



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

FERNANDO RIBEIRO ANDRADE

**“NILISMO E MÁ-CONSCIÊNCIA NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA
GENEALOGIA DA MORAL”**

Dissertação de Mestrado
Área de Concentração: Ética

2006 – Ano do Centenário de Nascimento de Luiz Gama Filho.

“O Brasil que precisamos construir, com oportunidade para todos, depende do êxito dos nossos esforços no campo da educação.”
Gonzaga da Gama Filho.



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

MESTRADO EM FILOSOFIA

“NILISMO E MÁ-CONSCIÊNCIA NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA GENEALOGIA DA MORAL”

Por

FERNANDO RIBEIRO ANDRADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Gama Filho, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Rocha de Vasconcellos

Rio de Janeiro/08



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

O(A) autor(a), abaixo assinado(a), **autoriza** as Bibliotecas da Universidade Gama Filho a reproduzir este trabalho para fins acadêmicos, de acordo com as determinações da legislação sobre direito autoral, n(s) seguintes(s) formato(s)

(x) Fotocópia

(x) Meio digital

Assinatura do autor: _____

Dedico aos meus pais, irmãos, avós, tios e tias que me apoiaram em todas as decisões. Dedico especialmente à Juliana, Clarice e Luísa que percorrem comigo uma nova estrada.

Agradeço aos professores da Universidade Gama Filho que contribuíram para a minha formação acadêmica e construção deste trabalho.

À Prof^ª.dr^ª. Silvia Pimenta Velloso Rocha, pelas considerações sempre precisas.

Em especial, ao Mestre e amigo Prof. Dr. Jorge Luiz Rocha de Vasconcellos, pelo incentivo, paciência, carinho e rigor.

“O que há de grande, no homem, é ser ponte e não meta: o que pode amar-se no homem, é ser uma transição e um ocaso”.

Friedrich Nietzsche

RESUMO

Este trabalho apresenta a análise e discussão do conceito de niilismo enquanto conceito-chave da filosofia de Friedrich Nietzsche e, em especial, tal como ele é elaborado na Segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. A relevância do conceito se torna evidente pela sua relação com o questionamento da moral, como da metafísica que a sustenta, levado à cabo pelo filósofo. Se a moral e a metafísica têm uma história, o niilismo aparecerá na reflexão nietzscheana como o verdadeiro nome dessa história, precipitada em seu movimento decadente pela assimilação dos valores judaicos-cristãos. A reflexão sobre o niilismo, considerado o verdadeiro motor e resultado do processo civilizatório ocidental, perpassa toda a obra de Nietzsche, e pode ser descrita sob quatro formas aqui analisadas: negativa, reativa, passiva e ativa. As três primeiras referem-se a um processo de decadência, gerado pelas formas de negar a vida, e apresentam o advento da morte de Deus como o grande marco. Na forma ativa, o homem passa a afirmar a vida, fazendo prevalecer um querer sempre mais potência, uma vontade que se volta incondicionalmente para a vida, afirmativa e criativa. E uma vez investigados esses aspectos do niilismo disseminados na obra de Nietzsche, passa-se à análise da *Genealogia da Moral*, que apresenta a moral religiosa judaico-cristã como ferramenta de domesticação do homem, através da implantação da culpa e do ressentimento como traços característicos da má consciência e, por consequência, próprios do tipo reativo. Buscou-se finalizar com a discussão da idéia do Eterno Retorno como via para a superação das formas decadentes do niilismo e desencadear a ascensão do *super-homem* como forma de afirmação da vida.

Palavras-chave: Niilismo, moral, culpa, ressentimento e eterno retorno.

RÉSUMÉ

Ce travail présente l'analyse et la discussion du concept de nihilisme en tant que concept-clé de la philosophie de Friedrich Nietzsche et, en spécial, tel qu'il est élaboré dans la Deuxième Dissertation de la *Généalogie de la Morale*. La relevance du concept devient évidente dans sa relation avec le questionnement de la morale, aussi bien que de la métaphysique qui la soutient, réalisé par le philosophe. Si la morale et la métaphysique ont une histoire, le nihilisme apparaîtra dans la réflexion nietzschéenne comme le véritable nom de cette histoire, précipitée dans son mouvement décadent par l'assimilation des valeurs judéo-chrétiennes. La réflexion sur le nihilisme, tenu pour le véritable moteur et résultat du processus civilisateur occidental, traverse toute l'œuvre de Nietzsche, et peut être décrite sous les quatre formes analysées ici: négative, réactive, passive et active. Les trois premières font référence à un processus de décadence, engendré par les formes qui nient la vie, et présentent la mort de Dieu comme un événement capital. Sous la forme active, l'homme affirme la vie, en faisant prévaloir un vouloir toujours plus de puissance, une volonté tournée inconditionnellement vers la vie, affirmative et créative. Une fois travaillés ces aspects du nihilisme disséminés dans l'œuvre de Nietzsche, on passe à l'analyse de la *Généalogie de la Morale*, qui présente la morale judéo-chrétienne comme un outil pour le dressage de l'homme, au moyen de l'introduction de la culpabilité et du ressentiment comme des traits caractéristiques de la mauvaise conscience et, par conséquent, propres au type réactif. On cherche à conclure avec une discussion sur l'*éternel retour* comme une voie pour le dépassement des formes décadentes du nihilisme et pour déclencher l'ascension du surhomme comme affirmation de la vie.

Mots-clés : nihilisme, morale, culpabilité, ressentiment et éternel retour

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I O niilismo em Nietzsche	17
1.1 A origem do problema.....	17
1.1.1 A modernidade como tempo de decadência	34
1.2 O niilismo negativo	48
1.3 O niilismo reativo.....	58
1.4 O niilismo passivo	64
II Culpa, má consciência e coisas afins: A trajetória do niilismo	71
2.1 Culpa e Moralidade do Costume	72
2.2 Dívida/Castigo, Sentimento de Justiça e Má Consciência	81
2.3 A Má Consciência e seus Promotores	93
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como finalidade apresentar o conceito de niilismo discutido na segunda dissertação na *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche. Como objeto de estudo e de crítica da filosofia nietzscheana, o niilismo atravessa a história da humanidade e se impõe como seu horizonte, a partir da predominância de um determinado tipo de pensamento, ou seja, a partir do momento em que a metafísica despontou como modelo e molde do pensamento ocidental. Ele teria surgido mais especificamente das idéias do socratismo e do platonismo, dentre as quais se destacam a subordinação dos valores morais a um ideal do conhecimento racional e a postulação de um mundo ideal, tido como mais real e verdadeiro do que o mundo sensível e corruptível. Em seguida, sobre o solo fértil da metafísica, o niilismo se fortalece sob a influência moral e teológica da tradição judaico-cristã. O cristianismo, sobretudo, vem reforçar a idealização de um mundo fictício para além deste mundo, do mundo da vida, que será, mais uma vez, negado, devendo, por isso, ser superado. De modo que a história da moral, isto é, a história do adestramento do animal humano guiado por valores considerados superiores, pelo ideal metafísico e religioso que a constitui, coincide com um processo de desvalorização da vida, isto é, traz o niilismo em seu germe.

Tema central de nosso trabalho, o niilismo será apresentado aqui enquanto um problema filosófico que, segundo Nietzsche, refere-se às manifestações de decadência e a uma época de declínio do poder e da disciplina do espírito. E o fato de que, para Nietzsche, isto já ocorra desde Sócrates e Platão, significa que o niilismo como destino do homem ocidental está intrinsecamente ligado ao destino da filosofia, à sua história. Como ponto de partida, racionalismo socrático e idealismo platônico se combinam para produzir um mundo espiritual onde o niilismo não só se torna possível, mas do qual ele se apresenta como a face oculta. A vontade de dar conta de tudo, da totalidade do real, subjugando todos os seres e todos os valores a um único ser ideal e valor supremo, assim como o caráter artificial dessa manobra de submissão do sensível e de condenação das aparências em nome de um real para além da realidade do mundo da vida, traz consigo a vontade mais

mesquinha de aniquilar a vida. Ou seja, uma vontade de morte acompanha a ascese teórica e a vontade de eternidade. Além disso, o platonismo implica o niilismo como sua consequência lógica, racional: se o mundo da vida é ilusório, se apenas o ideal é real e tem valor, nada mais tem valor, a vida não tem valor, ou melhor, os valores da vida não valem nada, a vontade de ideal também não. Ainda assim, a crença filosófica e científica no Ideal percorre um longo caminho, no qual o homem, com sua razão e plena consciência, se distancia cada vez mais de si mesmo chegando a adquirir, na modernidade, uma “natureza humana”. O diagnóstico do niilismo se fundindo, assim, na análise nietzscheana, a uma crítica da modernidade.

O termo modernidade, apesar não ser um conceito fechado ou acabado, aparece em diferentes etapas da obra de Nietzsche.¹ Surge para descrever um estado de enfraquecimento da vontade, uma doença que avança sobre a humanidade, que marca o autodesprezo, que se manifesta através do surgimento de forças intermediárias, decorrentes de um processo de ruptura com os valores supremos idealizados. Um importante marco da modernidade é a morte de Deus.

Para caracterizar e discutir o niilismo, apresentaremos descritivamente as suas quatro formas, a saber, o niilismo negativo, o niilismo reativo, o niilismo passivo e o niilismo ativo que se encontram em diversos textos de Nietzsche. Faremos menção especial ao projeto *Vontade de Potência* que traz uma análise mais pontual do conceito de niilismo. Esta opção certamente não pretende limitar o tema a esta parte da obra do filósofo, uma vez que a presença do niilismo é perceptível em toda a filosofia nietzscheana. Contudo, o primeiro capítulo constituirá de fato a base do trabalho que aqui apresentamos, uma vez que a compreensão do niilismo como um sintoma de negação da vida torna-se referência para o segundo capítulo.

Assim, no primeiro capítulo, apresentaremos o conceito de niilismo, considerando especialmente o projeto denominado “Vontade de Potência” que, para Nietzsche e alguns intérpretes, dentre os quais destacaremos Gilles Deleuze, refere-se a um sintoma social que revela um processo decadente, distinto nas três formas do niilismo denominado incompleto. Destacaremos na seqüência um processo de transmutação que ocorre na forma do niilismo

¹ Cf. as descrições sobre a modernidade em *Considerações Extemporâneas* e também nos *Fragments Póstumos – Vontade de Potência* - O Niilismo Europeu.

ativo ou afirmativo. Todas essas formas, na ordem em que ocorrem e que são apresentadas por Nietzsche, principalmente na *Genealogia da Moral*, são consideradas manifestações de negação da vida, sobretudo, por considerarem a verdade da vida em uma outra instância, em um outro mundo, contrário e distante do que vivemos. Podemos dizer sucintamente que a forma negativa do niilismo está vinculada ao cristianismo, uma vez que ele impõe valores superiores a serem seguidos para que o homem, um dia, alcance um outro reino, negando, desta forma, a vida como esta se apresenta. Um plano transcendente em detrimento de uma realidade imanente. Esta primeira forma tem por pano de fundo um moralismo religioso associado a um mundo metafísico, que impõe como verdade uma forma de alcançar uma transcendência através da razão, esta, apresentada como critério para o homem tornar-se virtuoso.

Na segunda forma, denominada niilismo reativo, o homem substitui Deus e ocupa o seu lugar. A partir da modernidade, a expressão “Deus é verdade”, segundo Nietzsche, não se sustenta mais e o homem apresenta, então, sua característica mais detestável, que é o ressentimento. Para Nietzsche, este tipo de homem, o ressentido, é o pior dos homens e é símbolo da forma reativa do niilismo. Reage contra essa vontade de nada que é representada pelo niilismo negativo. Segundo Nietzsche, ao pretender um mundo metafísico, onde a verdade se faz em um outro plano, o homem europeu (cristão) expressa uma vontade de nada, que é o real valor que o mundo metafísico tem. Mas, mesmo assim, a vida permanece sendo negada, uma vez que, ao substituir Deus, permanece o homem sendo o centro ou referência para todas as coisas. A idealização mudou de figura, mas a intenção de fazer valer uma vontade de verdade permanece atuando. Se no niilismo reativo o lugar de Deus vagou, isso não quer dizer que o homem superou a necessidade de um grande mestre, de um pastor que o conduza, que o faça comportar-se de modo bom e aprazível ao projeto de civilização. Diante do trono vazio, o homem não só se candidata, mas de imediato assume o lugar deixado.

A terceira forma do niilismo, o passivo, é aquele que apresenta como característica o cansaço, em que a própria vontade do homem torna-se algo insuportável, principalmente por constatar que aquilo em que passou a crer, após a destituição de Deus, também não foi suficiente para livrá-lo da angústia e do caráter trágico que a vida apresenta. Neste sentido é

que um nada de vontade substitui a vontade de nada, ou seja, é preferível não ter mais vontade, não criar expectativas, nem sequer a pretensão de verdades sobre a vida.

A quarta forma, o niilismo ativo, será descrita a partir do niilismo passivo. Neste, ao contrário do que ocorre com as formas anteriores ou incompletas, nas quais prevalece um movimento de depreciação da vida, o homem passa então a querê-la e a afirmá-la. Há uma vontade que se expande e que quer criar novos valores, muito mais do que simplesmente lamentar os valores anteriores, cujo caráter está associado a uma forma ilusória, fantasiosa. No segundo capítulo, trabalharemos a *memória*, a *culpa* e o *esquecimento* como elementos que fazem parte da trajetória do niilismo, que são vias para o desencadeamento da *má consciência*, um estado adquirido e desenvolvido em contraposição ao que se é. Apresentaremos como estas características foram impostas e desenvolvidas no homem, sobretudo no homem europeu, através dos valores metafísicos e da moral religiosa judaico-cristã.

A culpa se fundiu ao caráter humano, através de práticas perversas de dominação como o castigo, que foram impostos durante o processo de civilização européia, sendo necessário, para a sua eficácia, o desenvolvimento de uma memória, sobretudo a memória de culpa, regulada pelo dever, pelo sentimento de dívida muito mais proeminente do que o sentimento de responsabilidade. O sentimento de dever, vinculado aos valores morais religiosos, estende-se também às formas jurídicas que se desenvolveram com o propósito de fazer com que o homem não deixasse de lembrar. Ou seja, uma consciência sempre ativa, autovigilante e autopunitiva, uma *má consciência*. Para esta etapa do trabalho utilizaremos também a interpretação deleuzeana do problema da *culpa*, do *ressentimento* e da *má-consciência* como figuras do niilismo. É importante notar que a expressão “má-consciência” foi empregada por Nietzsche, a partir da *Genealogia da Moral* referindo-se a um histórico do processo de civilização do homem europeu cristão. A má-consciência é fruto de um processo de adestramento, no qual a supervalorização da razão em detrimento dos instintos produziu uma interioridade mal sã, um mundo interior que é uma ruína. Em outras palavras, o que para os critérios racionais foi denominado consciência, para Nietzsche, trata-se de *má-consciência*.

Também no segundo capítulo, apresentaremos algumas idéias de Nietzsche sobre a superação do niilismo, que se dá através da forma ativa. Esta não remete à substituição das

formas reativas e decadentes para a expressão da sua afirmação. Faz-se necessário uma expressão de vontade criativa, violenta, desprovida de preconceitos e de valores que se impõem como verdades. É preciso que o homem adote uma postura afirmativa e criativa mesmo diante das adversidades e a partir desta perspectiva, o filósofo combate o niilismo através do seu Zarathustra. Este propósito é segundo Machado (1997), uma trajetória que se divide em três partes, sendo que na primeira, Zarathustra em seus dez anos de solidão, se cura da forma negativa do niilismo e da visão platônico-cristã do mundo considerado como imperfeição. Em seguida, Zarathustra desce das montanhas e vai ao encontro dos homens onde propõe ensiná-los como tornar-se super-homem. Esta não é uma tarefa fácil, uma vez que Zarathustra não se ocupa apenas de levar os seus ensinamentos aos homens. É também preciso conviver com eles sem se enfraquecer ou contaminar-se. Este segundo momento refere-se à proposta de combater o niilismo do mundo moderno, caracterizado niilismo reativo da morte de Deus, uma vez que este não é mais o fundamento dos valores do homem moderno. Neste segundo momento, Zarathustra que se presta a um papel docente, logo percebe que falar ao povo do mercado é algo infrutífero. Descobre então, que deve falar a discípulos criadores de seus próprios valores. Finalmente, neste percurso de superação do niilismo, a última etapa se refere àquela em que a grande superação é a superação de si mesmo. Esta etapa marca a passagem do projeto do super-homem ao princípio da vontade de potência, no qual o homem passa a estabelecer com a vida uma relação afirmativa, uma postura que supera finalmente todas as formas do niilismo. Para tal é preciso, sobretudo, considerar a idéia do *eterno retorno* como condição imprescindível para que o homem possa estabelecer com a vida uma relação afirmativa, sendo esta o único critério de avaliação, superando as idéias de bem e de mal. Esta última etapa também não é uma tarefa fácil e nela Zarathustra descobre que também não adiantará pregar aos discípulos, é quando percebe, então, que o caminho para a superação é solitário e que deve ser trilhado como aprendiz, um tornar-se criança.

