento da vida e impediu a elevação do tipo homem. A primeira conseqüência extraída dessa moral é o fato de que os seus valores do homem fraco só puderam constituir uma concepção de mundo a partir de um princípio “baixo”, o *ressentimento*. Sendo o traço distintivo do homem fraco, toda a sua interpretação do mundo e da vida está condicionada por um desejo de vingança que ele é incapaz de realizar do ponto de vista da ação efetiva, e que se transforma em uma espécie de “instinto dominante”, cujo sentido é manter viva a possibilidade de sua realização de modo idealizado.

A partir desse “instinto dominante” (*GM/GM*, II, § 2) presente na moral do homem fraco, buscam-se estratégias de realização de uma “*grande política da vingança*” (*GM/GM*, I, § 8) contra os fortes, o que só é possível, segundo Nietzsche, num plano imaginário. Deste modo, todos os valores considerados pelo homem fraco como superiores crescem e se desenvolvem a partir desse terreno do ressentimento. De acordo com Nietzsche, “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 apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (*GM/GM*, I, § 10).

A esse princípio paradigmático do ressentimento que cria valores, Nietzsche opõe o princípio de onde o homem nobre realiza para si suas avaliações, isto é, o *pathos* de distância, o sentimento de poder e a capacidade de agir a partir de si mesmo se constituem como lugar próprio da moral nobre. Diferentemente do nobre, cuja ação é sempre para o exterior, um jogar para fora todo sentimento de força, o escravo acumula em si todo o sentimento que não é capaz de exteriorizar. O sentimento de vingança, uma vez não concretizado, rebate em sua consciência impedindo a entrada ou criação de novas ações. A impotência em relação a si mesmo, uma vez que o homem fraco não é capaz de liberar o desejo de vingança para a efetividade, funciona como *princípio* do ressentimento, como um alargamento de sua “doença” e de seu ódio. Ao lado de uma vingança imaginária, uma série de outras condições concorre para a formação e conservação de um tipo de homem cujo sentimento predominante se pode traduzir como sintoma de doença e mal-estar.

Como consequência desse processo de formação do ressentimento, promovido e engendrado pelo sacerdote ascético, o escravo ganha, em primeiro lugar, uma consciência de si mesmo, da sua condição de homem fraco e impotente, para, em seguida, aprofundando-se em sua consciência ressentida, fazer dela uma má-consciência:

De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – ele o defende também de si mesmo, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado (*GM/GM*, III, § 15; trad. de PCS).

Eis uma segunda consequência extraída da moral escrava que corrobora o processo de negatividade e faz dela um componente importante do movimento niilista que determina as condições da cultura. Toda essa dimensão do ressentimento que se desenvolve numa espécie singular de consciência – a má-consciência – é o que dá sustentação ao ideal cristão e o que funciona como suporte de sua moral de rebanho. É a partir do ressentimento que o homem fraco inventa um modo de ser feliz. Diante da consciência da sua própria fraqueza e impotência, vê-se obrigado a deslocar sua vingança para um plano imaginário, em que pretende sobrepujar o homem forte, transformando seu sentimento de fraqueza em sentimento de força, tomando a si mesmo com “bom” por ser fraco. É essa estratégia de transformar o sentimento de impotência em sentimento de poder que pretende não apenas inverter a perspectiva de avaliação do homem nobre como também convertê-lo num tipo fraco. Tal sentimento advém da formação do rebanho que instaura como condição de felicidade de todo homem o *pathos* da vingança e a não-ação ou, dito de outra forma, a moral de rebanho, considerando a exploração e o domínio como formas “injustas” de vida e entendendo que é possível ao homem forte renunciar sua condição de

explorador e dominador, inverte o ponto de vista da moral nobre (cf. *GM/GM*, I, § 11).

Se na moral nobre era o sentimento de poder que se caracterizava como condição de criação, na outra moral é o sentimento de impotência ou o sentir-se fraco que aparece como sua condição fundamental de inversão valorativa. Essa inversão dos valores nobres em valores escravos, operada e incrementada pelo sacerdote ascético como a formação da má-consciência do homem fraco, traduz, em termos gerais, o tipo pretendido pela moral cristã, o homem do ressentimento (cf. *GM/GM*, I, § 6), e esboça todo o contorno do tipo homem que se cristalizará com tipo “superior” de homem na cultura moderna. Se, com os nobres, tem-se uma moral cujos valores são afirmativos e nascem de um *pathos de distância* que ele tem em relação ao homem comum, inversamente, com os fracos, liderados pelo sacerdote ascético, tem-se uma moral cujos valores são forjados a partir de um sentimento estranho a si mesmo, não de uma afirmação de si, mas, ao contrário, de um estímulo exterior, de uma força que é imposta de fora ao fraco e a que ele “re-age” ou responde de modo oblíquo (cf. *GM/GM*, I, § 10).

O homem fraco, ao contrário do homem nobre, não tem o *pathos* da distância como condição de criação de valores, mas o ressentimento constitui o seu *pathos originário* (cf. *GM/GM*, I, § 10) É a partir do sentimento de impotência e da consciência de que não consegue suportar o caráter absurdo da existência que o homem fraco se vê numa situação de desespero. Na impossibilidade de se equiparar ao nobre, o homem fraco começa a desenvolver um sentimento de que algo importante não foi realizado. Ao contrário do homem nobre, que realiza todas as suas ações e cria valores

para si mesmo sem necessitar da aprovação ou do julgamento de um outro homem, o fraco inveja a sua condição de “senhor”, as ações realizadas por ele, e tenta, pelas vias do ressentimento, inverter os valores da moral nobre. Mas não é somente contra os nobres que o escravo se volta e se ressent. A existência, como algo não realizável para esse tipo de homem, passa a ser entendida como puro “sofrimento”, uma vez que todos os afetos do homem fraco, toda a sua força, não se exteriorizando, não sendo colocada para fora, volta-se para dentro plasmando-se em ressentimento contra a vida:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora (*GM/GM*, I, § 16; trad. de PCS) ¹³¹.

A forma de valoração do tipo escravo, a partir do ressentimento, não será propriamente uma criação de valores, mas uma inversão do modo nobre de valorar. O que o nobre considerava “bom”, seu sentimento de distância, de diferença, será considerado pelo homem fraco como “mau”. O que era tomado pelo nobre como “ruim”, “desprezível”, será invertido pelo fraco como sendo “bom”. Na óptica do fraco, “bom” é o homem cuja condição de existência se assenta na fraqueza, na impotência, na coletividade. Ao

¹³¹ Cf. também *GM/GM*, I, § 10 e § 13; DELEUZE, G., op. cit., pp. 127 ss.

contrário, “mau” é todo aquele que ofende, oprime, despreza e violenta (cf. *GM/GM*, I, § 11). Essa dimensão da moral nobre que se confronta com a moral escrava, essa *transvaloração* (cf. *GM/GM*, I, § 8) dos valores nobres operada pela moral do ressentimento é o que, segundo Nietzsche, caracteriza a moral judaico-cristã enquanto moral vitoriosa por ter sido o povo judeu a realizar a primeira *transvaloração* dos valores nobres:

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos Deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (*GM/GM*, I, § 7; trad. de PCS).

Invertendo os valores “bom” (*Gut*) e “ruim” (*Schlecht*) adotados pela moral nobre em “bom” (*Gut*) e “mau” (*Böse*), o povo judeu, “aquele povo de

sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança” (ibidem), redimensionou a formação de uma cultura velada pelo desprezo da efetividade e pela criação de um ideal de felicidade pautada na crença de um “além-mundo”.

Esta parece ser uma terceira consequência extraída por Nietzsche da moral do ressentimento e uma outra figura do niilismo: um *ideal* capaz de assegurar para o homem fraco um plano de *felicidade* longe de todo sofrimento. Não conseguindo se realizar efetivamente, o homem fraco postula uma outra vida para si, num outro mundo que ele considera melhor, mais perfeito e existindo somente para os que considera como “bons”, isto é, os fracos, os humildes e infelizes no mundo do vir-a-ser. Entretanto, o poder de forjar um ideal não tem sua origem no homem fraco propriamente dito. O âmbito de domínio da coletividade que aparece sob a forma de uma mesma consciência de “direitos iguais para todos” é um aspecto preparado por um ser experimentado na arte de dominar. O poder do sacerdote ascético em relação aos escravos se deixa perceber por meio de sua capacidade em formar um rebanho de “iguais” e de sua astúcia em se colocar como aquele que é capaz de suportar os mais duros sofrimentos (cf. *GM/GM*, III, §§ 15, 16 e 17). É através desse “ser de outro mundo” que o rebanho encontra um alívio para o sofrimento e a promessa de cura para a sua doença.