Talvez, o ponto principal desta última etapa refira-se à forma passiva do niilismo, aquela em que o homem não apresenta esperança em Deus e nem sequer no progresso humano. O homem passa a ser visto como algo que não deu certo. Não há mais esperança de uma eternidade, de um futuro promissor, de um porvir que venha corrigir o instante, um desencorajamento total. É neste sentido que para Machado (1997), Nietzsche desenvolve o

pensamento do *eterno retorno*, afirmando não existir com relação ao tempo nem um início nem um final, pois o tempo é infinito e as forças que compõem o mundo são finitas, portanto o curso do tempo não pode ser uma variação contínua de estados novos. Trata-se de um eterno retorno do mesmo.

Um outro ponto importante refere-se ao fato de Nietzsche sugerir a expressão *amor fati* como meio para a afirmação. Este conceito se refere a uma forma de acolher e amar incondicionalmente todas as manifestações que a vida apresenta ao homem. Uma condição que não se vincula somente à aceitação, mas constitui uma vontade, um querer tudo aquilo que se apresenta ao homem, uma demonstração não-reativa, uma postura para além de bem e de mal. Outro conceito também imprescindível para este propósito é o *eterno retorno*, que é a base para o desmascaramento das idéias transcendentais da metafísica, impostas como verdades sobre a vida. Ressaltamos, mesmo que de forma apenas introdutória, a constatação do *eterno retorno*, ao mesmo tempo em que se apresenta como pano de fundo para a afirmação do tipo superior, do super-homem, carece também do desenvolvimento da idéia da morte de Deus, pois apesar de ser caracterizada como uma etapa, cujo protagonista e assassino fora o tipo reativo, um tipo inferior, este advento é um passo efetivo para a transposição do niilismo. Nesta etapa, é possível constatar que tem início, mesmo que de forma ainda muito precária e ingênua, uma mudança de consciência, onde o homem mesmo motivado por manifestações reativas, carregadas de ressentimento, finalmente se vê desdivinizado. Neste sentido o *eterno retorno* desfaz todas as possibilidades de uma crença na hipótese de finalidade do mundo e do tempo, caracterizando assim a idéia de um retorno constante e infundável de tudo o que aqui ocorre.

A proposta de superação do niilismo é baseada, segundo Nietzsche, em um tipo de homem superior, do qual o homem grego arcaico – ou mais especificamente os heróis e a aristocracia retratados por Homero –, em todo caso, o grego de valores pré-socráticos, seria uma prefiguração, um projeto abortado pela metafísica e sepultado pelo cristianismo. Ao contrário da visão racional e religiosa judaico-cristã, Nietzsche visa reintegrar as características da vida humana, liberadas do ideal ascético, na reconstrução de uma divindade dionisíaca. O moralismo específico do homem moderno se confrontaria, assim, a possibilidade de uma superação do niilismo. Desta forma, com base na visão do homem

exaltada por Homero, a noção nietzscheana de “homem superior” aponta para uma relação entre o homem e as divindades em prol da afirmação da vida.

I O NIILISMO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

1.1 A origem do problema

O conceito de niilismo atravessa grande parte da obra de Friedrich Nietzsche e pode ser considerado como um dos pontos fundamentais do seu pensamento. Está, talvez, no mesmo patamar de outras idéias avançadas pelo filósofo, tais como: *vontade de potência*, *transvaloração dos valores*, *eterno retorno* e *super-homem*. Sobretudo, sua relação com esses outros conceitos é estreita e intrincada, fazendo com que a variedade de perspectivas sobre o niilismo indique certa oposição entre os tipos de niilismo que o filósofo apresenta. A questão do niilismo, apesar de ser encontrada em diversos momentos da obra de Nietzsche, destaca-se em sua fase tardia, ou seja, a partir de 1881. Na época, o filósofo realizava uma investigação sobre a história da moral, tema que será especialmente trabalhado na *Genealogia da Moral* (1887). Investigando a origem da moralidade, tornando manifesto o processo histórico de sua fabricação, Nietzsche, redefine filosoficamente a questão da moral, assim como a da sua historicidade. Trata-se, de fato, de demonstrar que a moral tem uma história, que ela é, portanto, contingente, longe de ser algo que existiria em si, e também de demonstrar que existem diferentes formas, mais ou menos verdadeiras, de se contar essa história. Adotando o ponto de vista original de uma psicologia histórica Nietzsche apresenta a moral – em consonância com as idéias de bem e de mal também questionadas neste livro – como decorrente de um processo de conscientização, de uma construção ideológica, que se impôs historicamente ao homem, por meio de uma ação entre os que se consideram superiores para a escravização de outros homens, considerados inferiores. Sua perspectiva é ultra-utilitária, isto é, aponta para um utilitarismo subterrâneo para além de certo utilitarismo inglês do qual ele mostra os limites, ou melhor dizendo, ela é pragmática, porque concentrada na ação, embora também integre a noção de força.

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas soba a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela

se petrificaram) a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato, não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.²

Percebemos, assim, que, apesar da orientação histórica e psicológica, a preocupação de Nietzsche com a moral mobiliza seu pensamento como um todo. Não se trata apenas de uma investigação concentrada num campo específico do conhecimento filosófico, a moral não tem uma essência que poderia ser investigada à parte. A moral dominante é como a ponta de um ice-berg metafísico e entender como essa moral pôde chegar à decadência diagnosticada na modernidade, significa esmiuçar as idéias que sustentam essa moral.

Talvez um dos pontos principais deste livro seja o questionamento proposto por Nietzsche sobre o nosso autoconhecimento que se caracteriza a partir da assimilação dos conhecimentos vinculados à razão e a moral e que fez desenvolver no homem um “espírito” decorrente da fé na moral.

Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, aquém os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos depois os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso ser – ah! E contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo”.³

De maneira talvez menos específica, o tema já é trabalhado em *Aurora* (1881), um livro anterior à *Genealogia da Moral*. Aí, Nietzsche discute a história dos costumes e da moralidade, ressaltando os preconceitos cristãos que estiveram presentes na história da humanidade. Ressalta, também, o papel desempenhado pelo Estado e pela política como instâncias que operam por meio da moralidade.

² *Genealogia da Moral*, Cia. das Letras, 2003, p.36.

³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* – Prólogo (1887, p.7-8)

Também encontraremos em *Além do bem e do mal*, publicado em 1886, uma crítica à moralidade e à religião, como via para a ascensão de um projeto moral. Por essas referências, é possível perceber que o niilismo, está invariavelmente calcado no problema da moral, ou seja, todo o processo de depreciação da vida, ou de desvalorização dos valores superiores, é decorrente de uma ação moral que impõe à humanidade uma nova hierarquia de valores.

Apesar de encontrarmos referências sobre o niilismo praticamente em toda a obra de Nietzsche, mesmo que de forma indireta, é nos *Fragmentos Póstumos*, especialmente naqueles organizados no livro *Vontade de Potência*, que podemos constatar uma caracterização mais direta, com intensidade e foco sobre essa idéia. No texto “*O niilismo europeu*”⁴, encontraremos, provavelmente, a melhor via de acesso a uma compreensão do niilismo em Nietzsche. Logo no prólogo do primeiro livro, em tom profético, Nietzsche refere-se aos próximos dois séculos como o terreno para a ascensão do niilismo, um acontecimento que deixará uma marca catastrófica na civilização européia. Refere-se a essa época como àquela que será marcada pela inquietação e pela violência. O niilismo se apresenta, portanto, com um caráter ameaçador, de um tempo que se aproxima e que certamente durará. Essa profecia se baseia, sobretudo, na constatação que o filósofo faz em *O niilismo Europeu*. “Vede que surge a contradição entre o mundo que veneramos e o mundo em que vivemos, que somos. Resta-nos: ou suprimirmos nossa veneração ou suprimirmo-nos. O segundo caso é o niilismo”⁵. As venerações são incompatíveis com o mundo e com a própria vida, restando questionar se é possível incorporar o que veneramos à vida e ao mundo⁶, principalmente se considerarmos venerações como forma de

⁴ Esse título faz parte de “*Vontade de Potência*” (1886), obra organizada postumamente e que reúne diversos fragmentos não publicados durante a vida do filósofo. Neste trabalho, utilizamos a edição da Editora Escala, intitulada: *Nietzsche – Vontade de Potência*. Col. Mestres Pensadores.

⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos - O niilismo europeu* (91)

⁶ Uma breve digressão se faz necessária na tentativa de esclarecer o que seria a vida e o mundo para Nietzsche. O primeiro termo, que pode ser conferido nos *Fragmentos Póstumos – Vontade de Potência*, refere-se à idéia de que a vida é acúmulo de força, é essencialmente o esforço na direção de mais potência; sua realidade mais profunda, mais íntima, é esse querer, ela é, portanto, um caso particular da vontade de potência. A idéia de mundo, em Nietzsche, é relativa ao conjunto das realidades, não permitindo para a descrição do termo, as idealizações ou ilusões, que ainda teriam lugar no cientificismo, repetidamente criticado por Nietzsche, que pretende incorporar o mundo às suas idéias, numa tentativa de contê-lo teoricamente, uma forma de iludir o homem com as esperanças de um mundo aprazível, no qual os temores podem ser aplacados e o sentimento de esperança antecipe outros sentimentos como o de paz e de satisfação. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (III, § 2), Nietzsche é assertivo quando diz que o mundo aparente é o único mundo verdadeiro e tudo o que a ele é acrescido é ilusório.

depreciação, uma vez que são postas como verdades, mas, no fundo, não passam de criações, de imaginações ou de idéias falsas que não correspondem à realidade.

Um problema surge deste questionamento: não haveria nas venerações, nessas formas fantasiosas, uma vontade a ser cumprida, a ser alcançada? Certamente, sim, há uma vontade, mas em que ponto há uma verdade, uma realidade no que se pensa e no que se venera? Nietzsche, ao se referir ao pensamento como uma nova escala de valores⁷, tece uma crítica a essa idéia que considera uma dedução lógico-metafísica, na qual não se alcança nenhuma certeza, apenas uma crença forte, sendo esta uma dinâmica freqüente das idéias metafísicas.

Na conclusão de Descartes: “Penso, logo existo”, se pressupõe que, quando se pensa, é indispensável a existência de algo que pense, mas o que há de certeza absoluta nisso? Há sim, uma crença que se tornou forte por meio do hábito, algo que se tornou uma *realidade aparente*, um processo muito mais evidente no campo da linguagem, de caráter semântico, do que, propriamente, uma verdade absoluta. Nietzsche, também se refere à construção de um mundo interior como um problema que não pode ser considerado uma certeza. Para o filósofo, o que se torna sensível na consciência é fruto de um preparo, de um esquema que pretende a interiorização de idéias, um processo imaginário cujos sentimentos provenientes desta lógica de funcionamento interior, as sensações de prazer e desprazer, são fenômenos tardios, derivações do intelecto.

Nas escalas de valores são expressas condições de conservação e de crescimento. Todos os órgãos do conhecimento e dos sentidos são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e crescimento... A confiança na razão e em suas categorias, na dialética, portanto na escala de valores da lógica; demonstra somente a utilidade desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência: e não absolutamente sua “verdade”.⁸

As venerações aparecem sob diversas formas. Manifestam-se com plasticidade, não se restringindo apenas àquelas provenientes da metafísica, que preconizam um mundo supra-sensível ou àquelas de caráter religioso, que defendem uma crença em um Deus universal, onipresente, onipotente e onisciente. Estende-se também às ideologias contidas nos projetos políticos e também na utilização das palavras como forma de transformar situações desagradáveis ou de sofrimento, em promessas de vida melhor, uma exaltação à

⁷ Cf. nos *Fragments Póstumos*. Vol.2, livro terceiro, I – § 260 (p.233).

⁸ NIETZSCHE, F. *Fragments Póstumos*. Vol.2, livro terceiro, I – § 268 (p.237).

alegria, sobretudo, quando se tem como propósito fazer algo para que o próximo se sinta alegre. Esse exemplo é referido em diversos momentos da obra de Nietzsche, como uma função desempenhada pelo sacerdote ascético.⁹ É também importante ressaltar, que o processo de veneração como via para a ultrapassagem do niilismo, se dá sob a influência dos valores religiosos e políticos que se apresentam como critérios para a condução da vida. Esses valores são contrários aos impulsos, que seriam, por sua vez, a verdadeira expressão do homem em um voltar-se para a vida, estabelecendo assim, uma contraposição à vontade de negar a vida, proveniente dos critérios morais que pretendem a destituição dos impulsos vitais, tornando-se uma forma de castração das forças originais e uma depreciação dos valores superiores.

Nietzsche afirma que o homem volta-se muito mais para uma vontade de negação do que para os impulsos de vida, ou seja, enquanto vive aquilo que a moral pretende, morre-se para a vida. Por outro lado, considera também que a sublevação das formas de consolo, de louvação, alívio e convencimento, realizados pelo sacerdote ascético, que prescreve o “amor ao próximo” é meio para o amortecimento geral do sentimento de vida. “[...] a pequena alegria, a do “amor ao próximo”, sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade”.¹⁰

Nietzsche não se restringe a criticar os ideais ascéticos. O seu propósito principal refere-se à apresentação da *vontade de potência* como via para a ascensão de um tipo superior de homem. Para a descrição do conceito, vale-se de um acontecimento contrário, referindo-se à criação de Deus e do universo, como tentativa de descaracterizar o mundo e a vida, uma forma de amortecer os efeitos do mundo por meio de interpretações racionalistas que geralmente pretendem o entendimento do mundo e da vida, como um processo de causa e efeito. Para o filósofo, *vontade de potência* é uma força ao mesmo tempo criadora e destruidora, um impulso de dominação que conduz todo ser a enriquecer-se por criações novas que destroem, ao mesmo tempo, outros seres e outros valores. A compreensão da *vontade de potência* não está relacionada a uma idéia de certo ou de errado, de bem e de mal, pois há uma vontade que é anterior a sua consequência que são valores secundários. O

⁹ Cf. *Genealogia da Moral* – O que significam os ideais ascéticos?

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. III, §19.

que está em jogo é uma vontade de querer mais, um *plus* de potência. Na *vontade de potência*, a resistência, o desprazer ou qualquer outra forma de oposição ou obstáculo é necessário e não é negado, pois o sentimento de prazer obtido nos remete, invariavelmente, a uma resistência vencida, uma força que atua sobre outra e que quer suplantá-la. *Vontade de potência* é, portanto, esta lei originária, sem exceção nem transgressão que é a própria essência de toda a realidade. É a essência e a própria luta das forças que formam a economia universal, impulso que reage e resiste no interior das forças, uma multiplicidade de forças que em suas gradações se manifesta na sua forma última, em fenômenos políticos, culturais, astronômicos, permeando a natureza e o próprio homem. Nietzsche não caracteriza a vontade de potência apenas como algo relativo ao homem, ele o faz com tudo o que é relativo à vida.

Tomemos o caso mais simples, o da nutrição primitiva: o protoplasma estende seus pseudópodes para buscar algo que lhe resista; - não porque tenha fome, mas para pôr em ação sua vontade de potência. Depois tenta suplantá-lo, apropriá-lo, incorporá-lo. O que chamamos nutrição é simplesmente a consequência, a aplicação dessa vontade primitiva de tornar-se mais forte.¹¹

Também não se limita à constatação e à crítica aos sintomas da decadência. Ele apresenta, por meio do auto-exemplo, uma descrição que retrata uma trajetória pessoal, cujo caráter afirmativo privilegia a vida e o combate às ilusões.

Quem toma aqui a palavra nada mais fez, até o presente, que meditar e recolher-se como filósofo e como solitário por instinto, que encontrou proveito fora da vida, apartado dos homens, na paciência, na contemplação, no retiro; qual um espírito audaz e temerário que várias vezes se desencaminhou pelos labirintos do futuro, qual um pássaro profético que dirige seus olhos para trás descreve o que pertence ao futuro, o primeiro niilista perfeito da Europa, mas que ultrapassou o niilismo, tendo-o vivido em sua alma – e vendo-o atrás de si, abaixo, longe de si.¹²

Mas, o que é o niilismo para Nietzsche? Antes mesmo de apresentá-lo, é importante ressaltar que o conceito é anterior a Nietzsche, mas que a sua análise sobre o fenômeno é, segundo Volpi (1999), um fato marcante, pois considera um importante recorte na história da humanidade. Além disso, aponta o platonismo e o cristianismo como as principais raízes do niilismo ocidental, como as causas de uma doença que assola o homem europeu. O

¹¹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos*. Vol.2, livro terceiro, II – § 303 (p.265).

¹² NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos*. Esboço de um prólogo. In: *Vontade de Potência* (p.89)

niilismo é, portanto, a depreciação dos valores superiores que ocorre em função dos ideais metafísicos platônicos e da moral religiosa judaico-cristã. É um movimento paulatino que se intensifica e fortalece uma vontade de destruição e um terrível ódio contra a vida.

Nietzsche refere-se ao niilismo, em sua forma negativa como uma doença que está diretamente relacionada à depreciação dos valores superiores, na condição de um sintoma que se caracteriza principalmente por criar uma ilusão como verdade, um mundo aparente como mundo verdadeiro, e, conseqüentemente, uma humanidade para o homem. Contrário a esta forma do niilismo, Nietzsche propõe ao homem agir contra si mesmo e ser menos autocondescendente. Essas medidas seriam requisitos para um projeto de ultrapassagem do niilismo e, conseqüentemente, uma superação da humanidade adquirida a partir dos processos de socialização regidos por uma moral religiosa, caracterizando assim, uma forma ativa de niilismo. “Em circunstância de paz, o homem guerreiro se lança contra si mesmo.”¹³ Ou ainda, “quem se despreza, ainda preza a si mesmo como desprezador.”¹⁴

A caracterização do niilismo negativo não é feita considerando somente o fenômeno de depreciação da vida e de desvalorização dos valores superiores, mas considera também o contexto em que se evidencia a aparição desses traços. E o contexto a que se refere o filósofo, trata-se da modernidade enquanto um tempo e a Europa enquanto o palco para esse acontecimento. A caracterização desse cenário ocorre em sua obra no período após 1881, considerado como período tardio de sua filosofia.

A desvalorização dos valores superiores e a depreciação da vida acompanhariam o processo de depreciação do homem por ele mesmo, caracterizando assim a sua auto-supressão.¹⁵ Nietzsche diagnostica o surgimento de uma necessidade do homem: ele precisa colocar algo em seu lugar. Seria um outro homem? Mas, como seria esse novo homem? Seria um projeto, uma idealização de um tipo que deveria se submeter aos critérios morais metafísico-cristãos? Um homem que se tornasse virtuoso, através da moral, cujos instintos seriam paulatinamente adestrados ou até mesmo suprimidos? Uma vez adotados esses critérios, o resultado da transformação desse homem somente seria possível em uma outra dimensão, em outro tempo, em outra vida, que de certa forma resultaria em um pacto até muito coerente, uma vez que se a transformação atende a critérios irrealis,

¹³ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. IV, 76 (p.69)

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. IV, 78 (p.69)

¹⁵ Cf. neste trabalho a nota de página (nº 5) e nos *Fragmentos Póstumos* O niilismo europeu (91)

então nada mais razoável do que gozar do resultado dessa transformação em um outro mundo e em um outro tempo, também irrealis. Essa mesma constatação é também encontrada no *Anticristo*: “Se se põe o centro da gravidade da vida, não na vida, mas no ‘além’ – no nada –, tirou-se da vida toda gravidade.”¹⁶ Essa citação, no entanto, aborda a questão não somente no que diz respeito ao homem. Refere-se à vida, como sendo depreciada por critérios metafísicos, que pretende que valores se tornem superiores à própria vida, querendo assim, reduzi-la a um nada de valor.

A metafísica está vinculada, primeiramente, a uma expressão grega que significa “as coisas depois [meta] da física”, cabendo-lhe estudar os aspectos comuns a todos os entes e a natureza do ser primordial ou mais elevado. Ou seja, Deus como algo que não se move ou muda, não sendo, portanto, objeto da física, estando além dela e, por conseguinte, iluminando todo o resto. De modo que se originalmente “meta” se referia ao “depois”, logo passou a significar “além” ou “ultra”, se referir ao “ir além das coisas físicas”. O termo expressa, assim, a idéia de *transcendência*, no sentido de um mundo supra-sensível, sendo este o ponto em que Nietzsche empreende sua crítica às idéias metafísicas, combatendo as pretensões de um mundo supra-sensível em detrimento do sensível. O filósofo nega em toda a sua obra as idéias que pretendem a idealização de um mundo para além deste, pois considera esta idealização uma forma de negação do mundo e da própria vida. E chega a se referir à metafísica como uma filosofia moral realizada por filósofos que preconizam a verdade fora do mundo em que vivemos. Assim, em *Além do Bem e do Mal* (I -2 e 6), Nietzsche, formula a questão: a que moral as idéias metafísicas querem chegar? Esta indagação revela sua postura de suspeição contra toda forma de negar a vida e a sua tendência a encarar a metafísica como um sistema moral.

Apresentamos outra passagem de caráter correlato às citações anteriores e que se refere à tentativa de descrição do conceito. “Nihilismo: falta-lhe a finalidade; a resposta à pergunta “Para quê? – Que significa o nihilismo? Que os valores superiores se depreciam.”¹⁷ Por esse quadro, ainda não é possível dar por concluída a descrição do conceito. Ora, se levamos em consideração que o conceito de nihilismo negativo se desenvolve vinculado a um recorte histórico e que este se refere especialmente a um sintoma do processo de

¹⁶ NIETZSCHE, F. *O Anticristo* § 43

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* – O Nihilismo Europeu In: *Vontade de Potência* (p.92)

socialização e moralização da vida, torna-se praticamente inevitável pensarmos sobre as conseqüências e os desdobramentos da vida do homem. Nietzsche considera esse fenômeno como mais uma marca da modernidade, ou seja, a ausência de sentido apresenta-se claramente como um sintoma do homem moderno.

O filósofo prenuncia, por assim dizer, uma rotina na qual a substituição de valores torna-se mais uma característica dos próximos dois séculos, afirmando um crescimento mais proeminente dos valores superados e esquecidos, algo que caracteriza um estado de vazio e de pobreza de valores.

A substituição constante de valores é de certa forma, decorrente da desvalorização dos valores supremos, ou seja, essa dinâmica se dá em virtude da inconsistência dos novos valores que não perduram pelo simples fato de serem apresentados. Para Nietzsche, nossos valores não passam de interpretações que introduzimos nas coisas, não passando, portanto, de uma significação relativa, uma perspectiva.¹⁸ No máximo, alcançam uma condição de representação da vida, mas de uma vida idealizada e, assim, é possível constatar que cresce muito mais o número de valores que deixaram de ser do que os novos valores. A pretensão da *filosofia metafísica* consiste na colocação dos valores fora do mundo, o que seria um típico preconceito filosófico que pretende a um status de verdade, a partir da criação de uma idéia na qual há uma crença na oposição de valores, que opera de modo a crer na existência de uma lógica para além deste mundo, em um mundo supra-sensível, que se coloca como dotado de valor superior e que, conseqüentemente, institui a vida terrena como sendo de valor inferior. A pretensão da *filosofia metafísica* consiste na criação de um outro mundo a ser alcançado por meio da regulação dos impulsos vitais que devem ser domados como forma de “evolução do espírito.”¹⁹ Abordaremos essa mecânica, de forma mais detida, na seqüência do trabalho.

Por outro lado, a intervenção da moral religiosa judaico-cristã, que opera pelo ressentimento, que cria valores transcendentais e idealiza um Deus e um mundo exterior a ser alcançado, prometido àqueles que dizem não a si próprios, é uma moral da renúncia de si, de contemplação exterior, cujos interesses voltam-se sempre para o outro e nunca para

¹⁸ A questão dos valores em Nietzsche pode ser conferida em diversos livros, dentre os quais destacamos *A vontade de Potência*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, entre outros. Assim sendo, não nos prendemos aqui a uma citação específica.

¹⁹ Cf. em *Crepúsculo dos Ídolos* III – A Razão na Filosofia.

si. É uma moral cujo valor encontra-se nas conseqüências e não nas ações, é uma moral para um porvir, uma moral como antinatureza.²⁰ Essa moral nada tem a ver com a própria vida, nem com a realidade, apesar de ser posta, na maioria das vezes, como verdade. Portanto, neste ponto, a crítica nietzscheana ao niilismo marca, de forma bastante clara, a diferença entre *verdade* e *realidade*. Ao analisar a idealização da vida, como um fundamento metafísico, Nietzsche ressalta que essa forma não passa de uma ilusão, pois os valores associados a essa idealização também não poderiam expressar outra coisa senão um valor ilusório, apesar de serem postos como “verdades”. Ora, o que esperar de um valor que se estabelece como forma de representação de uma idealização? O que haveria de realidade nesses valores? Nada. Mas, ao constatar a inconsistência dos novos valores, o homem torna vivos os valores supremos que foram até aqui suprimidos, recalçados ou colocados em segundo plano. A constante necessidade de substituir e de negar os valores superiores faz com que os antigos valores retornem e se manifestam como uma sombra, como um fantasma. Por outro lado, aqueles valores que deveriam ser substituídos, segundo os critérios morais em vigor, caíam em descrédito público. Para Nietzsche, esta lógica da inversão, na qual o homem pretende que o mundo real se transforme em mundo aparente, e o mundo ideal, em verdade, não chega sequer a condizer com qualquer realidade. No máximo, poderíamos dizer que a realidade consiste na falta de realidade do mundo ideal.

O estudo da questão da *verdade* em Nietzsche torna-se importante para a compreensão da decadência que, segundo o autor, define a trajetória do homem ocidental desde Platão. Porque, uma vez estabelecida a relação entre a verdade e a moral, algo se institui como moral e assume o status de “bom”, quando apresenta um valor de verdade. Para Nietzsche, essa é uma das características centrais do processo de decadência na modernidade, no qual o homem europeu lida com as ilusões, ou seja, aquilo que se vincula a uma crença, ou que se transforma em crença, criada para impor as não-verdades como verdades. As ilusões têm como principal característica a função de condução, por meio da sedução, da mentira e da falsidade que objetivam a realização de um desejo. Apresentam um forte laço com a moral, uma vez que atuam de modo a conduzir o homem muito mais

²⁰ A moral é um conceito encontrado praticamente em toda a obra de Nietzsche, no entanto, sugerimos conferir em especial em *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *Crepúsculo dos Ídolos*. Nesses livros encontramos além da descrição do conceito, uma crítica que ressalta o distanciamento do homem de si mesmo e a denúncia de um projeto que visa à supressão dos impulsos como fato imprescindível para o desenvolvimento de um espírito no homem europeu ocidental.

para o sentido dado à vida, do que para a vida propriamente. Para Nietzsche, a formação das ilusões é um processo que poderia ser entendido como aquilo que ocorre quando uma energia produtiva é impedida em seu curso, durante certo tempo, fazendo com que a mesma venha insurgir como uma manifestação imediata, milagrosa, uma nova verdade que se estabelece e que deve ser pretendida, desconsiderando todo o curso que a represasse e também a existência de uma força anterior.²¹ Em contraposição a esse cenário, a crítica nietzscheana propõe, como antídoto, que o homem moderno abraçe as próprias mentiras, as próprias dúvidas e angústias, como caminho para a superação.²²

Entendemos que a verdade torna-se, neste sentido, um mecanismo para distinguir valores, para criar critérios, para afirmar uma distinção do mundo, que é parte do projeto da *filosofia de Platão*. Diante da possibilidade de dois mundos, um sensível e outro supra-sensível, é estabelecida uma dicotomia no ser, cria-se um mal-estar, cria-se um descaminho que é posto como caminho. O homem não está somente em dúvida entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível. A sua dúvida é, por assim dizer, um sintoma, um fruto do efeito da moral metafísica e religiosa. Como consequência, destaca Nietzsche: “(...) niilista é aquele que julga, do mundo que é, que não deveria ser, e, do mundo como deveria ser, que não existe.”²³

Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), num pequeno texto intitulado “*Como o mundo verdadeiro se tornou afinal uma fábula*”, Nietzsche apresenta, de maneira bastante concisa e organizada, uma descrição interpretativa de alguns recortes da história do niilismo cujo desenvolvimento ocorre sob a influência dos ideais metafísicos e é apresentado em seis partes. Na primeira parte, assim descrita: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele”²⁴, Nietzsche aborda a idéia platônica de existência de um mundo supra-sensível, sendo esse, o verdadeiro mundo, possível de ser alcançado somente pelos sábios.

²¹ Cf. em *Humano, demasiado humano* (§156).

²² Cf. em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, a crítica que Nietzsche apresenta sobre a verdade, a racionalidade e o modo como o homem utiliza o intelecto para manipular as coisas e estabelecer verdades. De forma bem sucinta ressaltamos que Nietzsche denuncia nesse texto como o homem utiliza a verdade como disfarce num propósito de condenação do mundo e para o estabelecimento de um moralismo como verdade.

²³ Cf. VOLPI. *O Niilismo* (1999).

²⁴ NIETZSCHE, F. *O Crepúsculo dos Ídolos*, IV, 1, p.31.

Na segunda parte, “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso”²⁵, evidencia-se a distinção e a ruptura entre dois mundos, um ideal e o outro sensível, mas, nesse segundo, a existência é interpretada como tendo um valor inferior, além de possuir um caráter circunstancial e transitório que é determinado por uma temporalidade. Contrário ao mundo ideal, que é anunciado como um modelo de paraíso ou terra prometida, cuja existência seria um prêmio, algo prometido e vinculado a uma contrapartida da fé, um comportamento que se espera do homem para que lhe seja retribuído num futuro. Essa condição deixa de ser prerrogativa somente dos sábios e torna-se um futuro promissor para o povo.

Na terceira parte, “O mundo verdadeiro, inalcançável, impossível de ser prometido, mas, é apresentado como pensamento, um consolo, uma obrigação, ou um imperativo.”²⁶ Essa citação torna claro que não se faz necessário uma demonstração ou qualquer tipo de prova factual do mundo verdadeiro. E mesmo constatando a impossibilidade desse mundo ser alcançado, ser experimentado e até mesmo ser demonstrado, pensar sobre e vislumbrar a possibilidade desse mundo torna-se um artigo obrigatório. Nessa terceira parte, Nietzsche compara esta etapa do niilismo ao imperativo kantiano.

Na quarta parte, “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?”²⁷ O positivismo se apresenta como o novo personagem. Após o efeito do imperativo kantiano, que pretendia que tudo deveria ser demonstrado nos limites da pura razão teórica, o mundo verdadeiro perde em valor, pois sua permanência dependia diretamente dessas crenças. Diante da impossibilidade de ser reconhecido, de sua incognoscibilidade, o mundo verdadeiro perde também as características de mundo consolador, de lugar prometido para os que fossem salvos pelas práticas decorrentes da fé religiosa. Por que então se vincular e se obrigar a algo indemonstrável, de caráter incognoscível? Para Volpi (1999, p. 58), Nietzsche não se refere somente à perda de valor do mundo verdadeiro. Refere-se à impossibilidade de reconhecimento, uma vez que, pela via da fé, não é mais possível justificar as idéias

²⁵ Ibidem, p.31.

²⁶ Ibidem, p.31.

²⁷ Ibidem, p.32.

platônicas. Assim sendo, não é possível sequer questioná-lo, defendê-lo e nem negá-lo. Em outras palavras, é algo que não se apresenta como objeto de estudo para o positivismo.

Na quinta parte, “O “mundo verdadeiro”- uma idéia que para nada mais serve e não mais obriga a nada -, idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la”!²⁸ Nesse ponto, Nietzsche nada mais faz do que constatar a abolição da idéia de um mundo supra-sensível. Se até mesmo o sentido dado ao mundo sensível se vinculava à idéia de um mundo supra-sensível e logo essa idéia é também excluída, qual o sentido restaria ou poderia ainda ser cogitado pelo mundo sensível? Em última instância, esta quinta parte refere-se, sobretudo, à preparação de terreno para a extirpação também da idéia do mundo aparente. Esse conjunto seqüenciado, no qual se registra um longo processo histórico de substituição de crenças e valores e que culmina na abolição de um ideal metafísico de mundo, não significa, portanto, que a idéia de um mundo sensível tenha ou venha a ser excluída, trata-se da oposição entre mundo sensível e algum outro mundo.

A sexta parte é assim apresentada pelo filósofo: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro, abolimos também o mundo aparente”!²⁹ Neste caso, a exclusão do mundo sensível ainda não ocorreu e nem deve ocorrer e aqui, lançamos mão mais uma vez da interpretação de Volpi (1999, p. 59), que, por meio dessa passagem, nos aponta para o fato de que a abolição do mundo aparente deve ser compreendida como uma nova concepção do mundo sensível, uma vez que, até então, este fora visto de forma distorcida pelos evangelizadores do mundo ideal. O problema não é mais a abolição, mas o que fazer com o lugar que ficou vazio após essa abolição? Qual seria, finalmente, o sentido do mundo sensível, após a abolição da idéia de um mundo ideal? Finalmente, Nietzsche nos remete a um outro questionamento, pois para a superação do niilismo, não importa somente a abolição do mundo sensível e também do mundo aparente, mas, sobretudo, esclarecer o mal entendido deixado pelo platonismo que ao representar um mundo aparente, conseqüentemente, interferiu na maneira de se ver o mundo sensível. A questão da superação do niilismo passa pela superação da visão platônica do mundo sensível, uma vez que o platonismo, além de criar um mundo ideal, empreendeu também a descaracterização do mundo sensível, pela criação de uma idéia de

²⁸ Ibidem, p.32.