A formação de uma consciência ressentida, que só consegue se “livrar” do sofrimento no plano imaginário, é o primeiro trabalho realizado de modo eficiente pelo sacerdote ascético. Sua segunda tarefa, a mais importante, é quando, fazendo da consciência ressentida uma má-

consciência, ele muda a direção do ressentimento e dá ao fraco um culpado pela sua doença e um sentido para o seu sofrimento. Tendo o domínio de si mesmo, ele representa o centro de gravidade da existência dos fracos e expressa o sentido paradoxal da sua vontade de poder. Ele é a “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o poder do seu desejo é o grilhão que o prende aqui” (*GM/GM*, III, § 13; trad. de PCS).

Se o ressentimento coloca o homem fraco numa situação de desespero diante da própria vida, de perda do seu ponto de apoio, seu direcionamento na vida, seu sentido, o sacerdote é aquele que, tendo descoberto um outro mundo, um “além-mundo”, reencontrou o sentido para sua vida ascética e, por isso, pôde restituir ao homem fraco um sentido para a sua. Enquanto referência de homem excelente na arte de sofrer, o sacerdote ascético ganha para si o título de pastor do rebanho de desvalidos, ele é a consciência mesma do rebanho. Nele se estruturam as etapas do projeto de vingança dos fracos contra os fortes e, por meio dele, os fracos pretendem realizar o sentido de sua existência radicado na crença do ideal.

Uma vez encontrada a fórmula para o sofrimento, tendo a *vontade de nada* como seu ideal (cf. *GM/GM*, III, § 28), o cristianismo imprime no rebanho um desejo de continuar existindo, pois o sofrimento, constituindo-se como aspecto que lança o homem no desespero e no absurdo do existir, significa para ele a condição de possibilidade do ideal de felicidade. O escravo se entende, a partir da interpretação do sacerdote ascético, um merecedor do “Reino de Deus” por ter a capacidade de suportar o sofrimento e até mesmo “desejá-lo” (*GM/GM*, III, § 28). Nesse sentido, a atividade do sacerdote

ascético, como pastor dos desvalidos e sofredores, é fazer o homem fraco encontrar um *sentido* para o sofrimento na vida terrena. É dessa consciência coletiva da fraqueza que o homem de rebanho pode se autodenominar “bom”, “poderoso” e “feliz”. Foi a astúcia do sacerdote que inculcou nos fracos a culpa pessoal pela sua própria fraqueza. Viver significa, para esse tipo de homem, o grande sacrifício capaz de redimi-lo da sua própria culpa (cf. *GM/GM*, III, § 20). Sob a direção do sacerdote, ele permanece doente e agoniza lentamente, como crente do ideal, à espera do prêmio prometido pelo seu pastor. Agindo assim, o sacerdote, essa “primeira forma do animal *mais delicado*” (*GM/GM*, III, § 15; trad. de PCS) indica para o sofredor a consumação do sofrimento que é a graça prometida aos pobres e malogrados de toda espécie.

Esta indicação do sacerdote coloca a vida numa dimensão totalmente outra que a do plano da efetividade. Nessa outra vida inventada pelo sacerdote ascético, o que a faz ser desejada pela maioria, pelos fracos e impotentes é que nela não há, segundo a interpretação do sacerdote, qualquer tipo de sofrimento. Ela realiza para os pobres, os “bons”, os humildes, uma espécie de coroamento e justificação da vida terrena. No plano da efetividade, a vida encontra-se, a partir da fabricação de um “além-mundo”, julgada e condenada pela moral do rebanho que se sustenta pela crença num tipo de ideal, cuja promessa a se realizar desloca todo o sentido do mundo efetivo para um outro plano considerado superior e perfeito.

Nesse sentido, o ideal ascético pode ser tomado como indicativo de uma realização da vontade de poder do homem fraco, na medida em que esse ideal se constitui como um dos planos de sustentação dos valores da

moral niilista. Uma vez que o ideal ascético pode ser considerado como a busca constante do sentido da vida, da plena realização do homem, e estando essa busca assentada na crença de que há a possibilidade de realização enquanto justificação do sofrimento num “além-mundo”, isto é, como redenção idealizada no nada, pode-se apontá-lo como aspecto fundamental da vontade de poder niilista que preside à lógica de interpretação do mundo pelas vias da moral judaico-cristã:

A ausência de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora esteve estendida sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum sentido; o ideal ascético era, sob todos os aspectos, o “*faute de mieux*” *par excellence* que houve até agora. Nele o sofrimento era *interpretado*; o desconcomunal vazio parecia preenchido; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida nenhuma – trouxe novo sofrimento consigo, mais profundo, mais íntimo, mais corrosivo da vida: pôs todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... Mas a despeito de tudo isso – o homem estava *salvo*, tinha um *sentido*, não era mais, daí em diante, como uma folha ao vento, uma bola jogada pela insensatez, pelo “sem-sentido”, podia doravante *querer* algo – e era indiferente, de imediato, para onde, para quê, com quê ele: *a vontade mesma estava salva* (GM/GM, III, § 28; trad. de RRTF).

Um dos aspectos que nos permitem indicar o ideal ascético como figura histórica do niilismo e como condição importante para o desdobramento do movimento niilista no Ocidente, é o fato de que, no socratismo-platonismo, o ideal de verdade aparece sob os cuidados de um tipo humano bastante

próximo do sacerdote ascético, o *filósofo* (cf. *GM/GM*, III, §§ 1 e 6). A possibilidade de realização do ideal de verdade provoca uma profunda ruptura na consideração do homem sobre o mundo efetivo, entendendo a busca de uma realidade perfeita como justificação do mundo do vir-a-ser. Esse tipo de ideal presente no socratismo-platonismo é o que faz com que o movimento niilista perca o vínculo com o mundo efetivo e lance a esperança do homem para uma meta cujo alcance está apenas no plano imaginário. No entanto, por se tratar de algo paradoxal, esse movimento não pode recusar sua condição de vontade de poder e, por isso, se mantém preso à existência. É nesse ponto que parece importante aproximar essas questões expostas em *Para a Genealogia da Moral* com aquelas expostas na obra que compunha o projeto de Nietzsche de escrever sua *Umwerthung aller Werthe*, *O Anticristo*. Nesse livro preparado por Nietzsche para publicação, arauto da crítica mais virulenta aos ideais do cristianismo, Nietzsche contrapõe ao homem fraco da moral cristã, ao homem moderno, a promessa de um tipo mais elevado “mais digno de viver, mais seguro do futuro” (*AC/AC*, § 3; trad. de AM). Para ele, não se trata de saber “qual o lugar que a humanidade deve ocupar na seqüência dos seres (o homem é um fim), mas que tipo de homem se deve *criar*, se deve *pretender*” (*ibidem*). Ora, essa dinâmica capaz de criar um novo tipo de homem, de pretender um tipo de homem só é possível, a nosso ver, pela vontade de poder que compõe e recompõe incessantemente todas as coisas numa hierarquia¹³² sempre temporária em que o que decide sobre a

¹³² Tomamos essa noção aqui no sentido fornecido por Oswaldo Giacóia. Segundo ele, uma hierarquia das forças, como pensa Nietzsche, se refere a “complexas formações de domínio (*Herrschaftsgebilde*) no interior do devir”. O campo semântico recoberto por esta última expressão é, em Nietzsche, singularmente amplo, abrangendo entidades naturais, formações do mundo orgânico, estruturas psicológicas, e compreendendo também organismos de extrema complexidade como indivíduos, grupos, classes, nações e estados.

permanência de um tipo por um tempo determinado é própria luta característica da vontade de poder. A expectativa de Nietzsche em *O Anticristo* se justifica em função tanto do diagnóstico que apresenta acerca do homem moderno: “O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se” (*AC/AC*, § 4; trad. de AM), quanto da aposta que faz de que “ocorrem constantemente casos singulares nas mais diversas regiões da Terra e a partir das mais diferentes culturas, nos quais se manifesta efetivamente um tipo *superior* (*ein höherer Typus*)” (*ibidem*). Além dessa expectativa, Nietzsche, em *O Anticristo*, considera ter alcançado o ponto máximo do seu projeto: “*nós próprios*, nós, espíritos livres, somos já uma ‘transvaloração de todos os valores’ (*wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine “Umwertung aller Werthe”*)” (*AC/AC*, § 13). Isso é um indicativo de que a crítica nietzscheana do cristianismo levada a efeito nessa obra tem como escopo principal, além de promover uma expectativa positiva em relação ao futuro do homem, denunciar o caráter paradoxal do niilismo cristão que, mesmo idealizando no “além-mundo”, não pode recusar sua vontade de poder consumada, em última instância, numa vontade de nada.