²⁹ Ibidem, p.32.

mundo supra-sensível, um mundo distante deste, mas carregado de promessas e glórias para o homem. Como se não bastasse a invenção de um outro mundo, descaracterizar o real tornar-se-ia parte do processo de efetivação de uma mentira.

Outra passagem que faz referência ao niilismo como sintoma de decadência, ressaltando mais uma vez, o problema da ambigüidade que compõe a idéia do niilismo, pode ser conferida em *A Gaia Ciência* (1882). Esta citação que expressa de forma interrogativa o caráter ambíguo do niilismo, muito se assemelha com outra citação, anteriormente apresentada, do fragmento póstumo *O niilismo europeu*, compilado no livro *Vontade de Potência*.

Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, suportávamos viver – e um outro mundo que somos nós mesmos: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmo!”. Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também – niilismo? – Eis a nossa interrogação.³⁰

Essa passagem evidencia que quando o homem passa a idealizar a vida, estabelece uma cisão entre ele e o mundo, constituindo, assim, uma forma de viver qualquer outra coisa que não seja a vida, mas que é colocada em seu lugar. Assim, toda forma que pretende caracterizar a vida será uma forma de descaracterizá-la. Para Araldi (2004), não se trata somente de uma cisão, trata-se de uma oposição entre o homem e o mundo, pois o problema consiste na aceitação do mundo e da vida como eles se apresentam e, neste caso, o homem se posta como oponente à vida e esta oposição é dada ou estabelecida por meio da interpretação moral da existência e do mundo.

A mais geral característica dos tempos modernos: o homem desmereceu, ante seus próprios olhos, infinitamente em dignidade. Foi durante muito tempo o centro e o herói trágico da existência, em geral: depois se esforçou ao menos em afirmar o seu parentesco com a porção decisiva da existência que possuía valor por si mesma a dignidade do homem, com a crença de que os valores morais são valores cardeais. Aquele que abandonou a Deus prende-se com redobrada severidade à crença moral.³¹

Também no primeiro livro dos fragmentos póstumos organizados em *Vontade de Potência*, a questão da moral, como pano de fundo para o surgimento do niilismo, pode ser

³⁰ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* § 346.

³¹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos - Vontade de Potência* – livro primeiro, I – Niilismo, 4 (94).

conferida quando Nietzsche a apresenta como condição psicológica em três instâncias. Em primeiro lugar, quando afirma que ocorre quando somos forçados a dar sentido a tudo o que acontece, mesmo que o sentido não se encontre nas coisas.³² Também, nas duas outras formas que estabelecem o niilismo como um estado psicológico, podemos afirmar que a interpretação moral está presente. Ora, se na primeira forma existe a pretensão de encontrar um vir-a-ser, fruto como já fora mencionado, de uma interpretação moral, e que desse processo nada se alcança, nada se atinge, redundando num desperdício de força, no niilismo, no segundo estado psicológico, o homem pretende uma totalidade coerente, passível de veneração e de ser desejada. Por essa idealização, o homem deve ligar-se a uma totalidade, em atitude de abandono do individual, mas logo se percebe que esse estado que também não passa de interpretação moral, não é atingido, pois não existe nenhuma unidade. A terceira forma do niilismo como estado psicológico, também nos remete à idéia da interpretação moral, apesar de não pretender impor ao mundo uma interpretação como fizera as duas anteriores. Nesta última forma, o que nos resta é que não mais podemos negar esse mundo, apesar de não mais suportá-lo.

O que aconteceu no fundo? O sentimento de ausência de valor foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “fim”, nem com o conceito “unidade”, nem com o conceito “verdade” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um verdadeiro mundo... Em suma: as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós – e agora o mundo parece sem valor.³³

O conceito nietzscheano de niilismo volta-se, entre outras coisas, para uma crítica aos valores que passaram a ser atribuídos à vida em detrimento da própria vida. O homem passou a ocupar-se muito mais dos sentidos que produzia para a vida do que para a forma como esta se apresentava, sendo que essa nova dinâmica vem a ser dirigida pela moral. Segundo a interpretação de Araldi (1998, p. 76), na obra tardia de Nietzsche, a moral é vista como a gênese do niilismo e é, por sua vez, definida assim: “chamo ‘moral’ um sistema de

³² NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* - Vontade de Potência – livro primeiro, I – Crítica do niilismo, 5 (94).

³³ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* - Vontade de Potência – livro primeiro, I – Crítica do niilismo, 5 (94-96).

juízos de valor que está em relação com as condições de existência de um ser”³⁴, termo que pode ser compreendido no pensamento nietzscheano como aquilo que a moral não banuiu, que se refere ao que é estranho e questionável no homem. A moral pode ser compreendida por meio de algumas referências históricas, dentre as quais se destaca, primeiramente, a insurgência do tipo de homem fraco e decadente, em contraposição aos valores aristocráticos. Neste cenário, o ódio ressentido pelos fracos se torna referência para a criação e estabelecimento de valores³⁵, é o que Nietzsche demonina a moral dos escravos, sendo esta uma característica vinculada por ele ao judaísmo, uma religião altamente moral e que, segundo o filósofo, estabelece o poder da vítima, cuja bondade e renúncia ultrapassam em grandeza a força dos poderosos. Como já vimos, a filosofia socrática e platônica é também outra importante referência para o surgimento do niilismo na Europa que se deu sob a forma de desvalorização dos valores e negação da vida. O virtuoso platônico seria aquele cuja razão se faz condição imprescindível, atribuindo aos impulsos vitais uma condição inferior e que deveria paulatinamente ser suprimida. Por último, é no cristianismo que a moral praticamente se impõe como um valor dominante, que pretende controlar, adestrar e moldar o homem, para uma vida em sociedade, para o alcance da felicidade em um outro mundo, um mundo supra-sensível, que fora idealizado como forma de negar a vida.

Uma outra importante característica presente no niilismo conceituado por Nietzsche, é segundo Araldi (2004, p.19), o caráter ambíguo e muitas vezes lacunar, que revela a complexidade da visão de mundo que o filósofo nos apresenta em sua obra, além de indicar que o seu estilo filosófico apresenta um domínio próprio, e apesar das influências, é marcado por um caráter pouco convencional que certamente lhe valeu muitas críticas da tradição filosófica.

O problema da ambigüidade que caracteriza o modo nietzscheano de trabalhar a questão do niilismo é segundo Karl Löwith (1991, p.10), uma característica que se confunde com o próprio pensador.

³⁴ NIETZSCHE, F. *A Vontade de Potência* trad. Bianquis, t.1, liv.2, § 136.

³⁵ Cf. em *Genealogia da Moral*. Na segunda dissertação Nietzsche apresenta uma descrição de como a crueldade se instala como mecanismo necessário para o desenvolvimento da memória, elemento imprescindível para que o homem assimilasse os valores contidos na moral metafísico-teológica, desenvolvendo assim uma forma de consciência, alvo de crítica do filósofo.

Ora, a filosofia de Nietzsche é tão ambígua quanto seu autor; é uma dupla profecia do niilismo e do eterno retorno do mesmo. Esta doutrina foi de certo modo seu destino, porque sua vontade de nada queria a si como uma 'vontade dupla', retornando ao ser da eternidade.³⁶

A ambigüidade, segundo Löwith, faz referência a uma relação que se estabelece entre uma *vontade de nada*, que se manifesta como sintoma da modernidade, em especial, no homem europeu ocidental, que pretende negar a vida e a si mesmo e um propósito que se refere ao *eterno retorno do mesmo*, por meio de um processo de restabelecimento de conexão do homem com a sua natureza. Assim, podemos compreender que há uma coerência naquilo que se apresenta como ambigüidade, em especial, na relação entre *niilismo* e *eterno retorno*, sendo o primeiro aquilo que se apresenta como via para os confins do nada e, o segundo como forma de conexão do homem com a sua natureza, que se realiza, justamente, em decorrência dessa liberdade para nada, que é compreendida como um processo de negação da vida, que apesar de ser amplamente criticado por Nietzsche, é também por ele considerado uma forma de vontade, mas uma vontade negativa. Nietzsche mergulhou até os confins do nada com o propósito de conhecer essa força decadente, se propondo esse percurso, sem se deixar por ele ser tomado. Em outras palavras, um duplo movimento da vontade, alcançar o sim para a vida, a partir da ultrapassagem das formas de negá-la, este segundo caso, o niilismo. O primeiro, é a condição de superação do niilismo e ocorreria a partir do pensamento do eterno retorno, que se firma como resposta à questão do niilismo e como forma de restabelecimento da cosmologia grega antiga. Para Löwith (1991), ultrapassar o não extremo, essa negação da vida, é condição imprescindível para atingir o sim incondicional do eterno retorno.

Ainda sobre a ambigüidade na filosofia de Nietzsche, torna-se possível constatar que entre o caráter negativo da vida, a partir do niilismo, e o caráter afirmativo a que pretende o projeto de ultrapassagem do niilismo, há uma relação entre extremos que, muito mais do que expressar ambigüidade ou oposição, revela-se uma relação necessária para o propósito de ultrapassagem da negatividade. Mas, essa conclusão não se deu desde o início na obra de Nietzsche, e ele próprio expressa essa constatação, que revela uma unidade em sua filosofia, mas não como algo acidental, nem como algo premeditado, enfim, algo que revelasse que a sua filosofia estaria diretamente relacionada com o seu modo de viver e

³⁶ LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. 1991, p. 10.

perceber o mundo, um intenso confronto de forças e contradições. Essa constatação, ou esta forma de perceber uma unidade como resultante de um processo muito mais que pensado, mas, sobretudo, vivido pelo filósofo, pode ser percebida em sua obra tardia.

Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui desde o fundo até aqui, niilista: a energia, a *nonchalance* com que eu, enquanto niilista, fui adiante, enganou-me acerca desse fato fundamental. Quando se vai ao encontro de um objetivo, parece impossível que a ‘ausência de objetivo em si’ seja o nosso princípio de crença.³⁷

1.1.1 A modernidade como tempo de decadência

A compreensão do niilismo na obra tardia de Nietzsche não se faz somente pela descrição de um conjunto de sintomas que configuram um estado de decadência, condição analisada pelo filósofo alemão como uma doença que afeta o homem moderno. Passa também por um entendimento do tempo em que essas manifestações doentias se apresentam e que assim, caracterizam a modernidade. Há um percurso que culmina na modernidade, por isso podemos compreendê-la como consequência de uma evolução que se constitui a partir dos movimentos empreendidos pela arte, pela política, pelas religiões, pela moral e, sobretudo, pela ciência, em especial sob as influências iluministas. Os primeiros movimentos que pretendiam descrever a modernidade como um marco na história da humanidade, o fazem a partir das observações sobre as mudanças no estilo de vida, nos costumes e nas novas formas de organização social surgidas na Europa do século XVII. Este movimento se alastra e se caracteriza atualmente como sendo um fenômeno mundial, apesar de ter sua origem identificada em terreno europeu. A modernidade traz em suas constantes mudanças, um caráter difuso que poderá ser conferido ao longo da obra de Nietzsche.

Se a modernidade é vista por uns como um movimento de emancipação, que de certa forma se posiciona de modo contrário à tradição, é, ao mesmo tempo, dependente e alimentada por esta mesma tradição que é negada. No que concerne ao niilismo, podemos entender que a modernidade, apesar de se instituir como um movimento contrário à tradição, também se prende a valores que caracterizam uma nova tradição. Certamente uma tradição menos duradoura e que carrega em si valores contrários à vida, mas ainda assim, um processo constante de substituição que se caracteriza como modo de vida. Em outras palavras, se antes

³⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* (XII, 9(123) – outono de 1887).

a vida era condicionada pela tradição dos valores, hoje, ou melhor, no niilismo na modernidade, a substituição constante dos valores é que tem se tornado uma tradição.

Para Bauman (2001), a modernidade não constitui a última etapa do processo de substituição e de mudanças, assumindo, portanto, formas cada vez menos sólidas ou inconsistentes, que trazem em si, uma predisposição à substituição constante, revelando, assim, uma nova característica que se destaca muito mais pelos fatos do que pelos valores. De modo que surge uma tradição que vai sendo instituída e internalizada pelo homem moderno, uma tradição cuja forma mais marcante é a de não se prender a nada, não importando mais qualquer valor.

Para Nietzsche, a modernidade é vista como o tempo em que o niilismo se manifesta na forma de questionamento sobre o sentido da existência e do mundo, sobretudo, vistos a partir de uma moral que impõe a todas as coisas um significado e que pretende se estabelecer como verdade. A sua forma de caracterizar a modernidade não é estática, pois apresenta características que vão se revelando ao longo de sua filosofia. Nas *Considerações extemporâneas* (1873-1874), Nietzsche entende a modernidade como um tempo em que ocorre a extirpação da cultura que é determinada pela velocidade com a qual a ciência se impõe ao homem. Talvez a principal crítica se refira à exacerbação das práticas científicas que predominam em detrimento das tradições culturais.

E como vê o filósofo a cultura em nosso tempo? Muito diferente, sem dúvida, daqueles professores de filosofia contentes com seu Estado. Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na crescente velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade. As águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e querem esquartejar-se. As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laissez faire*, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. Nunca o mundo foi mais mundo, nunca foi mais pobre em amor e bondade. As classes eruditas não são mais faróis ou asilos, em meio a toda essa inquietude da mundanização; elas mesmas se tornam dia a dia mais inquietas, mais desprovidas de pensamento e de amor. Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, inclusive a arte e a ciência de agora.³⁸

Nos *Fragmentos Póstumos* (XII, 9(168), 1887), a ênfase recai sobre uma outra característica que se apresenta como marca de um tempo, a modernidade. Neste caso, Nietzsche se refere ao enfraquecimento da força da vontade e o desenvolvimento das

³⁸ NIETZSCHE, F. *Considerações Extemporâneas*, III – Schopenhauer como Educador, § 4.

formações intermediárias que decorre do processo de ruptura com as tradições, este último já anunciado diversas vezes como uma das principais características do niilismo. Na filosofia de Nietzsche, a *vontade* é expressa como *vontade de potência*, conceito que se refere ao mesmo tempo, como vontade criadora e destruidora, um impulso de dominação que conduz todo ser a enriquecer-se por criações novas que destroem, ao mesmo tempo, outros seres e outros valores. Também, pode ser correlacionada com a idéia de individualismo, que segundo o filósofo, refere-se a uma variedade modesta e ainda inconsciente da vontade de potência, posta como uma vontade na qual o indivíduo se contenta em livrar-se da dominação da sociedade, através das instituições que dela fazem parte. Esta correlação seria, por assim dizer, muito mais uma variação da *vontade de potência* do que ela propriamente dita. Para Nietzsche, a *vontade de potência* se apresenta como uma forma afirmativa de querer sempre mais: “Este conceito vitorioso de ‘força’, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei ‘vontade de potência’, isto é, o apetite insaciável de manifestar a potência.”³⁹ O conceito encontra-se presente em diversos momentos na obra do filósofo, não podendo, portanto, estar limitado a uma citação isolada, nem tão pouco ser entendido como um conceito estanque. Deve ser caracterizado em consonância com outros conceitos e idéias. Nietzsche ressalta que para a compreensão da *vontade de potência* deve-se considerar que esta não se trata de algo criado, ou que surge em algum instante, ou que dependa de condições especiais para se apresentar. É uma condição inerente à vida e à própria realidade das coisas. A vida e o mundo são *vontade de potência*, pois querem expandir a todo instante, possuem um movimento próprio e autônomo, como se fosse uma lei original, sempre afirmativa⁴⁰, ao contrário dos mecanismos de contenção dos instintos vitais, que pretendem à dominação da vida através da educação do gesto e o desenvolvimento do espírito como virtude. Entendemos que o enfraquecimento da vontade é decorrente da interferência moral, que em diversas épocas se vincula a instituições específicas, como é o caso da Igreja e do Estado. Quando esta opera, o faz no sentido de lançar ao homem metas a serem alcançadas, como a inclinação diante do cientificismo e da instituição de novos modelos políticos, que preconizam a igualdade dos

³⁹ NIETZSCHE, F. *A Vontade de Potência* trad. Bianquis, t.1, liv.2, § 309.

⁴⁰ Cf. em *Assim falou Zaratustra*, Parte II, (“Da superação de si mesmo”) “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder”. Cf. também em *Além de Bem e de Mal*, § 259. “terá de ser vontade de poder encarnada, 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”.

direitos e que fazem surgir cada vez mais, um tipo fraco que ascende num projeto social. A modernidade, neste sentido, se apresenta como um tempo, cujos artigos de fé e outras formas de submissão ocorrem como condições necessárias para a existência. Diante da fraqueza da vontade, outros artigos tornam-se necessários para que o homem possa suportar a existência. Diante desse quadro, decorre uma dupla constatação, sendo que a primeira seria um esgotamento do espírito e um cansaço como sintoma que apresenta como consequência a decomposição paulatina da cultura. Complementando esse cenário, novos valores surgem em constante guerra entre si, mas geralmente apresentando uma característica comum, ou seja, carregam em si a condição de aliviar, de tranquilizar e, sobretudo, trazem uma promessa de cura e de progresso que passam a ser perseguidos como ideais. Esses novos valores apóiam-se em instituições que cada vez mais se solidificam e demarcam a modernidade como um tempo da decadência. Referimo-nos às religiões, à estética, à política que se volta para as grandes massas e em especial à moral que plasticamente compõe e transita por todas essas instâncias.

Nietzsche não poupa críticas ao homem europeu moderno. Ressalta que a condição doentia do homem, das idéias modernas é retratada como um estado de autodesprezo, que progride e se faz cada vez mais presente. “O homem das idéias modernas”, esse orgulhoso símio, está desmedidamente insatisfeito consigo: isto é um fato. Ele sofre, padece: mas, para sua vaidade, apenas “compadece.”⁴¹

Encontraremos também em *Crepúsculo dos ídolos (1889)*, uma síntese que evidencia algumas marcas da modernidade. A supressão ou pelo menos a domesticação dos instintos, para um processo de espiritualização do homem moderno, cujas paixões e a sexualidade devem ser no mínimo comedidas, evitando assim, a “estupidez” proveniente dessas forças instintivas. Para Nietzsche, no entanto, a estupidez encontra-se na domesticação dos instintos, na espiritualização das paixões e na luta contra os inteligentes em favor dos pobres de espírito. “Atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida.”⁴² Nietzsche combate a moral religiosa e também os filósofos, cujos

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Além de Bem e de Mal*. VII, § 222. Nesta citação uma distinção se faz necessária, pois há uma diferença entre o padecer que se refere a ser acometido ou sofrer alguma ação, enquanto o compadecimento se trata de ter compaixão e piedade diante de alguma situação. Esta segunda é apresentada por Nietzsche como a religião dos dias atuais, uma verdade que é pregada como tema a ser alcançado e por isso analisado como sendo uma ação de autodesprezo que o homem europeu passa a impor a si próprio.

⁴² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. V, § 1.

pensamentos e propósitos de educação e espiritualização das forças instintivas são, no fundo, um ato de desamor. Contrário a isto, ou seja, ressaltando um verdadeiro ato de amor, o filósofo afirma a importância e o valor de se ter inimigos e de percebê-los como uma força, dotados de um valor, mesmo que decadente, mas que nos possibilite reconhecê-los como algo a ser superado, como um antagonismo necessário. Refere-se a isto como um estado fecundo, uma condição para a vida e para a alma que não deve render-se ao descanso e a paz. “Nada se tornou mais estranho a nós do que aquele desiderato de antigamente, o da “paz do espírito”, o desiderato cristão; nada nos causa menos inveja do que a vaca moral e a gorda satisfação da boa consciência. Renunciamos à vida grande, ao renunciar à guerra...”.⁴³ Diante desse quadro, no qual Nietzsche, além de diagnosticar uma faceta decadente da modernidade e apontar um caminho para a superação do niilismo, ressalta em sua crítica, outra importante característica da modernidade, que é a desvalorização das instituições. Para ele, em um processo de democratização, as instituições perdem em poder e em autoridade, destacando também que jamais em outros tempos, os povos que tiveram algum valor, o tiveram sob o domínio de instituições liberais. É preciso ser forte para tornar-se forte.⁴⁴ Por essa idéia, o filósofo ressalta o valor decadente dos processos e das instituições democráticas que privilegiam o coletivo, a unificação das vontades e dos gestos, esta proposta tornando completamente inviável o aparecimento de homens fortes.

O diagnóstico nietzscheano sobre a modernidade considera períodos distintos que são bem delineados por Araldi (2004), que procura destacar as sensibilidades proeminentes em cada século. “No século XVII, predominava o aristocratismo, enquanto domínio da razão; no séc XVIII, haveria o domínio do sentimento, do romantismo, do altruísmo e do feminismo; e, por fim, no século XIX, a animalidade predominaria enquanto domínio dos apetites”.⁴⁵ Para Nietzsche, o século XIX merece uma análise especial, pois nele culmina a efetivação da assimilação dos valores preceituados nos séculos anteriores, que resultariam na impossibilidade de restabelecimento dos valores tradicionais. Por outro lado, há um questionamento se um estado de decadência, não seria profícuo, uma vez que suas características se constituem em solo fértil para a insurgência de um tipo superior. Estaria

⁴³ NIETZSCHE, F *Crepúsculo dos Ídolos*. V, § 3.

⁴⁴ NIETZSCHE, F *Crepúsculo dos Ídolos*. IX, § 38 - 39.

⁴⁵ Note-se por esta referência, assim como por tantas outras, que para Nietzsche, a animalidade estaria na castração dos instintos e no domínio dos apetites. Em contrapartida, para os moralistas, a animalidade estaria exatamente nas manifestações instintivas, que deveriam ser educadas.

criado um estado de tensão entre aqueles que querem negar a vida e outros (em menor número) que desejam a ultrapassagem desse estado de coisas, desse niilismo.

O problema do séc. XIX. [...] A diferença de seus ideais, sua contradição são condições a um objetivo superior, enquanto algo superior? – Poderia, pois, ser nesta medida a determinação prévia para a grandeza crescer em tensão impetuosa. A insatisfação, o niilismo poderia ser um bom sinal. (XII, 9 (186) – inverno de 1887).

As condições e circunstâncias que determinam o aparecimento do niilismo na Europa, apesar de todas as características até aqui apresentadas, podem ser sintetizadas por uma grande condição: o processo de desvalorização da vida, sob a influência de critérios morais da metafísica platônica e das religiões judaico-cristãs. Apesar dessas influências, os valores encontram-se em crise, a crise da modernidade, que é marcada por uma contradição, pois, ao mesmo tempo em que a modernidade se mostra como uma época de desagregação dos valores, dentre os quais o principal seria *a morte de Deus*, é compreendida também como a época da experimentação de novos valores que devem ser estabelecidos, principalmente, em decorrência do anúncio da morte de Deus. Neste cenário, o homem sai em busca de novas referências para instituir novos padrões e um outro meio capaz de promover a moralização do homem. Apesar de toda a crítica que Nietzsche propõe contra essas condições, ressaltando sempre a interferência da moralidade como pano de fundo para o niilismo, moralidade entendida como o instinto gregário no indivíduo, um processo de conformidade com ideal moral, o filósofo recusa e contesta a moral, mas não a exclui, pois considera necessária uma outra condição a ser alcançada pelo homem, que deve se desvencilhar dos embustes decorrentes dos processos ilusórios e ficcionais, assim como, os critérios racionais como forma de alcançar a verdade e a virtuosidade. Contrário ao que critica, Nietzsche se posiciona de modo a privilegiar o caráter vigoroso da educação: “Em circunstância de paz, o homem guerreiro se lança contra si mesmo”.⁴⁶ Por essa afirmação, é possível constatar que, para o filósofo alemão, o homem não deve se deixar levar por ilusões ou ficções que tenta fixar valores e representações desviantes. O combate a uma moral, à moral metafísica e à moral religiosa judaico-cristã principalmente, pode ser compreendido como um prelúdio para a superação da humanidade adquirida pelo homem. Sem nos atermos aqui aos propósitos de

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. IV, § 76.

uma grande política, e também da noção de saúde apresentada por Nietzsche, esses projetos seriam exemplos de uma moral pretendida para o surgimento de um homem superior. É sabido que, para Nietzsche, aquilo que se baseia nas idéias transcendentais da metafísica e da moral religiosa, refere-se à moral da decadência e da autoconservação, que é tido, popularmente, como moral em si, mas no fundo, não passa de perda do centro da gravidade⁴⁷, um desvio, um descaminho posto como caminho e que nele o homem vem trilhando e criando suas referências e suas pseudoverdades, as ilusões postas como realidade, as interpretações em detrimento das coisas, do mundo e da própria vida. Em sua filosofia, Nietzsche não desprende a mesma energia para enaltecer uma moral dos fortes, como o fez em sua crítica à moral dos fracos. Mas, é possível constatar que o filósofo propõe uma nova posição que se situa além do bem e do mal, que possui um caráter afirmativo e que pretende a um indivíduo soberano, autônomo e de caráter supramoral.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazon seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização.⁴⁸

Finalmente, segundo Nietzsche, a *morte de Deus* constitui-se no principal evento da modernidade. Segundo Araldi (2004), não se trata de um enunciado metafísico sobre a existência ou não de um ser superior, nem tão pouco se trata de uma expressão literária ou figura estética. Nietzsche anuncia a *morte de Deus* como um evento, mas não um evento fortuito ou inesperado. A sua interpretação caracteriza um fato desencadeado por um projeto longamente preparado, que tem por objetivo a moralização do mundo, por meio de valores criados pela metafísica e vinculados a critérios religiosos. Este fato resulta na desvalorização da interpretação moral, principalmente dos valores da tradição que se esvaem no vazio que se abre aos homens modernos, e estes, por mais que tentem conservar os valores, não

⁴⁷ Cf. em *Ecce Homo* (1888) a crítica proposta por Nietzsche à moral, em especial no capítulo “Aurora – Pensamentos sobre a moral como preconceito”. Neste capítulo, o filósofo afirma ser sua tarefa preparar o homem para uma importante tomada de consciência e para este propósito, é necessário revelar o que há por detrás das noções de eticidade, o que pretende as tradições metafísicas e religiosas? Questiona também se há diferença entre o sentimento de obediência às tradições e o sentimento de medo? Cf. também em *Aurora* (1880-1881) em especial no livro I.

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* (1887) II, § 2.

conseguem.

Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino”- por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*.⁴⁹

A morte de Deus, anunciada em *A Gaia Ciência* (§ 125) traz, além de um efeito catastrófico, uma posição na qual Nietzsche não se exime ou se vê imune a esse fato. Entendemos o caráter catastrófico sob dois olhares, sendo que o primeiro refere-se ao fim de uma crença, enquanto que o segundo se trata de um “assassinato”. Com relação ao primeiro, o fim da crença na existência de Deus, as conseqüências são anunciadas como uma ruptura que ocorre ao se constatar que um ser supremo de caráter divino não é mais plausível, nem tão pouco sustentável e isto se constitui num acontecimento marcante. Rompe-se com todas as formas de crenças, com todos os padrões e valores que guiavam e determinavam a postura do homem sobre o que este deveria seguir, o que deveria fazer e para onde deveria ir. Enfim, rompe-se também com tudo aquilo que produzia algum sentido à vida. Com relação ao segundo olhar, aquele que se refere ao “assassinato”, é importante ressaltar que não se trata de qualquer “assassinato”. Trata-se do “assassinato de Deus” e o seu assassino se vê agora a expensas de quem? Quem o julgará? Quem o consolará? Qual será o preço a ser pago por esse ato? Esse ato não seria demasiado grande? Todas essas questões são postas pela figura do *homem louco*⁵⁰ e, em seguida, Nietzsche propõe muito provavelmente em tom de sarcasmo, a possibilidade de, então, o homem assumir o lugar de Deus como a única forma de demonstrar dignidade diante da grandeza do ato proferido contra Ele. Para Heidegger (2007), “a sentença “Deus está morto”, não designa apenas a impotência do Deus cristão, mas a impotência de todo supra-sensível ao qual o homem deveria e gostaria de se submeter. Essa impotência, contudo, significa o colapso da ordem até aqui”.

Em conseqüência, “o colapso da ordem até aqui”, não pretende indicar a definição de um outro caminho, ou seja, com a impotência do *supra-sensível*, não se estabelece de imediato, a ascensão do *sensível* como uma via, como um novo critério de valor para que o homem se guie. Ao contrário, o dualismo antes presente entre um mundo supra-sensível e o

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* (1881 – 1882) § 346.

⁵⁰ TURCKE, C. *O louco: Nietzsche e a mania de razão*. Trad. Antônio C. P. de Lima. 1999. No prólogo deste livro, o autor refere-se ao anúncio da morte de Deus pelo louco, como uma autoconfissão feita por Nietzsche.

mundo sensível, deixa de existir. O que se constata, no entanto, é apenas que os valores supremos não se encontram no lugar que até então estavam postos, ou seja, numa transcendência. Também se constata que com a desvalorização dos valores não se tem mais uma meta a ser alcançada. Não se sabe mais por que, nem para quê. “A consequência niilista... [...] Vemos que não alcançamos a esfera em que pusemos nossos valores – com isso a outra esfera, em que vivemos, de nenhum modo ainda ganhou em valor: ao contrário, estamos cansados, porque perdemos o estímulo principal. “Foi em vão até agora!”⁵¹

A *morte de Deus* também remete o homem moderno a outra questão. Apesar da constatação desse acontecimento, como algo que marca definitivamente o modo de vida das pessoas, pois revela a moral como algo dotado no máximo de veracidade, mas ainda assim, distante do caráter de realidade, esse acontecimento não é capaz de provocar ou desencadear um efeito imediato sobre o homem moderno. O homem moderno não se sente confortável com o trono vazio, de fato, as proporções do acontecimento parecem muito grandiosas mesmo para as pretensões daqueles que querem ocupar o lugar que se encontra vazio. Nietzsche, em *Gaia Ciência* (§ 108), refere-se à morte de Buda para exemplificar o efeito tardio da morte de Deus. A morte de Deus não elimina a possibilidade de sombras de Deus, ou a lembrança deixada daquele que perece, e esta também deve ser superada. No caso da *morte de Deus*, apesar da constatação ou da consciência de que Deus e os valores a ele relacionados não mais designam a essência das coisas, o homem não perde, por assim dizer, o hábito de querer encontrar alguma outra coisa, alguma instituição, algum porto seguro para atracar com suas crenças. A necessidade dos valores transcendentais continua presente, pois apesar da constatação da *morte de Deus*, a moral não foi dissolvida, não foi extirpada, quando muito, foi dissolvida em seu caráter religioso ocidental. Com isso, podemos afirmar que o Deus morto revive por meio da moral revestida sob outras formas e outras roupagens como a política e a ciência que reproduzem um efeito não menos eficiente do que o efeito provocado pela imagem divina.⁵²

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* - Vontade de Potência – livro primeiro, I – O niilismo Europeu, 8

⁵² Por esta constatação concordamos com a interpretação apresentada por Araldi (2004), que considera a morte de Deus como o principal acontecimento da modernidade. Em decorrência deste fato, o homem age de modo a substituir o deus transcendente por outros valores como a razão, a história e o progresso que atuam no vazio deixado. Novos disfarces são agora utilizados para que o homem possa suportar a vida. Cf. também Machado (2002, p.09) que enfatiza uma vertente da reflexão de Nietzsche sobre o profundo parentesco entre a ciência e a moral. Sobre esta questão Machado afirma que Nietzsche suspeita da independência da ciência com relação à moral: “A ciência não está isenta de juízos de valor; mais ainda: é a moral que dá valor à

Há uma dupla constatação que, além de apontar para a inexistência de contraposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente, revela, sobretudo, o caráter insustentável da idéia de um mundo verdadeiro que é posto com base em critérios metafísicos. Na verdade, o que se cumpriu até então, como sendo mundo verdadeiro, não passa de idealização. A constatação da *morte de Deus*, como o evento mais importante da modernidade e, conseqüentemente, o auge do niilismo europeu, requer que pensemos em um percurso histórico que vai desde a criação do Deus cristão até a sua morte. Dentre as implicações da idealização do Deus cristão, a principal seria aquela que constitui um ato capaz de fazer com que o homem consiga suportar a vida, que também sofre alterações em sua caracterização, uma vez que assume valores e adjetivos dos quais nada se consuma enquanto verdade, pois tudo é posto como alegoria. Logo, é possível constatar que o que sustenta a idéia de um Deus supremo é o sentido moral a ele associado, que por sua vez, faz valer o sentido de uma lei eterna, compatível com a idéia de existência de um Deus também eterno. Se por um lado, a morte de Deus representa um vazio, uma falta de referência ou ainda, um intenso sentimento de desamparo, pois o homem não possui mais um marco para se guiar, é este evento por outro lado, um momento de libertação pelo qual o homem finalmente se vê livre da vigilância e do julgo implacável do Deus Criador, para quem o homem sempre se curvou em demonstração de veneração e esperança em um reino prometido, bastando se mostrar cumpridor de todos os preceitos morais colocados. Este Deus praticamente funcionava como um espelho que revelava ao homem todos os seus passos e também o fazia sentir constantemente vigiado.