Esse deslocamento de perspectiva realizado por Nietzsche em seus últimos escritos, que coloca a vontade de poder como fio condutor das avaliações morais, pode ser justificado, mais uma vez, pelo fato de que Nietzsche, apenas do ponto de vista do eterno retorno, não conseguiria combater todos os domínios da cultura em cujo cerne se situava algo ainda

Trata-se sempre de complexas formações de domínio, de ‘duração relativa’, isto é, de concreções históricas em que se configuram relações de poder, cujo surgimento e cuja duração se determinam na relação de umas com as outras”. GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 21.

mais perigoso do que uma simples meta ou mera explicação finalista da natureza. Era preciso perguntar pelas condições sob as quais se formaram tais explicações e tentar destituir, no próprio terreno da moralidade, os ideais forjados a partir de uma moral cujo princípio é um tipo de *vontade de poder niilista*, tal como reconhece no § 28 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*. Além disso, a dinâmica da *vontade de poder* concebida por Nietzsche abre a possibilidade de considerar o *retorno* do tipo mais elevado, por se tratar não de estados estacionários da vontade de poder, mas de determinações temporárias de centros de força, *agon* de forças num combate interminável em que se formam, momentaneamente, hierarquias ou estruturas sob o comando das forças dominantes (cf. *Fragmentos Póstumos*, XI, 25 (411) de Fevereiro de 1884).

É nesse sentido que Nietzsche, em alguns momentos de *Para a Genealogia da Moral*, insiste em projetar sua esperança de redenção em um tipo superior de homem, reforçando, indiretamente, sua concepção de que em relação aos valores morais e seus tipos correspondentes trata-se de um *jogo* cuja dinâmica de alternância e superação de resistências se dá pela vontade de poder:

Mas de tempo em tempo concedei-me – suposto que haja celestes concessoas para além de bem e mal – um olhar, concedei-me um olhar somente, a algo perfeito, logrado até o fim, feliz, poderoso, triunfante, em que haja ainda algo que temer! A um homem que justifique o homem, a um caso feliz de homem, complementar e redentor, para que em função dele se possa manter firme a *crença no homem!* (*GM/GM*, I, § 12; trad. de RRTF).

4- TRANSVALORAÇÃO E REDENÇÃO.

Nos prefácios a *Humano, Demasiado Humano, Aurora* e *A Gaia Ciência*, todos de 1886, e na retomada crítica de suas obras, levada a efeito em sua autobiografia exposta em *Ecce Homo* (1888), Nietzsche considera todo o seu percurso filosófico, desde a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, como um enfrentamento com o niilismo nos seus mais variados disfarces. No prefácio de *Humano*, Nietzsche afirma: “De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo de Deus” (*MAI/HHI*, Prólogo, § 1; trad. de PCS). No prefácio de *Aurora*, se mostra como um filósofo da suspeita: “eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*” (*M/A*, Prólogo, § 2; trad. de PCS). Em *Ecce Homo*, o filósofo diz ter inaugurado como *O Nascimento da Tragédia* uma fórmula para a aceitação incondicional do mundo e da vida na figura do dionisíaco ¹³³, “uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer “sim” sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo” (*EH/EH*, *O Nascimento da Tragédia*, § 2; trad. de PCS). Esse enfrentamento pode ser visto sob dois registros: no

¹³³ Como tentamos mostrar no primeiro capítulo, a figura do dionisíaco constitui o solo a partir do qual Nietzsche encontra os primeiros sinais de sua filosofia da afirmação, sua filosofia trágica, que acompanha seu pensamento, por vezes, de modo silencioso, até seus últimos escritos quando o filósofo relaciona o “sim” dionisíaco ao *amor fati*: “O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao *sacrifício* de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto ponte para a psicologia do poeta *trágico*” (*GD/CI* *O que devo aos antigos*, § 5; trad. de MAC). Sobre essa relação do dionisíaco com o *amor fati*, cf., *EH/EH* Assim falou Zaratustra, § 6).

primeiro, a filosofia nietzscheana é ela mesma uma *experiência niilista* na medida em que se insere no pensamento da tradição e se vincula a alguns matizes teóricos a partir dos quais constrói uma linguagem própria. É assim, por exemplo, que o filósofo se refere à elaboração de *Humano, Demasiado Humano* como “o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres, quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza” (*EH/EH*, *Humano, Demasiado Humano*, § 1; trad. de PCS). No segundo registro, pode-se considerar o enfrentamento com o niilismo, mais propriamente com o niilismo moderno, como uma tentativa de se colocar fora de toda a lógica de negatividade constitutiva do movimento niilista.

Nesse segundo registro, portanto, a filosofia nietzscheana alcançaria o elemento capital que a destacaria de toda condição niilista, a afirmação incondicional do mundo e da vida na fórmula dionisíaca que ela expressa, o *amor fati*. Colocar-se fora do niilismo significa, em última instância, ultrapassar o niilismo num movimento de auto-supressão (*Selbstaufhebung*) e superação (*Überwindung*). Essa tarefa, antes de tudo, o filósofo a realiza em si mesmo como auto-superação da *décadence*:

Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para a frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são, e, inversamente, da

plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma transvaloração dos valores (*EH/EH*, Por que sou tão sábio, § 1; trad. de PCS).

Nesse sentido, o projeto filosófico de Nietzsche, como exposto em suas últimas obras, se coloca para além de toda a pretensão até então cristalizada de *melhorar* (*verbessern*) a humanidade, por entender que todo o esforço de melhoramento (*Besserung*) do homem não passou de uma estratégia de preservação (*Erhaltung*) de um tipo de homem doente e impotente em relação ao seu próprio futuro.

A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ideais) – isso sim é o meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro (*EH/EH*, Prólogo § 2; trad. de PCS).

Tomando a filosofia de Nietzsche como um *contra-ideal*, pode-se afirmar que todo o seu empreendimento se coloca como um empreendimento transvalorativo na medida em que a superação dos antigos valores depende de uma crítica radical das estruturas que mantêm o homem apegado ao passado. Todo o projeto de formação cultural no Ocidente, tal como entende Nietzsche, pode ser compreendido como a mais elevada mentira que se forjou sobre a terra (cf. GM/GM, III, § 24).

O contra-ideal proposto como tarefa da filosofia nietzscheana se coloca como *novo ideal*, ideal mundano em que a promessa de elevação do tipo homem pode, enfim, alcançar termo e se consumir na figura do além-do-homem.

A transvaloração dos valores, sob essa óptica, cumpre dois momentos importantes e indissociáveis, a saber, a psicologia do “ver além do ângulo” (*Um-die-Ecke-sehns*) e a arte de “deslocar perspectivas” (*Perspektiven umzustellen*). Esses dois momentos condensam, no nosso entendimento, o enfrentamento do pensamento da transvaloração com o movimento do niilismo na medida em que a superação mesma do niilismo só pode se dar a partir de uma profunda experiência de suas condições históricas de constituição, portanto a partir de uma passagem pelo niilismo e suas figuras, de uma travessia cujo sentido é um lançar-se para além dele, deixando-o atrás e abaixo de si. A condição que torna possível uma *Umwertung aller Werthe*, segundo o filósofo, é justamente sua habilidade em deslocar perspectivas, ou seja, empreender uma dinâmica àquilo que ficou estagnado

numa interpretação¹³⁴ de todo acontecimento, fazer movimentar aquilo se tornou “água parada”, *idée fixe*, dogmatismo. A mudança de perspectivas de que fala Nietzsche permite considerar o homem do seu tempo como algo ainda *a caminho*, como um porvir, uma promessa, um futuro em que propriamente ele estaria redimido de sua pequenez, de sua fraqueza e impotência, enfim, estaria redimido, pelo pensamento do além-do-homem, do fato de ser homem: “O homem é algo que deve ser superado” (*Za/ZA*, Prólogo de Zaratustra, § 3).

Em contraposição à figura do último homem, “o que tem vida mais longa” (*der letzte Mensch lebt am längsten*), “o mais desprezível dos homens” (Idem, § 5), o além-do-homem é o *ideal mundano* capaz de redimir o homem não somente de um ideal ultramundano, mas do próprio homem, de seu auto-pequenamento e de seus “pequenos prazeres” (ibidem). Esse é o esboço mais radical do projeto nietzscheano de transvaloração de todos os valores, de acordo com nossa tese: a *redenção do homem*. Trata-se, para Nietzsche, de reconduzir o homem à terra, de voltar a “acreditar no homem” (*Glauben an den Menschen*) (*GM/GM*, I, § 12) como criador de si mesmo, de seus próprios valores, capaz de alcançar para si o máximo de poder e liberdade.

¹³⁴ Nietzsche remete toda *interpretação* ao âmbito da vontade de poder. “A vontade de poder interpreta”, afirma ele (*Fragmentos Póstumos*, XII, 2 (148) do Outono de 1885 – Outono de 1886). Disso se segue o caráter dinâmico da vontade de poder, portanto, de toda interpretação. Relacionada à vontade de poder, o perspectivismo de Nietzsche se mostra conducente a toda interpretação na medida em que *uma* interpretação, em contrapartida, não é senão uma perspectiva que se abre sobre o mundo e a vida. Nesse sentido, o perspectivismo, reivindicando para toda interpretação o caráter “provisório”, se coloca em contraposição a todo dogmatismo, seja ele especulativo, moral ou estético. De acordo com Casanova, “O perspectivismo implica com isto fundamentalmente a existência de uma infinidade de perspectivas possíveis do mundo e repercute ao mesmo tempo a experiência de que todas as tentativas de corrigir esta infinidade acabam sempre inevitavelmente por praticá-la” (CASA NOVA, M. A, “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: Cadernos Nietzsche, nº10, 2001, p.35).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta o tema da *redenção* em conformidade com a afirmação incondicional de todo acontecer, o que sugere, a nosso ver, uma contraposição radical ao projeto redentor da moral cristã e da moral da compaixão de Schopenhauer¹³⁵. Em relação à noção de redenção figurada no esquema moral do cristianismo, trata-se da redenção no sentido mesmo de uma promessa de salvação daquilo que resta de consolo metafísico ao homem, sua alma, condenado que está a passar pela experiência mundana do vir-a-ser, do nascer e do morrer, enfim, experiência da finitude que o coloca numa posição de juiz, cuja decisão sobre a vida “neste mundo” é que ela deva ser recompensada numa *outra vida*, sem sofrimento. O pano de fundo da promessa cristã de salvação, sabe-se, é a dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente. Com ela se concretiza outra dicotomia, a de corpo/alma, sobre a qual Nietzsche não economiza sua crítica com o intuito de desfazer – o termo técnico é *transvalorar* – “o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (*GM/GM*, Prólogo, § 4; trad. de PCS). Trata-se, na perspectiva nietzscheana, de mostrar que a promessa de redenção do cristianismo tem como custo uma revolta contra a vida, uma negação da vida, o autodesprezo e auto-apequenamento. Na seção de *Zaratustra* intitulada *Da Redenção*, Nietzsche atesta o fato de que o tipo de homem desejado pela moral cristã, “a melhor meditação dos homens” até agora, foi, sem dúvida, o “*espírito de vingança*” (*der Geist der Rache*) (*Za/ZA*, II, *Da Redenção*). Ora, para Nietzsche, a redenção cristã, porque radicada no

¹³⁵ Mesmo se tratando de projetos morais cujas conseqüências se diferem, o próprio Schopenhauer faz alusão positiva aos elementos da moral cristã para corroborar sua filosofia da negação da vontade. Segundo ele, “a doutrina cristã simboliza a Graça, a Negação da Vontade, a Redenção, no Deus tornado homem, que, livre de toda pecaminosidade, a saber, de todo querer-viver, também não pode, como nós, ter-se originado da mais decisiva afirmação da Vontade, e nem, como nós, pode ter um corpo que é inteiramente vontade concreta, fenômeno da Vontade” (SCHOPENHAUER, A., *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 511 [§ 70]).

princípio do ressentimento contra a vida, expressa uma vingança contra aqueles que não precisam de um *arrière-monde* como forma de justificação da realidade.

“A salvação da alma” – ou, em alemão: “o mundo gira em torno de *mim*”... O veneno da doutrina “direitos *iguais* para todos” – foi o cristianismo que mais fundamentalmente o disseminou; a todo sentimento de veneração e de distância entre homem e homem, isto é, ao *pressuposto* de toda elevação, de todo crescimento de civilização, o cristianismo fez uma guerra de morte, a partir dos mais secretos escaninhos dos instintos ruins – a partir do *ressentiment* das massas ele forjou para si a principal arma que tem contra nós, contra tudo o que é nobre, alegre, magnânimo sobre a terra, contra nossa felicidade sobre a terra (AC/AC, § 43; trad. de RRTF).

É esse *pathos* da vingança que domina todo o empreendimento moral do cristianismo na figura do sacerdote ascético e que se consubstancia na moral da compaixão como negação da vida. Para Nietzsche, como “Nem a moral nem a religião, no Cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade”, mas apenas “causas imaginárias” e “efeitos imaginários”, sua noção de redenção (*Erlösung*), sendo o feito imaginário de uma causa imaginária (Deus) (cf. AC/AC, § 15), portanto de um valor niilista, torna-se completamente vazia de sentido afirmativo e só pode ser entendida como conseqüência de um desespero, de uma fraqueza e impotência diante das condições da vida

É bastante curioso o fato de Nietzsche tomar o mesmo tema da moral niilista e operar nele uma mudança de perspectiva, ou seja, a redenção, considerada pela moral cristã, só pode ser realizada mediante um sacrifício da vida do homem em nome de um ideal ultramundano forjado como critério único de avaliação, que coloca a vida mesma sob o signo de uma tendência “depressiva” (AC/AC, § 7; trad. de AM), sob o signo de um niilismo “multiplicador da miséria” (ibidem), enfim, “esta inocente retórica, proveniente do domínio da idiosincrasia religiosa e moral, revela-se logo *muito menos inocente* quando se elucida *qual* a tendência que ali se abriga, sob o manto de sublimes palavras: a tendência *hostil à vida*” (ibidem). Isso mostra que o filósofo fala a partir da “doença” moderna, como aquele que sente por todos os cantos da cultura essa “tendência depressiva” ao nada, como aquele que pode ser tragado pelo niilismo travestido de “compaixão”, mas que se coloca, também, de um outro lugar, de outra perspectiva redentora. Nesse sentido, Nietzsche empreende uma crítica ao caráter redentor da moral da compaixão, por considerar que se trata aí de um tipo de redenção que compromete sobremaneira o crescimento vital e coloca o homem num processo de enfraquecimento. Numa moral regida por valores niilistas e dominada por uma vontade de poder que aspira ao nada (GM/GM, III, § 28), a *redenção* só pode ser compreendida como processo de autodegenerescência, auto-apequenamento, enfraquecimento e decadência do tipo homem. Como uma das fórmulas da moral da compaixão, a redenção expressa tanto a crença num ideal quanto a impotência do homem em relação ao seu próprio destino.

O mais problemático na moral cristã da compaixão é o fato de que o homem tem de creditar todos os seus esforços, todo o seu auto-sacrifício em

nome de um Deus que tem, somente ele, o *poder de redimir*. De fato, na moral cristã, não é o homem que carrega a senha de sua redenção porque não é ele que conduz o seu próprio destino. Sua consciência culpada, assim como toda a sua existência, é tributária de uma dívida (*Schuld*) que não se pode pagar, mas que encontra na promessa do sacerdote ascético um instante de alívio, uma esperança de que tudo que ele fizer “nesta” vida, *contra* esta vida, será recompensado numa “outra” vida (*GM/GM*, III, § 13) com a redenção de todo sofrimento.

Nesse sentido, a redenção se traduz, para Nietzsche, como valor inestimável da moral moderna e se coloca como aquilo que precisa ser deslocado do seu sentido habitual a partir de uma crítica da moral da compaixão. Segundo a fala de Zaratustra, “Redimir o que passou e recriar todo ‘foi’ (*es war*) num ‘assim eu o quis!’ (*so wollte ich es!*) – somente isto seria para mim redenção! (*Erlösung*)” (*Za/ZA*, II, Da Redenção; trad. de RRTF). É justamente o ressentimento contra o passado, a incapacidade de se liberar de um acontecimento que está na base do *espírito de vingança*. Não só contra homens, mas principalmente contra o tempo e contra si mesmo, se dirige o espírito de vingança, a vontade ressentida: “Que o tempo não corre para trás, tal é seu rancor; ‘Aquilo que foi’ – assim se chama a pedra que ela não pode rolar” (*ibidem*). Para Nietzsche, portanto, o que está no fundamento da moral moderna da compaixão que busca redimir o homem do seu passado, do fato de existir e ser homem não é senão o espírito de vingança, a vontade ressentida que maltrata a si mesma, que castiga a si mesma por não conseguir se liberar do “foi” para um “*assim eu o quis*”, “*assim eu o querere*”. O que está em jogo aqui é o lance de dados do futuro, é a aposta de

Nietzsche na vontade que cria a si mesma, que redime a si mesma como “vontade de poder encarnada”, longe de todo ideal ultramundano e de toda negação da vida; ambos, constitutivos da moral moderna da compaixão.