Com a morte de Deus, finalmente o homem se sente liberto dessas amarras, sente-se senhor de si e não é mais preciso se submeter a nenhuma legislação externa. Mas, como já havíamos mencionado, a morte do Deus cristão ainda preserva sobre o homem a sombra do morto que paira sobre sua cabeça. Esse instante é, segundo Casanova (2003, p.196), um momento de libertação do homem moderno, mas que ainda não se vê assim, pois paira sobre ele a sombra do Deus morto e quando muito, se sente um escravo liberto. Nas palavras de Nietzsche:

ciência”. Em outro trecho do mesmo livro, Machado (2002, p.77) ao referir-se a um fragmento póstumo da primavera de 1888, 14 [226] “Que a ciência seja possível, no sentido em que ela é praticada hoje, isto prova que todos os instintos elementares, instintos de legítima defesa e de proteção não funcionam mais”, afirma que a ciência nem é oposição e nem superação da moral, é, portanto, a última etapa de aperfeiçoamento da moral. Cf. Também em *Genealogia da Moral* (1887) III § 23: “a ciência hoje não tem absolutamente nenhuma fé em si, e tampouco um ideal acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, sofrer, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes a sua forma mais recente e mais nobre”.

Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes, quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És tal que tinhas direito a escapar de um jugo? Há os que, ao deitarem fora sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor. Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente deve teu olho informar-me: livre para quê? Podes dar a ti mesmo o teu mal e o teu bem e suspender tua vontade por cima de ti como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador da tua lei?⁵³

Essa citação demonstra claramente que o advento da morte de Deus não é suficiente para a superação do estado de decadência do homem moderno. Abre-se um novo cenário onde há a passagem do niilismo reativo para o niilismo passivo, uma nova perspectiva se apresenta, mas ainda assim, não foi suficiente para o homem guiar-se através de si, criar suas próprias leis. Deleuze, em seu *Nietzsche e a Filosofia (1976)*, destaca quatro sentidos para a morte de Deus e pretende, com isso, demonstrar que este acontecimento é consequência de uma caracterização proposta primeiramente pelo judaísmo e posteriormente pelo cristianismo. No primeiro sentido, prevalece como em todos os outros que se seguem um caráter de conveniência ao estabelecer uma trama como novos critérios para determinar uma nova imagem de Deus. Segundo Deleuze, a morte de Deus se dá, aqui, pela morte do filho, ou seja, o Deus pai condena o seu filho à morte, com o propósito de fazê-lo independente dele e do próprio povo judeu. Mas, qual seria a intenção dessa proposição? Ao condenar o seu próprio filho à morte, um filho cuja característica principal seria o amor ao próximo, este amante do próximo morreria em consequência do ódio do homem e, conseqüentemente, todo este amor o faria uma figura, cuja amplitude ultrapassaria o povo judeu, enfim, um Deus não mais regionalizado, um Deus cosmopolita cuja pátria seria o mundo. Em decorrência deste plano, o Deus cristão morto na cruz não é mais visto como judeu e sim, como Deus universal. O judaísmo traz à tona algumas características, ou seja, o ressentimento e o ódio à vida. Considera-se bom porque os outros são maus, colocar Jesus para morrer prepara a universalização ou cosmopolitismo cristão. O amor derivado do ódio ao outro deve ser escondido, camuflado – um Deus de amor que sofre do ódio é algo melhor.

Segundo Deleuze, criou-se um Deus vinculado ao ideal de vida cristão, ou seja, foi preciso criar um Deus de bondade e de amor que apontasse para o novo caminho a ser seguido. Contudo, essa seria uma reação de ódio à vida, uma vez que uma idealização contraria a originalidade da própria vida. Este Deus que deve se tornar eterno e universal na imagem do filho morto, morto por amor, é o Deus da compaixão, é o Deus a ser seguido por

⁵³ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*, I “Do caminho do criador”.

todos. Mas, o principal nessa trama está no entendimento do comportamento que se expressa. Esta bondade e esta compaixão são na verdade reativas, uma manifestação de ódio pela vida. Muitas barbáries se seguem ao estabelecimento do bem, como expressa Nietzsche na segunda parte de Assim Falou Zaratustra, ao se referir aos compassivos:

–“Ai, onde no mundo aconteceram maiores
disparates do que entre os compassivos?
E o que no mundo provocou mais
sofrimento do que os disparates dos
compassivos?
Ai de todos os amantes, que ainda não têm
uma altura que esteja acima de sua
compaixão!
Assim me falou um dia o diabo: ‘Também
Deus tem seu inferno: é seu amor pelo
Homem’.
E mais recentemente eu o ouvi dizer esta
palavra: ‘Deus está morto; de sua
compaixão pelo homem Deus morreu’.⁵⁴

O segundo sentido da morte de Deus é consequência do primeiro. Para Deleuze: “O Pai morre, o Filho refaz para nós um Deus”.⁵⁵ Na morte do filho na cruz, morre o pai, morre o antigo Deus e renasce um novo Deus, que paradoxalmente cria um pai à sua imagem e semelhança. Mas, ao morrer, esse filho apresenta uma condicional ao seu povo e por sua morte é preciso que todos acreditem nele, em suas promessas de redenção que virão se amarmos a ele e evitarmos o ódio. Para Nietzsche, trata-se de um projeto que nos faz mais reativos. Em outras palavras, para um novo Deus, dotado de critérios como a bondade e a compaixão, nada mais justo e coerente do que também dotá-lo de um pai repleto de atributos presentes no filho. O grande triunfo deste filho é a postura de compaixão.

Outra característica refere-se a uma capacidade de fazer acordo, na qual uma vez que os fiéis lhe demonstrarem fé terão como recompensa um reino “melhor e mais justo”. Esta característica o faz diferir logo de partida do pai amedrontador e capaz de punir. Incutir a fé como forma de consciência é fazer crer aos homens que a consciência se forma através de um mecanismo de crença, de cegueira e não de crítica. Torna-se uma instância pertencente a um campo muito maior do que o da memória, traz em si um sentido de fixação que se processa através da memória como mecanismo capaz de fazer com que o sujeito se proteja da ameaça.

⁵⁴ NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra* Um livro para todos e ninguém, 4a parte. In: *Obras incompletas*, cit., p. 239

⁵⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. V, 3-Deus está morto (p. 128).

Um pedido de fé, através de um Deus de bondade, com feições dóceis é, sobretudo, um pedido de obediência, de servidão, de adestramento e de conciliação com um espectro que promete a salvação eterna – promessa de um mundo, de uma vida em outro nível, de uma vida em outra vida. Não mais se trata de um Deus com caráter punitivo, mas o que aconteceria aos descrentes na benevolência, na piedade e na promessa de um reino superior? Ao pedir ao homem que creia, simplesmente creia, qual reino restaria aos descrentes? O que restasse não se constituiria assim também numa forma de punição, por meio do abandono, da diferenciação e do pertencimento a uma outra instância, possivelmente de características negativas ou inferiores? Eis uma característica do Cristianismo, a má consciência, que prepara um amor pela vida reativa aparentemente sem ódio, um Deus que já não é punitivo, mas pede confiança na figura do filho Jesus. Mas o ódio é à vida.

No terceiro sentido da morte de Deus, Deleuze refere-se a uma apropriação deste evento por São Paulo, que se faz encarregado do surgimento do cristianismo; mas não o poupa da responsabilidade por uma falsificação, pois pregava a morte de Cristo como sendo um acontecimento para espiar os pecados do homem. Se o Deus Pai entrega o seu próprio filho para redimir os nossos pecados o povo então se torna eternamente devedor. “Deus põe seu filho na cruz por amor; responderemos a esse amor à medida que nos sentirmos culpados, culpados dessa morte, e à medida que a repararmos acusando-nos, pagando os juros da dívida”.⁵⁶ Haveria prova de amor maior? Morrer por nossos pecados é o que foi pregado por São Paulo, e, assim, só resta praticamente a vida reativa, o amor de Deus é respondido com uma culpa infinita ou dívida impagável. Há uma fusão entre a unidade do amor e da vida reativa, caminha-se para mais perto do niilismo reativo, o ódio não é aos outros ou mesmo à vida em geral, mas é culpa agora.

Para a humanidade, ou melhor, para o grande rebanho que a cada nova etapa se multiplica, fruto da própria intenção universalista que se deu, como seria possível pagar a Deus pela morte do próprio filho, crucificado por nós? Eis aí uma grande jogada, e provavelmente, um ponto que destaca aquilo que Deleuze interpretou como a falsificação de São Paulo. Uma vez impossível pagar pela vida do filho de Deus, cujo sangue foi derramado

⁵⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. V, 3-Deus está morto (p. 128). Muito provavelmente, apesar de não se encontrar explicitado no livro de Deleuze aqui citado, este terceiro sentido da morte de Deus tem relação muito próxima com o aforismo 108 de *Gaia Ciência* que em linhas gerais diz respeito à sombra do Deus morto que ainda paira sobre o homem fazendo-o vivo e influente.

por amor ao homem, que se pague por meio do sentimento. Pelo sentimento de culpa e de auto-acusação. Sentimentos estes, a serem desenvolvidos como marcas morais, como traços de uma consciência pretendida, uma consciência para um fim, para uma moral cristã. A outra parte da falsificação apontada refere-se à ressurreição do Filho morto na cruz e encontraríamos neste ponto, a principal e mais contundente crítica a São Paulo, uma vez que este não teria como usufruir do Cristo vivo, por isso a sua morte e a ressurreição se constituem em fatos essenciais para o projeto do cristianismo, como um projeto de consciência reativa.

O quarto sentido da morte de Deus é um acontecimento que retira o foco de Deus e o coloca sobre o homem reativo. Refere-se ao homem europeu como um acontecimento moderno do século XIX. Como afirma Deleuze, o cristianismo nos ensina que fomos nós que condenamos Deus à morte, uma forma de fazer com que a vida reativa assuma definitivamente o lugar da vontade divina, o homem reativo no lugar de Deus, o endeusamento, ou a divinização do homem, mas do homem reativo. Deus é sufocado pela vida reativa que domina tudo, desde que a vontade de nada manifesta na veneração pelos valores superiores se perde.

Os quatro sentidos apresentados para a morte de Deus, abrem caminho para uma outra mudança também importante, trata-se da passagem do niilismo reativo para o niilismo passivo, que segundo Deleuze se faz o momento de consciência budista. “Jesus dava uma lição ao homem reativo: ensinava-o a morrer. Era o mais doce dos decadentes, o mais interessante. Cristo não era nem judeu nem cristão, mas budista; mais próximo do Dalai-Lama do que do Papa”.⁵⁷ Um não ao homem reativo e um sim a ascensão do homem passivo, que aprendera a aceitar a morte serenamente, uma morte, enfim, dotada de passividade, de nobreza, um niilismo passivo também dotado de nobreza, uma atitude na qual reação e a negatividade já não cabem mais. O budismo avançará por toda a Europa, mas à custa de guerras e de muito ódio para se chegar a este ponto. O cristianismo, por sua vez, deverá passar por todos os estágios do niilismo para que possa um dia alcançar o estágio do budismo.

⁵⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. V, 3-Deus está morto (p. 130)

1.2 O niilismo negativo

Para Nietzsche, está em Sócrates o início do niilismo, pois a vontade de vida começa a ser amordaçada. Primeiramente, lembremos que Nietzsche coloca em dúvida se Sócrates de fato era grego, para tal, valendo-se da sua feiúra, que é considerada uma “expressão de desenvolvimento cruzado”. Lança mão de um suposto acontecimento no qual a fisionomia de Sócrates é analisada por um terceiro: “Ao passar por Atenas, um estrangeiro que entendia de rostos disse a Sócrates, na cara deste, que ele era um *monstrum* – que abrigava todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates respondeu apenas: “O senhor me conhece!”⁵⁸ Prossegue em sua suspeita sobre o filósofo grego ao ressaltar outras marcas particulares como suas alucinações auditivas interpretadas como “demônio de Sócrates”. Da suspeição dos traços físicos, Nietzsche aponta para a influência que Sócrates exerce sobre o gosto grego que se altera em favor da dialética, que possibilita à plebe uma ascensão em detrimento da nobreza que a rejeitava, pois era vista como má maneira. Para Nietzsche, a dialética é escolhida quando não se tem outro recurso e esta, além de não convencer muito, suscita desconfiança. Mas além da hipótese de não se ter mais recursos, Sócrates foi hábil ao perceber o “perigo” que pairava sobre os atenienses, diante da anarquia em que se encontravam os impulsos. A habilidade de Sócrates foi, segundo Nietzsche, de fazer da razão um tirano em terreno no qual qualquer outra coisa poderia se tornar tirano, mediante o caos que pairava sobre os atenienses. A tirania percebida por Nietzsche foi para todo o povo grego uma espécie de salvação. “Indiquei como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador”.⁵⁹ A razão, como pano de fundo para um novo moralismo faz com que uma leva de filósofos gregos, especialmente a partir de Platão, passe a eleger e a defender a razão como meio para a salvação. Para Nietzsche, apenas mais uma expressão de decadência. “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décandence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto”.⁶⁰

A vida é seqüestrada e o seu resgate parece ainda muito distante. Este seqüestro é operado pela razão que se torna uma via para o virtuosismo, para que a transcendência se torne um objetivo a ser alcançado, e assim torne o homem capaz de iluminar as contradições

⁵⁸ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos* – O problema de Sócrates § 3.

⁵⁹ *Ibidem*, § 10.

⁶⁰ *Ibidem*, § 11.

advindas dos sentidos, da vontade instintiva da vida, iluminando o caminho através da razão de modo que todos possam ver a necessidade de estabelecer juízos de valor, de modo que enquadre a existência em parâmetros racionais de avaliação. Que o homem seja capaz de criar critérios capazes de orientar os instintos e a vontade da vida para uma finalidade específica, alcançável somente pela via da razão. Para Sócrates, tanto a virtude como a felicidade somente pode ser alcançada pelo homem na medida em que este domina os seus instintos. Para Nietzsche, um exemplo claro de decadência.

Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidez. É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado*. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão. – Da parte de um filósofo, ver no *valor* da vida um problema permanece, dessa forma, até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação diante de sua sabedoria, uma falta de sabedoria. – Como? E todos esses grandes sábios – não seriam apenas *décadents*, não teriam sequer sido sábios?⁶¹

Essa tentativa de afirmação da vida, por meio da razão, se torna uma mordada, contrária a uma vontade afirmativa onde a vida se expressava por manifestações de agressividade, de violência e de força, não carecendo de nada, nem sequer de representações, de nomeações, de suportes ou pressupostos que a definissem. Expressava-se através do trágico, do insuportável, de todos os acontecimentos da própria vida. O homem grego encontrava uma forma desta expressão por meio da tragédia e esta também era fonte para a perpetuação de uma mitologia que não pretendia outra coisa senão representar a vida como ela se manifestava. Segundo Machado (1978, p.18), os deuses olímpicos não foram criados para escapar do mundo, não pretendendo um além-mundo, e nem sequer pretendiam um ideal religioso. Os deuses gregos retratavam a condição humana através da tragédia, não optando por uma vida mais suave ou por um caráter romântico. A mitologia grega expressa uma religião da vida em seu caráter imanente, pretendendo fazer prevalecer o entendimento da vida como algo que permanece em constante movimento, sem um *telos* (fim) que seja exterior à própria vida. Esta visão relaciona-se integralmente com o que se manifestava e não num sentido do porvir, num sentido de falta, uma vez que a pretensão da moral cristã se volta para o não acontecido, para o que está distante e que marca uma falta no homem, já que esta

⁶¹ Ibidem, § 2.

condição transcendente só se faz alcançável através de cânones morais a serem realizados durante uma “existência” inteira. Neste sentido, para alcançar este porvir, é necessário reconhecer-se enquanto faltante que precisa tornar-se virtuoso, e isto seria condição *sine qua non* para uma transcendência.