Em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche manifesta sua preocupação com o alcance dessa moral nas suas versões cristã e schopenhaueriana e apresenta aquilo que de fato constitui seu projeto de crítica dos valores morais. Segundo ele, sua crítica se dirigia ao “valor do não-egoísmo, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como valores em si, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo” (*GM/GM*, Prólogo, § 5; trad. de PCS). Com efeito, para Nietzsche, alcançar o lado afirmativo do mundo e da vida significa redimir o homem de si mesmo ¹³⁶, de seus valores, da sua crença habitual em “salvação eterna” como forma de se livrar definitivamente de sua humanidade, de sua existência terrena, ou, como é o caso de Schopenhauer, era preciso superar sua concepção de que “toda vida é sofrimento” (*alles Leben Leiden ist*)¹³⁷, segundo a fórmula de *O Mundo como Vontade e Representação* e que, por isso, a única solução possível para o problema do sofrimento, sua instância redentora, era, de fato, o sentimento da compaixão (*Mitleid*). Para a moral da compaixão de Schopenhauer, com efeito, uma ação de conteúdo só faz sentido na medida em que encontra o valor das ações em relação a outros, portanto, de uma ação não-egoísta.

¹³⁶ Numa anotação póstuma, Nietzsche escreve: “O homem superior, sua auto-redenção e auto-conservação” (*Der höhere Mensch, seine Selbst-Erlösung und Selbst-Erhaltung*) (*Fragmentos Póstumos*, X, 8 (16) do Verão de 1883).

¹³⁷ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e como representação*, trad. cit., p. 400.

Para ele, “se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral”¹³⁸. Nesse ponto Nietzsche é levado a fazer uma primeira inversão dessa moral. O conteúdo moral de uma ação, no caso da moral nobre, se radica no próprio indivíduo que age, naquele que realiza uma ação tendo como princípio o *pathos* de distância e a força necessária para suportar as conseqüências de sua ação. Nesse aspecto, não é em relação ao exterior ou a um outro que primeiramente se refere o sentido moral de uma ação, mas a si mesmo, àquele que pratica a ação. Essa perspectiva nietzscheana está na contra-mão da tese schopenhaueriana de que “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável”¹³⁹.

Para o filósofo da vontade, somente a “ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral”¹⁴⁰. Assim, o que sustenta e confirma a possibilidade de uma “ação desinteressada”, portanto não-egoísta, só pode ser o sentimento da compaixão “como a única fonte das ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade”¹⁴¹. No quarto livro de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer fornece pelo menos duas justificativas para sua tese. A primeira é que “a autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida se originem do conhecimento, a saber, de um conhecimento imediato

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.133.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Idem, p. 131.

¹⁴¹ Idem, p. 184.

e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado via raciocínios¹⁴². A segunda é que o “amor desinteressado” que se manifesta quando o “Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem”, mas compartilha dos sofrimentos do outro “como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos”¹⁴³. Esses elementos, aliados à ascese (prática do jejum, prática da castidade, autopunição, autoflagelo etc.), conduzem, segundo Schopenhauer, “à redenção, ou seja, à renúncia completa da Vontade de vida, de todo querer”¹⁴⁴.

É justamente contra essa tendência em considerar uma ação como podendo ser “desinteressada”, “altruísta”, que Nietzsche diz ter que “se defrontar com o meu grande mestre Schopenhauer” (*GM/GM*, Prólogo, § 5) na medida em que compreendia “a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, com o mais inquietante (*unheimlichste*) sintoma dessa nossa inquietante (*unheimlich*) cultura européia” (ibidem). Trata-se, segundo entendemos, de mudar a perspectiva adotada por Schopenhauer em relação à moral, pela qual, se é possível encontrar um fundamento negador da vida, é possível, na mesma medida, encontrar sua afirmação suprema. Esse é o salto que Nietzsche precisa realizar para se colocar no extremo oposto da negação e conferir um estatuto afirmativo à sua filosofia. Isso só se dará, portanto, como

¹⁴² SCHOPENHAUER, A., *O Mundo como Vontade e como Representação*, trad. cit., pp. 470-1 [§ 66].

¹⁴³ Idem, p. 481 [§ 68].

¹⁴⁴ Idem, p. 476 [§ 67].

deslocamento de perspectiva, como inversão de um valor “em-si” para um valor “demasiado humano”, enfim, como transvaloração de uma moral niilista que nega a vida em uma moral superior que afirma a vida em todas as suas condições, inclusive a do sofrimento.

A mudança de perspectiva realizada por Nietzsche toma a noção de redenção como liberação do homem de todo ideal ultramundano, se configurando, ao mesmo tempo, como negação da moral niilista da compaixão e criação de valores demasiado humanos. Isso significa que uma efetiva transvaloração dos valores se apresenta segundo uma dimensão redentora do homem por se tratar de um contínuo esforço de superar as condições do niilismo e se lançar sempre em direção a um futuro que não encontra seu *terminus* num fundamento moral. Essa perspectiva do caráter redentor da transvaloração se dá na medida em que é preciso superar a figura do último homem, transformá-la em algo elevado cujo anseio seja, em última instância, pela superação do homem.

De acordo com a interpretação de Oswaldo Giacóia Junior acerca do projeto nietzscheano de transvaloração, trata-se de um contra-ideal cuja primeira tarefa positiva é o diagnóstico da ascensão de um budismo europeu¹⁴⁵, que carrega à sua sombra, como fatal realidade, a universalização do “último homem”.

¹⁴⁵ É assim que Nietzsche caracteriza uma das formas do niilismo moderno. Tendo por base uma diferença “notável” entre as duas religiões niilistas, Cristianismo e Budismo, Nietzsche dirá em *O Anticristo*: “O budismo é cem vezes mais realista do que o Cristianismo (...), é a única religião verdadeiramente *positivista* que a história nos revela, até na sua teoria do conhecimento (um fenomenalismo estrito); já não diz ‘luta contra o *pecado*’, mas, conferindo inteiramente o direito à realidade, ‘luta contra o *sofrimento*’. Deixa já, atrás de si – e isso distingue-o profundamente do Cristianismo – o auto-engano dos conceitos morais; situa-se, para falar na minha linguagem, para além do bem e do mal” (AC/AC, § 20; trad. de AM). Nietzsche faz ver os elementos herdados do budismo pelo niilismo moderno, tanto na

Contra esta terrível possibilidade – efetivamente presente numa sociedade de massas – é que se alça seu contra-ideal dos filósofos do futuro, dos novos legisladores cuja tarefa consiste em instituir novas tábuas de valor, em ousar tremendos experimentos nos quais se poderá definir, para os próximos milênios, as figuras e os destinos do “tipo homem”¹⁴⁶.

Há dois pontos, pelo menos, importantes de serem considerados nessa interpretação. O primeiro diz respeito à noção de contra-ideal da filosofia de Nietzsche frente à universalização do tipo homem na figura do “último homem”. Algumas passagens em *Assim falou Zaratustra* mostram justamente esse esforço do filósofo de colocar em movimento uma concepção de homem cuja tendência moderna é tomá-lo como tipo *definitivo*, como fim de um processo histórico considerado em relação à cultura, o protótipo do melhoramento do animal-homem. Já no prólogo do livro, Nietzsche lança a idéia capital de sua transvaloração do homem: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado*” (*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*) (*Za/ZA*, Prólogo de Zaratustra, § 3). Por se tratar de um engajamento em relação ao futuro do homem, a pergunta, na seqüência da afirmação, é categórica: “Que fizestes para superá-lo?” (*Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?*). Como contra-ideal, o além-do-homem não poderia ser uma outra promessa

moral da compaixão schopenhaueriana quanto nos diversos movimentos coletivos, cuja ação conduz sempre à destruição, à negação, sempre, também, com uma certa dose de quietismo, o que se revela, para ele, como budismo da ação. Sobre esse tema, cf. GIACÓIA JÚNIOR, O., “Notas para uma interpretação da figura histórica de Jesus do ponto de vista d’O Anticristo de Nietzsche”. In: *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora Unicamp, 1997, pp. 47-86.

¹⁴⁶ GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo, “Moralidade e Memória: Dramas do Destino da Alma. In: PASCHOAL, Antonio E.; FREZZATI JR., Wilson A. (orgs.), *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2008; p. 232.

ultraterrena, substituto transcendente do Deus morto ou subproduto de um “eu puro”. Como contra-ideal, o projeto nietzscheano de transvaloração ensina o além-do-homem como sendo o sentido da terra e exige, em consequência disso, fidelidade à terra.

O segundo ponto importante da interpretação de Giacóia pode ser extraído ainda do texto citado, em que menciona a tarefa dos novos legisladores como *experimentos* “nos quais se poderá definir, para os próximos milênios, *as figuras e os destinos* do “tipo homem”. Trata-se, a nosso ver, da abertura necessária para uma caracterização mais precisa da transvaloração, isto é, trata-se de considerar a transvaloração como um grande experimento, portanto como *processo inesgotável de superação*, cuja determinação é sempre proteiforme em relação às figuras do tipo homem – o homem é apenas uma de suas figuras – e aos destinos do tipo homem, sendo a condição do homem moderno apenas um de seus destinos, e talvez o mais desprezível. Ainda no prólogo de *Zaratustra*, o filósofo dá uma pista importante acerca disso: “O que é grande, no homem, é que ele é uma ponte, e não um fim: o que pode ser amado, no homem, é que ele é um *passar* (*Übergang*) e um *sucumbir* (*Untergang*)” (*Za/ZA*, Prólogo de *Zaratustra*, § 4; trad. de RRTF). Para Nietzsche, portanto, essa consideração do homem como transição, como passagem para o além-do-homem, permite-nos projetar sobre ele um futuro e pensar os novos legisladores como transfigurações do último homem.

É nesse sentido que se pode falar em *redenção* do homem. Com efeito, não se trata de uma continuidade do homem do presente, mas de uma *superação* (*Überwindung*), de ultrapassamento do homem, de uma elevação,

de uma liberação em que alguns traços do além-do-homem podem muito bem ser reconstituídos de um passado em que ficaram soterrados. Assim, os *novos filósofos, os filósofos do futuro*, como considera Nietzsche, só podem transfigurar a “*degeneração global do homem*” (JGB/BM, § 203) em função de um “patrimônio cultural acumulado”¹⁴⁷. Para Nietzsche, e é essa a pista seguida por Giacóia, “*cultivar de dentro do homem*” essa promessa de futuro, essa tarefa de transvaloração de si no além-do-homem se dá na medida em que “quem pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das idéias modernas sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos” (JGB/BM, § 203; trad. de PCS). Ainda de acordo com a interpretação de Giacóia, trata-se, nesse aspecto, de uma *virtualidade* que pode ser recuperada como algo próprio da transvaloração.

Trata-se certamente, de uma perspectiva redentora voltada para o futuro da humanidade, pois a pretensão de Nietzsche consiste, antes de tudo, em ensinar que “o futuro do homem é vontade sua, que depende de uma vontade humana”: seu desiderato é “preparar grandes riscos e tentativas globais de disciplina e seleção destinados a acabar com aquele horrível domínio de absurdo e acaso que até agora se chamou história – o absurdo do ‘número máximo’ é tão somente sua derradeira forma”. Todavia, é impossível elidir a certeza de que se procura também aqui, e, sobretudo, tomar de assalto e levar até as derradeiras conseqüências a insurreição sacrílega que culminara na “morte de Deus”, o que não se pode levar a efeito senão a partir de uma

¹⁴⁷ Idem, p. 223.

filosofia na qual se consuma a auto-reflexão da história cultural da Europa¹⁴⁸.

De acordo com Giacóia, o futuro do homem só pode alcançar positividade se considerada, do ponto de vista de uma autoreflexão, portanto de uma re-inserção na tradição filosófica e no passado da humanidade, que se traduz, por isso, na filosofia de Nietzsche, como reflexão da história da cultura da Europa. Desse modo, segundo ele, “as perspectivas de futuro se instauram em correspondência a virtualidades, a alternativas potencializadas pelo inesgotável manancial desse patrimônio cultural acumulado”¹⁴⁹.

Numa análise refinada de um fragmento póstumo datado de Novembro de 1887 – Março de 1888, em que Nietzsche expressa compreender precisamente essa relação com o futuro como algo *já experimentado* e se autodenomina um “espírito de pássaro profético, que *olha para trás* quando conta o que virá”, e afirma ainda neste fragmento se autocompreender “como o primeiro perfeito niilista da Europa, que, porém, já viveu em si mesmo até o fim o próprio niilismo, – que o tem atrás de si, debaixo de si, fora de si” (*Fragments Póstumos*, XIII, 11 (411) de Novembro de 1887 – Março de 1888; trad. de OGJ), o intérprete sustenta que, “com todo paradoxo que tal formulação possa implicar, a tentativa consiste em vincular o futuro do homem aos destinos imponderáveis do retorno das virtualidades culturais soterradas”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Idem, p. 232.

¹⁴⁹ Idem, p. 233.

¹⁵⁰ Ibidem.

Com efeito, a perspectiva que Nietzsche apresenta sobre o futuro do homem está radicada em sua perspectiva do passado, das “virtualidades culturais soterradas” que somente a crítica genealógica, vista como empreendimento da transvaloração, pode trazer à tona como algo novo e, com isso, redimir o presente pela experiência das virtualidades soterradas. É nesse sentido que a interpretação de Giacóia considera, no fim das contas, a tarefa dos novos legisladores como pertencente à Grande Política empreendida pela transvaloração dos valores: “a grandiosa tentativa de auto-superação do homem, a fixação de um novo alvo, de uma nova esperança voltada para novas possibilidades do humano na história. O que Nietzsche tem em vista, portanto, são os caminhos possíveis para uma *outra elevação do tipo homem*, em contra-movimento e contra-dicção às ‘idéias modernas’, na medida em que a meta do projeto político da modernidade é, para ele, o ‘auto-apequenamento’ (*Selbstverkleinerung*) do homem”¹⁵¹.

O projeto de transvaloração de todos os valores se coloca, enfim, como abertura para uma nova conquista do tipo homem, sua elevação e transfiguração do tipo bizarro que se consolidou na modernidade como tipo “melhor” de homem. Nesse sentido, se se pode falar em *superação do niilismo* na filosofia de Nietzsche é somente na medida em que o niilismo é tomado com alvo de uma subversão de valores, de uma inversão da metafísica platônica, renunciando à dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente, de uma crítica radical da cultura moderna diagnosticada como caudatária dos ideais perpetrados pela religião da *décadence*, o cristianismo. Em suma, todos os elementos que compõem o projeto redentor da filosofia de

¹⁵¹ Ibidem.

Nietzsche têm sempre em vista a liberação do homem para novas conquistas de si como forma de concretização de sua transvaloração levada a efeito na incondicional afirmação do mundo e da vida, no *amor fati*.

CONCLUSÃO

A filosofia de Nietzsche, tomada enquanto filosofia da afirmação incondicional do mundo e da vida, é, sem sombra de dúvida, uma filosofia que desconcerta o leitor tanto pelo estilo de apresentação quanto pela natureza daquilo que está em questão, isto é, o niilismo e sua superação, o tipo homem e sua redenção, a transvaloração dos idéias mais sagrados em que a humanidade, até agora, colocou sua *crença*. O niilismo moderno, concebido como *hóspede mais inquietante* cuja lógica decadencial se consumou na modernidade como *religion-décadence*, isto é, como cristianismo, se encontra, segundo a consideração de Nietzsche em regime de autosupressão e auto- superação na medida em que, por meio de sua lógica mesma, explode toda a potência do negativo no acontecimento singular da morte de Deus.

Quanto ao estilo de apresentação dos temas abordados, não faltam variações. Pode-se mesmo arriscar que a oscilação entre a escrita mais sistemática (*O Nascimento da tragédia* e *Para a Genealogia da Moral*) e a mais dispersa (*Aurora* e *A Gaia Ciência*, por exemplo), além da escrita mais polêmica (*Para Além de Bem e Mal*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*) que se mistura com todo o conjunto dos fragmentos inéditos, constituem, a nosso ver, uma *transvaloração* da noção mesma de *sistema*. Vale dizer que a variação do estilo, além de um destino do *escritor-filósofo*, é um enfrentamento mesmo com a vontade de sistema própria do dogmatismo a que Nietzsche se opõe radicalmente em seus últimos textos. Talvez,

porque, para o filósofo de Zaratustra, um sistema implicasse já uma vontade de verdade cujo meio utilizado para alcançar sua meta fosse a razão e sua tirania contra os instintos (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 10). Uma vontade de sistema implica, portanto, uma vontade de poder que procura instaurar a verdade e fixá-la como valor absoluto, uma vontade de poder que busca, seguindo o fio da causalidade, se convencer do ideal metafísico, do nada, como algo necessário a sua conservação. Enfim, uma vontade de sistema tem sempre, no fundo, um pressuposto moral. Nesse sentido, todos aqueles que Nietzsche considera seus antípodas no plano das avaliações morais, Platão, Cristianismo, Descartes, Kant, Schopenhauer, são todos perpassados por uma vontade de poder que se expressa como vontade de poder niilista, ou seja, todo o empreendimento realizado por eles trouxe na sua base o instinto de *conservação*, a *tiranía* da razão, a *negação* do vir-a-ser, enfim, a vontade incondicional de verdade, o *ideal* como dístico de suas filosofias e a negação como orientação fundamental de seus programas morais.