Nesta etapa do niilismo, que tem em Sócrates o seu mentor, a felicidade só se faz possível através da razão, que também se torna referência para iluminar o caminho do homem no mundo. Apresenta-se além de exigência necessária para o caminho da virtude, um caráter pedagógico e ortopédico que tem como objeto de intervenção os impulsos. Uma educação dos sentidos, de modo que se evitem os “enganos e os apetites”. “[...] o niilismo é a subordinação dos instintos fundamentais à consciência, à razão”.⁶² Este estado de submissão do homem aos critérios da razão tem como consequência a produção de verdades e convicções que se vinculam aos critérios morais, produzindo desta forma códigos morais com valor de verdade. Por esta lógica, praticamente nada escapa à moral. Se ainda a individualidade não foi suprimida, a sua condenação já foi anunciada uma vez que, com a assunção dos critérios morais e racionais, busca-se num sentido geral a padronização do comportamento, e paira sobre a terra uma manada de homens dóceis, um rebanho bem adestrado que atende aos fins utilitários. A racionalidade provoca no homem uma humanização e isto é internalizado como um status, como uma forma de supressão da natureza instintiva e assunção de uma “natureza humana”.⁶³ O homem passa a ser capaz de produzir na vida algo que do ponto de vista de um pensamento metafísico é mais importante do que a própria vida. Falamos das representações, dos significados, dos conceitos, dos juízos de valores que esse homem impõe à vida. É interessante atentar que a formação científica, assim como a religiosa, vista por um olhar cristão, somente reconhece como sábio o homem cujo juízo sobre a vida tem um valor de nada. Para Nietzsche, Sócrates é referência para este modelo de sabedoria, que não passa de um mal entendido, por tratar-se de um erro quando o filósofo grego apresenta a racionalidade como saída.

É um auto-engano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela. O sair está fora de sua força: mesmo aquilo que escolhe como remédio, como salvação, é apenas, outra vez, uma expressão de *décadence* – eles alteram sua expressão, não a eliminam propriamente. Sócrates foi um mal

⁶² MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro: Ed. Graal Ltda, 2002.

⁶³ Utilizo aspas para demarcar a natureza humana como um exemplo de contra-natureza, uma vez que assim o homem passa a recalcar os traços de sua individualidade relativos aos impulsos e forças instintivas.

entendido; a inteira moral-da-melhoria, também a cristã, foi um mal-entendido...⁶⁴

O advento do cristianismo, posterior ao socratismo e também ao platonismo, se apresenta como um novo terreno para o niilismo. Como um *hilo* que sustenta o homem à sua força vital, ao seu organismo como a própria expressão da vida, esta ligação é rompida e a conexão passa a ser feita através de um canal espiritual, respaldado em convenções religiosas que pretendem atingir uma coletividade expressiva, podendo assim, preparar o rebanho para uma recompensa futura e distante. A vida é valorizada numa perspectiva após a morte, e a promessa de um reino superior faz com que o homem se aquiete. O surgimento desta nova conexão espiritualista não elimina a condição anterior, ou seja, a força dos impulsos vitais, mas a recoloca no cenário por intermédio de um critério racionalista. Este critério é também alvo de crítica em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Boa parte do que Nietzsche retrata neste período (1873), refere-se a uma crítica do conceito, ao uso da palavra que se estabelece como signo para a vida, através de um cientificismo que tudo quer determinar como verdade. Enquanto discípulo de Sócrates, Platão também é alvo da análise nietzscheana que considera o platonismo, assim como a moral cristã produtoras deste estado, pois apresentam como objetivo separar, qualificar e conseqüentemente hierarquizar a vida através da moral. Mas, que sistema não produz uma hierarquia ao introduzir uma metodologia valorativa?

Em Platão, como num homem de sensibilidade e imaginação exacerbadas, a fascinação do conceito se fez tão grande que involuntariamente venerou e divinizou o conceito como uma forma ideal. Embriagado de dialética, como a consciência de exercer com ela um domínio sobre si, como instrumento de uma vontade de poder.⁶⁵

Para Nietzsche, a questão não se referia à produção ou não de uma hierarquia, uma vez que o próprio autor estabelece uma escala de valor entre os tipos *senhor* e *escravo*. A questão é que a moral cristã institui um valor para o tipo de homem que deprecia a vida, que nega os valores da vida. Este cria uma ficção como meio para alcançar uma “forma de felicidade” em um outro reino prometido, e que será alcançado somente por aqueles que se submeterem ao julgo dos preceitos de uma moral cristã que pretende o extermínio do tipo *senhor*, destituindo os valores expressos pela própria vida, através do corpo e das manifestações instintivas da natureza. Estes valores não mais interessam ao homem, que

⁶⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*. II, § 11

⁶⁵ NIETZSCHE. *De los Fragmentos Póstumos – Nihilismo y Futuro*, II, § 104.

passa a viver de forma ilusória, onde negar a vida se torna uma forma de representá-la e conseqüentemente, de atribuir a ela um valor negativo. Numa mesma perspectiva, e com o propósito de complementação de um plano de adestramento do homem, um outro valor, desta vez, positivo, é atribuído a uma ilusão que julga encontrar na transcendência a recompensa a ser alcançada pelos esforços e abnegações aqui vividos. Assim, os valores propostos como positivos ou verdadeiros apresentam um valor de nada, e todas as coisas que de certa forma passam pela avaliação da moral adquirem um valor de representação, o que, para Nietzsche, trata-se de uma desvalorização da vida.

Tudo o que tem algum valor no mundo atual não o tem em si, não o tem por sua natureza – a natureza é sempre sem valor – mas um dia ganhou valor, como um dom, e nós somos os doadores. Fomos nós que criamos o mundo que diz respeito ao homem.⁶⁶

Nietzsche, ao apresentar uma postura contrária à moral e aos valores transcendentais, segue ao longo de seu percurso filosófico, não poupando a moral de sua ferocidade. “Meu maior princípio: não há fenômenos morais, somente uma interpretação moral destes fenômenos. Esta interpretação mesma é de origem extramoral”.⁶⁷ Esta constatação, no entanto, não é tão simples como parece, pois identificar um novo critério de verdade para a vida e reconhecê-lo em seguida como falso, por apresentar um caráter ficcional e contaminado pela moral cristã, não é suficiente para compreender o que possa ser a vida. Nietzsche, influenciado por Schopenhauer, segue desenvolvendo sua filosofia que afirma as formas instintivas, contrárias a toda pretensão de controle crivado de razão. Um *pathos* afirmativo que se faz possível quando o homem se propõe a libertar-se da vontade de verdade, uma auto-superação.

Incrédulos e ateus, evidentemente! Mas, sem essa amargura e paixão dos desarraigados que convertem a incredulidade em uma crença, um fim, um martírio muitas vezes: tornamo-nos duros e frios ao compreender que o mundo não contém nada de divino e inclusive nada segundo um critério racional, misericordioso, humano. Sabemos que o mundo onde vivemos é, imoral, não-divino, inumano. Temos interpretado durante demasiado tempo o sentido de nossa veneração. O mundo não responde ao valor que cremos e a última e consoladora teia de aranha que Schopenhauer teceu como rota para nós, o sentido da história inteira é precisamente que, descubra sua falta de sentido e se farte de si mesmo. Este estar cansado da existência, esta vontade de não querer mais, a destruição da própria vontade, do próprio interesse, do sujeito (como expressão dessa vontade invertida), isto e nenhuma outra coisa é o que Schopenhauer queria ver honrado com os mais

⁶⁶ NIETZSCHE. *Gaia Ciência*. In: Obras incompletas, IV, § 301.

⁶⁷ NIETZSCHE. *De los Fragmentos Póstumos – Nihilismo y Futuro*, II, § 165.

altos louvores.⁶⁸

Este arcabouço que, segundo Nietzsche, constitui uma visão metafísica do mundo, a partir da filosofia socrática e platônica, deve ser desmascarado, pois não considera a vida, mas somente uma possibilidade que se sustenta na ficção de haver uma transcendência. O niilista negativo é aquele que julga o mundo como algo que não deveria existir da forma como se apresenta e que, por outro lado, o mundo tal como deveria ser, não existe. Assim, passamos a entender o niilismo como algo que se situa no campo da interpretação, como um fenômeno apenas superficial.⁶⁹ Situar o mundo em um outro campo pode também ser interpretado como outra variante de um sistema de valorização da vida através de critérios metafísicos pronunciados, por exemplo, em *O Anticristo*. “Se se põe o centro da gravidade, não na vida, mas no além – no nada, tirou-se da vida toda gravidade”⁷⁰. Este deslocamento se dá no campo da interpretação e pronuncia uma depreciação metafísica da vida. Ora, se são impostos valores superiores à vida, esta passa a ter algo que não condiz consigo, passando então a constituir um valor de nada. Perguntemos então: o que se vive no niilismo, se o mundo da forma como é descrito condiz apenas com uma representação, com uma ficção? Este questionamento poderia ser proposto como prolongamento de um outro questionamento apresentado anteriormente, ou seja, o que quer aquele que quer? Ou ainda: o que se vive se não vivemos aquilo que somos? Para Nietzsche, no entanto, a questão do niilismo não se limita ao caráter de representação que se dá à vida através dos valores transcendentais a ela associados, uma vez que também esses valores se depreciam justamente por não dizerem nada relativo à vida. Isto se dá através da racionalidade e mais especificamente, através da crença na linguagem. O homem passa então a acreditar que a linguagem é aquela que nomeia, determina, diz sobre, institui, convencionam e promove a interpretação, uma vez que esta, mesmo quando se dá em pensamento, é formulada através da linguagem. Enfim, o homem crê que a linguagem assume ficcionalmente o lugar da vida.

Perceber que apesar da linguagem assim se apresentar, ou seja, como algo de que

⁶⁸ NIETZSCHE. *De los Fragmentos Póstumos – Nihilismo y Futuro*, II, § 197.

⁶⁹ KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979, IV, p. 80. Pode parecer um tanto contraditório o pensamento aqui apresentado, quando comparado à idéia de *ato* apresentada por VATTIMO (p.14 deste trabalho), mas concordamos haver sintonia entre as idéias por entender que mesmo se tratando de algo que se situa no campo da interpretação, esta se dá como um ato, que provoca uma mudança de atitude diante da vida.

⁷⁰ NIETZSCHE. *O Anticristo*. In: *Obras incompletas* § 43.

definitivamente não mais escapamos, apesar de todo o domínio que exerce sobre o homem, não tem a capacidade de dizer nada que não seja relativo e externo ao ser, fazendo-o de algum modo *ser*.⁷¹ Portanto, a idéia de superação deste estado de representação torna-se um problema, pois como superar algo se a sua própria superação pode se constituir em mais uma forma de representação? Aqui, recorremos mais uma vez a D'Agostini, em “*Lógica do niilismo*” (2002):

...O ser como linguagem é “irredutível”, porque também “o nada”, ou seja, também a negação do ser, de algum modo *é*; mas do mesmo modo a irredutibilidade da representação se deve à circunstância que, enquanto representado, também o além da representação ainda está na representação (coisa em si); e por outra parte toda negação da história ocorre na história, é um evento histórico, e toda negação do pensamento está no pensamento, etc.⁷²

Observemos os valores impostos como verdade, são passíveis de destruição, pois em nada correspondem às coisas que representam. São instituídos com a função de determinar uma verdade, mas uma verdade que não se realiza, uma vez que não passa de interpretação e não contém absolutamente nenhuma realidade. Um valor que se estabelece com a pretensão de verdade é dotado de um poder, de uma força. Uma vontade de criar uma ilusão em substituição à realidade. Este é o poder que há na moral de forma geral, não somente na moral religiosa, mas um poder que se esvai à interpretação do filósofo da suspeita que afirma: “Que absolutamente não existe verdade; que não há modalidade absoluta das coisas, nem “coisa em si””.⁷³

Não basta ao homem negar a vida, é preciso também impor novos valores, e neste sentido, todos aqueles valores diagnosticados por Nietzsche como sendo relativos a um valor de nada, tornam-se maiores e toda esta trama resulta em conseqüências funestas contra a vida. A questão da instituição e valorização dos valores provenientes da metafísica não se faz o

⁷¹ D' AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo – Dialética, diferença, recursividade*. 2002, p. 27.

⁷² *Ibidem*, p. 27. (Apesar de contextualizar mais adiante nesta dissertação algumas proposições que nos remetem à possibilidade de superação do niilismo, ou até mesmo ter o niilismo ativo como forma de sobrepor este estado de decadência do niilismo, especialmente em suas formas passiva e reativa, consideramos oportuno apresentar um trecho que argumente sobre uma lógica do niilismo que se apresenta por este viés como um estado praticamente insuperável, ou para utilizar uma terminologia do autor da citação, um estado irredutível, que opera através da linguagem, esta como signo para todas as coisas).

⁷³ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos - Vontade de Potência*, Livro primeiro – O niilismo Europeu - O niilismo § 2. Nesta citação, o sentido de *coisa em si* é metafísico (Ding an Sich), especialmente kantiano, que se refere a uma realidade que não podemos atingir, pois nosso conhecimento está condicionado por estruturas formais inerentes à natureza de nosso aparelho de cognição. Por isso não podemos ter acesso às coisas tais como são em si mesmas, mas apenas àquilo que, a partir delas, aparece para nós (fenômeno), dadas as condições de nossa sensibilidade e de nosso entendimento. Cf. (Giacioia Junior. Publifolha, 2006.)

principal no método genealógico de Nietzsche, o que importa é o que querem aqueles que defendem esses valores e em quais circunstâncias esses são estabelecidos. Deleuze (1976) afirma que um valor tem sempre uma genealogia e esta se refere aos tipos de vida que querem se impor e fazer com que os seus adeptos pensem, acreditem e sintam de acordo com o valor dado ou imposto. Neste sentido, o pensador francês, questiona sobre o que quer aquele que pretende a um valor? “O que quer aquele que diz isso, que pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de mostrar que não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo se não tivesse tal vontade, tais forças, tal maneira de ser. O que fala aquele que ama ou que cria”? ⁷⁴A pergunta que se faz (“o que quer”?) refere-se, segundo Deleuze, a um método constante e sistemático na obra de Nietzsche, pois considera que ao se referir a um conceito como uma vontade de poder, a consequência vem em forma de sintoma sem o qual o conceito e nem a ação seriam possíveis. Portanto, perguntar sobre *o que quer* não se refere ao objeto como um fim. Não se trata de alcançar um fim, mas de afirmar uma força, mesmo quando se nega. “O que uma vontade quer é sempre sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar o que difere [...] [...] O que uma vontade quer é sempre sua própria qualidade e a qualidade de forças correspondentes” ⁷⁵. Se um valor é diagnosticado como sintoma, este além de definir um tipo de homem, teria também como propósito conduzir a vontade para um modo previsível de se manifestar. “Um valor é apenas sintoma de um tipo de vida, de uma formação de domínio”. ⁷⁶ O problema do método interpretado por Deleuze no texto nietzscheano não se refere ao objeto como fim a ser alcançado, mas a um tipo que é definido pela qualidade da sua vontade e pela relação de forças que esta estabelece com os contrários. Em outras palavras, saber o que se quer é uma forma de saber quem quer, um método para identificação de tipos.

A análise nietzscheana tem também como alvo a ciência, enquanto meio de desvalorização da vida. É considerada pelo filósofo como uma forma de impor verdades, uma vez que estabelece métodos e traz a moral subjacente aos propósitos científicos. Machado (1999) questiona a existência de relação entre a ciência e a moral e simultaneamente entre a *verdade* e o *bem*. Considera também que a ciência supõe o mesmo empobrecimento da vida

⁷⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. 1976, p.64.

⁷⁵ *Ibidem*, p.64.

⁷⁶ PELBART, Peter Pál. Travessias do niilismo, in *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. In: Assim falou Nietzsche V. Brasília: Capes, 2006, P. 211.

ao impor ou pretender a verdade através da razão.⁷⁷ A ciência se aplica como instância que atribui valores a partir de suas constatações (métodos), mas torna-se imprescindível questionar se de fato o exercício científico, que se diz instituir-se pelos critérios racionais, estaria imune a qualquer influência da moral. Ou seja, como relacionar a ciência com a verdade se esta é proposta através da razão, mas ao mesmo tempo não se estabelece desvinculada de preconceitos morais? A relação entre a ciência e a verdade é mediada por uma ilusão, uma vez que como é estabelecida, alcança no máximo um status metafórico, que com o passar do tempo perde o seu valor. As atividades niilistas, cuja depreciação e substituição de valores acontecem com um propósito universalista e de caráter utilitário, capazes de estabelecer convenções como parâmetro de verdade. Neste sentido, a verdade inalcançada pela consciência não ultrapassa a condição de vontade de verdade.