É justamente sob a égide de um racionalismo exacerbado, inconseqüente, que se colocam todos os sistemas filosóficos formadores de uma concepção de mundo firmada na verdade, no ser, no eu, em Deus e em tudo aquilo que é do âmbito do transcendente. Todos esses projetos têm como base uma dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente, alma/corpo, sujeito/objeto, coisa-em-si/fenômeno, ser/devir em que o primeiro termo tem sempre privilégio sobre o segundo, ou seja, há sempre aí uma descaracterização do mundo aparente em relação ao verdadeiro, uma desvalorização do corpo em relação à alma, uma predileção pelas faculdades

puras do sujeito em relação ao objeto, enfim, uma supervalorização do ser em detrimento do devir. O fundamento dessa consideração, segundo Nietzsche, é moral, portanto, enquanto moral que primeiro *nega* algo “no mundo” para afirmar seus valores, uma tábua de valores niilista *par excellence*. Trata-se de uma avaliação sobre o mundo e a vida caracterizada por valores que negam toda a efetividade em benefício de uma vontade incondicional de verdade.

Considerando isso, Nietzsche se coloca a tarefa de diagnosticar a modernidade e torna explícito seu exame de médico da cultura:

E precisamente nisso está o destino da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje niilismo, se não *isto*?... Estamos *cansados* do homem (*GM/GM*, I, § 12; trad. de PCS).

Trata-se, para o filósofo alemão, de um destino inelutável da Europa o desenvolvimento de uma *doença* (cf. *AC/AC*, § 54) a partir da qual ela retira seus valores. É somente com esse diagnóstico aterrador em torno da cultura moderna que Nietzsche se vê em condições de empreender, por um lado, sua crítica da modernidade como um tempo doente e, por outro, tornar viável seu pensamento afirmativo da *grande saúde* a partir de uma *inversão, superação e transvalorização* de algumas figuras do niilismo surgidas historicamente no seio da cultura cristã-ocidental. Uma figura significativa destacada por Nietzsche como expressão significativa da *doença* moderna, portanto, não poderia deixar de ser o platonismo, tanto na sua versão “popular”, a do

cristianismo, quanto na sua versão oficial, a do próprio Platão e seu ideal de verdade apresentado ao modo de *diálogo*, “esta espécie repulsivamente presunçosa e infantil de dialética” (*GD/CI*, O que devo aos antigos, § 2; trad. de MAC). Para Nietzsche, Platão é, sem dúvida, juntamente com sua personagem conceitual, Sócrates, “o mais alto embuste’, ou, se se preferir escutar, mais do que qualquer outra palavra, o mais alto Idealismo” (*ibidem*). Desde *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche se coloca a tarefa de mostrar o perigo que se esconde por detrás do projeto metafísico-moral do platonismo na medida em que reconhece, pela primeira vez, “Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da decomposição grega, como falsos gregos, como antigregos” (*GD/CI* O problema de Sócrates, § 2; trad. de MAC). Por meio da concepção platônica do puro espírito e do bem em si se consoma definitivamente a morte da tragédia e anuncia, a partir da instauração verdade como valor supremo, uma cultura racional cuja expressão máxima se fixa na figura do homem teórico como antípoda do homem trágico. Nessa consideração de Nietzsche está um indício de que o projeto de formação cultural do socratismo-platonismo se apresenta como expressão da negatividade, ou seja, como procuramos mostrar no primeiro capítulo da nossa tese, como inaugurador da lógica da *décadence*, portanto de um tipo de ideal niilista cujo alcance mais significativo se daria na modernidade com a moral cristã.

Tomar o platonismo como “niilismo”, reconhecer no seu projeto de formação a lógica da *décadence* parece subverter o fato de que o niilismo, propriamente dito, é um evento da modernidade. No entanto, o que mais nos interessa é mostrar como é possível projetar retrospectivamente um tema do

pensamento de maturidade com outro do pensamento de juventude do filósofo no sentido de acompanhar os desdobramentos do movimento niilista, questão fundamental para a filosofia de Nietzsche porque traz à clara luz a experiência de instauração, desenvolvimento e queda dos valores supremos do homem ocidental. Nesse sentido, as suspeitas de Nietzsche em relação ao platonismo enquanto *locus originário* da lógica da negatividade, postas em sua primeira obra publicada, se confirmam nos seus escritos de maturidade quando então sua “desconfiança junto a Platão vai até ao fundo”, considerando-o “tão desviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistentemente cristão – ele já tinha o conceito “bom” enquanto conceito supremo –” (*GD/CI*, O que devo aos antigos, §2; trad. de MAC). Essa suspeita de Nietzsche se consuma em *Ecce Homo* quando analisa sua primeira obra:

Eu vi primeiro a verdadeira oposição – o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo (*EH/EH* O nascimento da tragédia, § 2; trad. de PCS).

Pensar essa primeira figura do niilismo e relacioná-la com as figuras modernas, como faz Nietzsche, implica, antes de tudo, tomar o niilismo num

duplo sentido, isto é, como exposição de seus desdobramentos, de seu autoesgotamento e autodissolução, mas também como sinal de força do espírito, de intensificação do poder do espírito (cf. *Fragmentos Póstumos*, XII, 9 (35)), isto é, o niilismo como sinal de promessa de um novo futuro do homem. É justamente a partir desse caráter ambíguo do niilismo que Nietzsche busca promover uma superação da moral uma vez que não se trata, na lógica niilista, de estados separados, mas de uma “magnífica tensão do espírito” (cf. *JGB/BM*, Prólogo; trad. de PCS) a partir da qual se pode esperar por uma nova aurora, um novo futuro do homem. Porém, o problema mais geral que se coloca acerca desse estatuto da afirmação incondicional do mundo e da vida, portanto da superação de toda negatividade, é o fato de que não se pode pretender uma afirmação incondicional de todo acontecimento a não ser na medida em que forem superadas todas as “figuras monstruosas e apavorantes” (ibidem) constitutivas do movimento niilista. Acerca disso, o Deus cristão é apresentado pela genealogia nietzscheana como o valor supremo do homem moderno que começa a declinar a partir da exposição pública de sua morte. Trata-se, para Nietzsche, de expor à luz do dia “a farsa do ideal” que até o presente guiou o homem na sua esperança de redenção de todo sofrimento numa outra vida.

Essa promessa de redenção feita pela moral cristã, segundo Michel Haar, “aparece então como horrível estratagema”¹⁵² para manter uma dívida que, no fundo, é impagável. O acontecimento da morte de Deus da morte de Deus, enquanto momento importante de esgotamento da lógica niilista, traz também sua ambigüidade. A partir desse acontecimento, Nietzsche vê tanto a

¹⁵² HAAR, Michel. *Par-delà le Nihilisme: Nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: P.U.F, 1998, p. 99.

sua tendência catastrófica para o homem sempre acostumado a um valor “dado”, o perigo de uma experiência aterradora para um homem acostumado a uma tábua de valores que considera absoluta, quanto a possibilidade de ultrapassamento do homem do presente, sua superação num tipo humano mais forte capaz de afirmar a vida e mundo com tudo que há de prazer e sofrimento. Esse aspecto catastrófico do niilismo, Nietzsche o reconhece em sua autobiografia como sendo tendo sido originado na própria moral cristã. Enquanto moral niilista, “O *descobrir (Entdeckung)* da moral cristã é um acontecimento (*ein Ereigniss*) que não tem igual, uma verdadeira catástrofe (*wirkliche Katastrophe*). (...), um destino – ele parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele” (*EH/EH* Por que sou um destino, § 8; trad. de PCS). Em relação à tendência catastrófica do niilismo, todo o esforço de Nietzsche será o de denunciar cada vez mais a mentira do ideal, “pois até agora chamou-se à *mentira* verdade” (*idem*, § 1). Tal denúncia, no entanto, já é um ato de dissolução dos antigos valores enquanto dinâmica da transvaloração de todos os valores, isto é, segundo Nietzsche, enquanto “ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez carne e gênio” (*Ibidem*). Em relação ao caráter afirmativo a ser extraído do niilismo como sua superação, Nietzsche esboça um tipo superior de homem cuja prerrogativa é o fato de que o seu *sentido* se consubstancia no sentido próprio do mundo, da efetividade, no sentido da terra, como é o ensinamento de Zaratustra: “O além-do-homem é o sentido da terra. Fazei vossa vontade dizer: ‘que o além-do-homem *seja* o sentido da terra!’ Eu vos rogo, meus irmãos, *permaneçei fiéis à terra*” (*Za/ZA* prólogo de Zaratustra, § 3; trad. de MS).

O *Übermensch* é essa *meta*, esse *destino* do homem a ser alcançado por meio de uma incessante recusa de toda transcendência, de todo valor absoluto, de toda moral do ressentimento que engendrou a *grande* política da vingança (*GM/GM*, I, § 8) contra a vida, isto é, a moral do cristianismo coordenada pelo sacerdote ascético. Na perspectiva de Nietzsche, o além-do-homem só é alcançado como criação de si mesmo, como reinvenção de si mesmo realizada pelo próprio homem, como autodissolução necessária ao aparecimento de um novo modo de ser na efetividade. Nesse jogo de dissolução e criação, de negação e afirmação está um aspecto importante que procuramos mostrar na nossa tese, isto é, a noção nietzscheana de redenção traz consigo, ao mesmo tempo, a marca da destruição dos velhos valores e ideais, mas também traz a marca da superação do vazio deixado pela ausência dos valores absolutos. Redenção, em sentido nietzscheano, não se traduz como promessa de um ideal ultramundano, mas como fidelidade à terra, como reconhecimento de que não havendo um Deus que redima a humanidade de todo sofrimento, só resta ao homem, *malgré lui même*, se redimir de todo sofrimento liberando sua vontade para criar novos valores afirmativos de toda a afetividade. Trata-se, para Nietzsche, de tomar a redenção do homem como recuperação do sentido afirmativo com que o artista trágico se colocava diante do destino, mas que foi soterrado pela interpretação socrático-platônica, pelo ideal de verdade do platonismo.

A filosofia de Nietzsche, ao tentar pensar o niilismo até as últimas conseqüências, ao tentar superar afirmativamente a vontade de nada, ao pensar a *redenção* do homem como liberação de toda a negatividade, tem, necessariamente, que se deparar com o que há de mais difícil de ser

suportado: o eterno retorno do mesmo. A afirmação incondicional do mundo e da vida, o *amor fati*, só se consuma na medida em que naquele que afirma o eterno retorno se expressa a vontade de poder liberada, ela mesma, do ressentimento e do ideal no nada. Levar o niilismo às suas últimas conseqüências significa, em última instância, transvalorar os valores do cristianismo, superar todo ideal ultraterreno com uma outra aposta, um outro *ideal*:

Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigo, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o *direito a ele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o querer, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o Ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com freqüência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece... (FW/GC, § 382; trad. de PCS).

BIBLIOGRAFIA

I – Obras de Nietzsche

KSA = Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1999, 15 vols.

Obras incompletas. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; seleção de textos de Gérard Lebrun; posfácio de Antônio Candido. São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1979 (col. Os Pensadores).

Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo. Trad., notas e posfácio de Jacob Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992 (col. das Obras de Nietzsche).

A Gaia Ciência. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (col. das Obras de Nietzsche).

Para Além de Bem e Mal. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 (col. das Obras de Nietzsche).

A Genealogia da Moral: uma polêmica. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (col. das Obras de Nietzsche).

Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004 (col. das Obras de Nietzsche).

Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres. Trad., notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2002 (col. das Obras de Nietzsche).

O Caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner, Dossiê de um psicólogo. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1999 (col. das Obras de Nietzsche).

Ecce Homo: como alguém se torna o que é. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 (col. das Obras de Nietzsche).

Crepúsculo dos Ídolos. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

Crepúsculo dos Ídolos. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1985 (col. Textos filosóficos).

O Anticristo. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1985 (col. Textos filosóficos).

A filosofia na idade trágica dos gregos. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade; revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987 (col. Textos filosóficos)

Introdução à Tragédia de Sófocles. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

II – Obras de comentadores

ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa pensée.* Paris, Gallimard, 1958, 3 vols.

ARALDI, Clademir L. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos.* São Paulo: Unijuí, 2004.

_____. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, nº 5, 1998, pp.75-94 (Departamento de Filosofia, USP).

_____. “As criações do gênio e do além-do-homem: Nietzsche em transição”. In: PASCHOAL, A. Edmilson; FREZZATTI JR, Wilson A. (orgs). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 87-106.

BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no jovem Nietzsche*. São Paulo, Annablume, 2003.

BRUSSOTI, Marco. “Ressentimento e vontade de nada”, *Cadernos Nietzsche*, nº 8, 2000, pp. 3-34 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

CASA NOVA, Marco Antonio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro, Forense, 2003.

_____. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”, *Cadernos Nietzsche*, nº10, 2001, PP. 27-47 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2005.

CRAGNOLINI, Mônica B. “Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda”, *Cadernos Nietzsche*, nº 10, 2001, pp. 11-25 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

CAROUGES, Michel. *La Mystique du surhomme*. Paris: Gallimard, 1967.

DIET, Emmanuel. *Nietzsche et les metamorphoses du divin*. Paris: Editions du Cerf, 1972.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, P.U. F, 1977.

_____. *Diferença e repetição*. Trad. de Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____. “Sur la volonté de puissance et l'éternel retour du même”. In: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. Paris, Minuit, 1967, pp. 275-287.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.

_____. “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em ‘O nascimento da tragédia’”, *Cadernos Nietzsche*, nº 3, pp. 7-21 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP, 1997).

D'IORIO, Paolo. “O eterno retorno: gênese e interpretação”, *Cadernos Nietzsche*, nº 20, 2006, pp. 69-114 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

FRANK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: P.U.F, 1998.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Trad. de Andrés Sanchez Pascual. Madrid, Alianza, 1980.

_____. “Nova experiência do mundo em Nietzsche”, in: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo, Brasiliense, 1984, pp. 168-192.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”, in: *Microfísica do poder*. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1992, pp. 15-37.

FORNAZARI, Sandro Kobol. “A diferença e o eterno retorno”, *Cadernos Nietzsche*, nº 20, 2006, pp. 19-32 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

GIACÓIA JR., Oswaldo. “O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade e autonomia em Nietzsche”, *Trans/formação*, nº 12, 1989, pp. 97-132 (São Paulo, Edunesp).

_____. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2000.

_____. “Moralidade e Memória: Dramas do Destino da Alma”. In: PASCHOAL, A. Edmilson; FREZZATTI JR, Wilson A. (orgs). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 187-241.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Paris, P.U.F, 1982.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.

_____. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris, P.U.F, 1998.

HEBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense, 2007, 2 vols.

_____. *Chemin qui ne mènent nulle part*. Trad. de Wolfgang Brokmeier. Paris, Gallimard, 1986.

_____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.

JARA, Jará. “De Nietzsche a Heidegger: ‘voltar a ser novamente diáfanos’”, *Cadernos Nietzsche*, nº 10, 2001, pp. 69-100 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

JULIÃO, José Nicolau. “O mundo sem fundo de Zaratustra”, *Cadernos Nietzsche*, nº 15, 2003, pp. 43-68 (São Paulo, Departamento de Filosofia, USP).

- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York, Vintage Books, 1968.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazzulin, 2000.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Que signifie le nihilisme?* Paris, Union Générale d'Éditions, 1976.
- LEBRUN, Gérard. "Quem era Dioniso?", *Kriterion*, vol. 26, nº 74-75, 1985, pp. 39-66 (Belo Horizonte, Departamento de Filosofia, UFMG).
- LIMA, Marcio José Silveira. *As Máscaras de Dionísio: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2006.
- LÖWITH, Karl. "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde", in: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont, nº VI*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1964, pp. 45-76.
- _____. "Nietzsche e a completude do ateísmo", in: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 140-167.
- _____. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. de Anne-Sophie Astroup. Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- _____. *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- MARQUES, Antonio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- _____. (org.). *Nietzsche: cem anos após o projeto "vontade de poder – a transvaloração de todos os valores"*. Lisboa: Vega Universitária, s. d.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, in: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp85-118.

_____. “Por uma filosofia dionisíaca”, *Kriterion*, nº 89, 1994, pp. 9-20 (Belo Horizonte, Departamento de Filosofia, UFMG).

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial, 2000.

MOSE, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2005.

MOURA, Carlos A. Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “O desafio Nietzsche”, *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia, USP*, nº 21, 1993, pp. 7-29.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo, Annablume, 2000.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

PAUTRAT, B. *Versions du soleil: figures et système de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

PASCHOAL, A. Edimilson. “Nossas virtudes: indicações para uma moral do futuro”, *Cadernos Nietzsche*, nº 22, pp. 53-70 (Departamento de Filosofia, USP).

_____. “Artes de hipnose e de entorpecimento na terceira dissertação de Para a Genealogia da Moral”. In: PASCHOAL, A. Edmilson; FREZZATTI JR, Wilson A. (orgs). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 69-86.

PONNIER, J. *Nietzsche et la question du moi*. Paris: P.U.F, 2000.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo, Geração Editorial, 2001.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge, 1983.

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

III – Outras Obras

BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Gallimard, 1993.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

DESCARTES, R. *Oeuvres e Lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Obras escolhidas*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino. Portugal: Porto Editora, 1995.

_____. *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste, 2008.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rhöden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Trad. de J. Guinsburg, Geraldo G. de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 1996.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TURGUENIEV, I. *Pais e Filhos*. Trad. de Ivan Emilianovitch. São Paulo: Victor Civita, 1981.

PLATÃO. *A República*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difel, 1965.

_____. *Teeteto*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.