[...] o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade. Coloca agora seu agir como ser “racional” sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir.⁷⁸

Um propósito de civilização, cuja razão se faz guia, requer parceria com uma moral judaico-cristã, a fim de alcançar intentos na tarefa de impor limites aos instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle, através de formações psíquicas reativas, que anulam a própria existência em função de um outro projeto voltado para um além mundo. Mas, não é o bastante criar uma ilusão, esta não se efetivaria se não houvesse um julgamento com ares de verdade sobre a terra, sobre a vida e sobre o próprio corpo, todos desprezados em nome de um mundo *verdadeiro*, que é proposta como eterno e imutável. Para Nietzsche, uma proposta que apresenta como consequência um homem contaminado pelo ressentimento, que se tornou incapaz de agir e reagir perante desafios, preferindo a passividade, a expressão de um corpo domesticado, que se prepara a cada dia e a cada hora para alcançar uma perspectiva

⁷⁷ MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*, 2002, p.77. Concordo com o ponto de vista de Roberto Machado, que considera a ciência uma atividade niilista que pretende exercer domínio sobre a vida, através de forças reativas. Machado indica a existência de acontecimentos subjacentes presentes no exercício e propósito científico, que revela a presença de critérios morais empreendidos através dos métodos científicos, do racionalismo, e do emprego da palavra. Esta abordagem é alvo da crítica filosófica de Nietzsche muito presente em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, onde Nietzsche enfatiza o *conceito* como um mecanismo de tornar iguais os desiguais. A instituição do conceito ocorre mediante a desconsideração do individual, mesmo que a natureza para o homem, dominada através da linguagem, especialmente através do conceito, não reconhece absolutamente nada do que contém na palavra, sendo este método precioso somente para o homem, que mais uma vez substitui o real por uma metáfora. (§1).

⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), § 1.

de vida em outro mundo.

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. 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”.⁷⁹

Nietzsche, além de diagnosticar essa inversão caracterizada como forma passiva do niilismo, critica também a necessidade de regência do mundo por um Deus criador e superior a todas as coisas, mas que ao mesmo tempo, não se mantém sem a participação do homem, pois sua própria existência e interpretação se fazem pelo homem, através da religião. É no mínimo curioso, o fato de constatar uma dupla missão a ser desempenhada pela religião cristã. Ao mesmo tempo em que institui o Deus cristão, ela o interpreta para os fiéis tornando-se porta-voz das vontades e desígnios desse Deus. Um ser supremo que em cartilha é narrado em sua bondade, mas que em verdade revela uma vontade tirana, que impõe ao homem uma ameaça diante de sua própria humanidade, ou seja, aquele que estabelece para o homem a opção de viver em prol de uma vida em outro mundo, ao contrário daquela que aqui já se faz presente e real. Também é importante ressaltar que para a efetivação desse plano de adestramento, é necessário fazer desenvolver no homem aquilo que denominou *consciência de culpa*.⁸⁰

Retornando ao caráter metafísico da moral religiosa, que se impôs ao homem, é também preciso destacar que apesar de utilizar uma fundamentação divina para o estabelecimento de verdades, que apresenta o mundo terreno como imperfeito e o mundo do além como algo perfeito a ser desejado. Todos esses argumentos e critérios são antropomórficos, pois se constituem através da interpretação humana, que conforme já fora considerado anteriormente nada apresentam de realidade.

...todos os valores pelos quais experimentamos até o presente tornar o mundo avaliável para nós, e pelos quais temo-lo precisamente desvalorizado desde que se mostraram inaplicáveis, - sob o ângulo psicológico, todos esses valores são

⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, Primeira dissertação “Bom e mau”, “bom e ruim”, § 10.

⁸⁰ Tema a ser abordado e discutido enquanto figura de niilismo no segundo capítulo deste trabalho, e que, de forma bastante sintética, se refere a um momento de interiorização de valores negativos pelo homem em suas ações que não estivessem em conformidade com os preceitos morais judaico-cristãos.

resultados de certas perspectivas de utilidade, estabelecidas para manter e aumentar as criações de domínio humano: mas falsamente projetadas na essência das coisas.

⁸¹

A crítica nietzscheana que percorre desde o pensamento metafísico socrático e platônico, revela uma farsa, que é desmascarada através da análise e descrição dos momentos que apontam características da filosofia até o homem moderno europeu, de modo a explicitar a mutabilidade do caráter niilista. Em todas as fases, critérios são apontados como requisitos necessários para que o homem alcance a felicidade em um mundo desejado, o que para Nietzsche, não passa de uma idealização, sendo, portanto, uma fábula.⁸²

A interpretação deleuzeana traz considerações importantes, especialmente aquelas constantes em seu livro *Nietzsche e a filosofia* (1962). O pensador francês alcança uma característica na forma de niilismo passivo descrito por Nietzsche, que conforme já fora apresentado até aqui, é marcado pela depreciação da vida através da imposição de valores superiores. Neste sentido, Deleuze aponta que mediante esta dinâmica não se trata de uma negação da vontade que ocorre quando da imposição de valores que se relacionam com um além, com um mundo metafísico. Ao contrário, são estes valores superiores que carregam em si uma enorme vontade de negar a vida e conseqüentemente de aniquilá-la.⁸³ Poderíamos então nos remeter a uma idéia na qual não se trata de ausência de vontade, ao contrário, há sim uma vontade efetiva de negar a vida e a si mesmo.

1.3 O niilismo reativo

Esta forma de niilismo é caracterizada, sobretudo, pelo assassinato de Deus, o homem reativo no lugar de Deus, após o longo processo judaico-cristão-paulino de consciência ressentida e culpada, desemboca na consciência européia de desvalorização dos valores. Deus foi sufocado.

A segunda forma de manifestação do niilismo está fundamentada na falta de sustentação da proposta metafísica colocada como verdadeira, ou seja, o conhecimento possível somente por intermédio da razão. Revela-se um mecanismo caracterizado pelo

⁸¹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos* - Vontade de Potência, Livro primeiro – O niilismo Europeu - Crítica do niilismo § 6.

⁸² Cf. *Crepúsculo dos Ídolos* (1888).

⁸³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. 1976. p. 123.

antropomorfismo e também como contingente, parcial e utilitário que corresponde aos interesses particulares do homem, sendo que este se coloca como medida para todas as coisas. Concomitantemente, é também necessário considerar o problema da moral religiosa judaico-cristã, que insere como verdadeiro um reino distante, possível somente aos “mansos de coração”. Um enorme cansaço se abate sobre o homem. ““Tudo não tem sentido” (a inexequibilidade de uma única interpretação do mundo, a que foi dedicada uma força descomunal – leva a descobrir a desconfiar se todas as interpretações do mundo não são falsas)”.⁸⁴ A falta de perspectiva, a impossibilidade diante de uma finalidade prometida pela religião e que já não se faz mais possível como antes acreditava o homem, agora assume uma outra profundidade diante da morte de Deus.⁸⁵ Eis o cenário para que o homem manifeste uma reação de cansaço. Se Deus está morto, o que resta ao homem senão a ciência? Mas, até que ponto esta atenderia às expectativas existenciais do homem? Para Deleuze (1976), o sentido de reação não exprime necessariamente uma vontade, pois na verdade não passa de reação. Ao contrário, a forma anterior, o niilismo negativo, pelo menos apresentava na negação da vida uma vontade. No niilismo reativo não. Não há vontade, pois “...não há mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores”.⁸⁶ Neste sentido, não se nega a vida, negam-se os valores superiores até então impostos em sobreposição à própria vida. Nega-se a matéria prima utilizada para a criação de um mundo verdadeiro em contraposição ao mundo real. É pertinente pensar se nesta segunda forma do niilismo, ou seja a forma reativa, a negação dos valores superiores é por si só bastante para compreender o mundo real. Certamente não, pois esta constatação sobre o caráter falso dos valores superiores ainda não é suficiente para colocar o homem em contato com a realidade da vida, podendo assim ser considerado uma transformação, mas ainda não se caracterizaria uma transvalorização dos valores. Podemos também apresentar um desdobramento de um dos problemas relacionados ao niilismo reativo, ou seja, o estabelecimento da negação dos valores transcendentais impostos à vida, não é um fato inequívoco para Nietzsche. Para o filósofo, não basta que o homem reconheça o processo de depreciação das verdades superiores para simplesmente negá-las, mesmo porque, a superação

⁸⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* - O niilismo. In: Obras incompletas, 2005.

⁸⁵ A morte de Deus, é o principal acontecimento para a caracterização do niilismo em Nietzsche, apresentando-se como o principal signo da depreciação dos valores supremos.

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. 1976. p. 123-124.

de valores não é o mesmo que a extinção de valores. Trata-se por sua vez, da substituição de valores, um processo incessante e que se apresenta como necessário ao homem, uma forma do se sentir preenchido. Mas devemos perguntar, preenchido de quê? De qual valor? Para Nietzsche, um valor de nada.

Um processo virulento teria infectado o homem, agindo de modo a não permitir simplesmente que ele se livre dos valores há muito tempo postos como verdadeiros, e que, de alguma maneira, faz com que se desenvolva nele uma vontade de ilusão, de criar um mundo de metáforas, repleto de alegorias e que reflete o propósito de suportar a vida. Uma força que age sobre o homem, uma vontade que se vincula à linguagem e que inibe a superação das verdades superiores. “A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”⁸⁷ Essa passagem expressa com clareza o quanto o racionalismo se coloca na história do homem como uma outra forma de negar a vida e também de reagir contra qualquer ameaça que esta apresente aos objetivos de socialização do homem.

A morte de Deus torna-se um acontecimento, que por um lado retira do homem a segurança produzida por uma ilusão diante dos valores transcendentais da metafísica, que se encontra alicerçada em conceitos e na racionalidade, como base para as verdades e para o desenvolvimento de uma consciência. Um cenário que se desfaz e que produz no homem uma profunda crise existencial, na qual sua identidade social que é associada a valores morais é posta em xeque diante da queda dos valores supremos, que não mais são creditados como verdadeiros. Por outro lado, *a morte de Deus* é um acontecimento revelador capaz de colocar o homem diante de sua pequenez. Um processo paulatino de desmascaramento das interpretações que finalmente pode ser visto como sendo um saber particular acerca dos valores absolutos, um exercício egocêntrico e antropomórfico.

A consequência niilista (a crença na ausência de valor) como decorrência da estimativa moral de valor; perdemos o gosto pelo egoístico (mesmo depois da compreensão da impossibilidade do não-egoístico); perdemos o gosto pelo necessário (mesmo depois da compreensão da impossibilidade de um *liberum arbitrium* e de uma “liberdade inteligível”).⁸⁸

A morte de Deus tem sido alvo de críticas de várias interpretações filosóficas e este

⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* – A razão na filosofia §5.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* - Sobre o niilismo e o Eterno Retorno – O Niilismo. In: *Obras incompletas* §5.

fato, na maioria das vezes, se dá em função de uma interpretação literária e equivocada que se faz da análise nietzscheana. E esta, já apresentada anteriormente, aqui, como o grande advento do niilismo, também pode ser considerada como a principal característica da segunda forma do niilismo, o niilismo reativo.

O caráter reativo do niilismo é, segundo Rios (2004), fruto do ressentimento resultante de um sofrimento que surge ao se desejar um outro mundo como redenção para os sofrimentos, para a abolição caráter trágico da vida. Ao pensar que este mundo idealizado se torna algo desejado, contrário às dores e desprazeres da versão terrena do mundo, expande-se uma vontade de negar a vida em prol de uma outra vida, como produto de uma ilusão num outro mundo, que proporcionaria ao homem um estado de graça diante de todos os problemas relativos à sua existência. Esta é a principal crítica apresentada por Nietzsche ao caráter reativo do niilismo que traz consigo diversas outras características, dentre as quais o cansaço diante da vida que revela uma reação pessimista por parte do homem, por não conseguir perceber um motivo na existência sem Deus, que é posto como valor superior.⁸⁹ Daí pode decorrer uma supervalorização de uma vontade de nada, de um não saber mais em quê se prender, que, por sua vez, permanece sendo uma forma de depreciar a vida, pois uma vontade de nada continua sendo uma vontade de negar a vida. Nesse ponto, uma manifestação proeminente seria a busca pela morte em vida, uma reação perante a falta de referência, um sintoma revelador de ressentimento, uma forma indireta de acusar a vida por seu caráter insuportável e fatalista. Mas a vida não estaria sendo classificada como fatalista por se tratar de mais uma interpretação, agora diante da falta de sentido da vida sem Deus e sem os valores superiores? A vida vista por este ângulo torna-se insuportável e por isso permanece alvo de interpretações e de (re) significações. Na posição anterior (niilismo negativo), o homem interpretava a vida, concebida através de valores superiores. No sentido reativo, o homem passa a negar os valores, mas continua prevalecendo a interpretação niilista da vida.

Outra característica do modo reativo do niilismo, que se apresenta contrária aos valores supremos e está associada à morte de Deus, são os ideais políticos e sociais que pretendem solucionar diversos conflitos e problemas existenciais presentes na vida em sociedade. Estes modelos seriam a anarquia, a democracia, o liberalismo, o socialismo, etc. Apesar de diferenças conceituais e ideológicas, esses modelos, assim como nas religiões

⁸⁹ RÍOS, Rubén H. *Nietzsche e la vigencia del nihilismo*. Madrid, 2004. p. 74.

judaica e cristã, apresentam-se sempre engajados em propostas coletivas, utilizando-se de mecanismos voltados para a implantação de valores, de normas éticas e morais que têm como fim alcançar um sentido de igualdade, de sociabilidade, de tolerância, enfim, de critérios que visam a adequação de comportamentos como critério de socialização e forma de condução do homem. Para Nietzsche, no entanto, apenas mais uma forma niilista, talvez um pouco mais refinada, mas ainda assim, mais uma reação contrária ao homem e a sua individualidade e, por outro lado, em favor de uma humanização. Todos esses modelos, no fundo, representam mais um fracasso diante das questões existenciais e quando assim ocorrem, tornam mais evidentes o desânimo, o sentimento de desilusão e de cansaço diante da vida, revelando uma distância muito grande do instinto aristocrático, um tipo praticamente extinto pela cultura, fruto das manifestações decadentes, mas, para Nietzsche, uma redenção possível, um tipo que representaria a superação do niilismo europeu.

...De fato todo grande crescimento traz consigo também um descomunal esboroamento e perecimento: o sofrer, os sintomas do declínio fazem parte dos tempos de descomunal avanço; cada fecundo e potente movimento da humanidade criou ao mesmo tempo um movimento niilista.⁹⁰

Essa última forma refere-se ao modelo civilizatório ocidental que sempre se apresentou com o propósito de domesticação do homem, através de mecanismos para exercer controle sobre os instintos. Mas, devemos aqui pensar que não se trata de um juízo realizado por Nietzsche, mas de uma constatação e de uma apresentação histórica e filosófica sobre o niilismo reativo.

O caráter reativo expressa também uma lógica da prescrição e, conseqüentemente, da substituição dos valores, que ocorre de forma intermitente e contraditória, que é decorrente de uma moral que quer se impor enquanto verdade, mas que não se sustenta enquanto tal. O rompimento do modo reativo com o modo negativo é, segundo Deleuze, uma reação que se apresenta contrária e interdependente, pois revela o não mais querer acreditar nos valores superiores, mas, por outro lado, necessita desses para ter o que negar. É também uma forma de prolongar o niilismo negativo, pois se caracteriza como reação a alguma coisa. E mesmo que a posição reativa tenha por objetivo extinguir o niilismo negativo, este opera para mantê-

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos* - Sobre o niilismo e o Eterno Retorno – O Niilismo. In: Obras incompletas §112.

lo, mesmo que temporariamente, uma vez que necessita dele enquanto fonte geradora para esta reação. Mas, por outro lado, “[...] chega um momento em que as forças reativas triunfantes suportam cada vez menos esse diretor e essa testemunha. Querem triunfar sozinhas, não querem mais dever seu triunfo a ninguém”.⁹¹ Na interpretação deleuzeana, não há dúvida de que o homem reativo é o assassino de Deus, e assim age para tomar o seu lugar. Para que a presença de Deus, se o próprio homem reativo sente-se capaz e habilitado para decidir sobre o seu destino? Destino este inevitável, mesmo sem se saber do que se trata, sempre se sabe da sua presença. Tornar-se Deus seria a grande meta a ser alcançada? Para Deleuze, muito mais que ocupar o lugar de Deus, o homem pretende a eliminação da grande testemunha. Para Nietzsche, “o Deus que via tudo, até mesmo o homem: este Deus devia morrer! O homem não suporta que tal testemunha viva”.⁹² Ocupar o lugar de Deus traz também outras conseqüências. Negar os valores como marca principal do modo reativo não quer dizer a extinção dos valores. Talvez, em outro momento da existência do homem, não se façam presentes os valores morais do judaísmo e do cristianismo, mas o homem moral dificilmente deixará de existir, assim como a perspectiva niilista.

O método e a ciência se constituem bons exemplos da perpetuação moral do niilismo, presente agora sob outra roupagem, como a justiça, a felicidade, o conhecimento como bem superior e tantas outras formas. Pelo contrário, confirmam-na como condição praticamente essencial à proposta de vida em sociedade. Ocupar o lugar de Deus é, sobretudo, legislar sobre um modo ideal de viver coletivamente. As leis anteriormente regidas por uma instância divina, são agora determinadas pelo próprio homem, que muito habilmente se coloca “humildemente”, por exemplo, protegido por argumentos que enfatizam a imprescindibilidade da justiça (talvez aqui o termo mais adequado seria a lei, ou as normas), da moral e de tantos outros critérios “importantes” para uma vida coletiva organizada e controlada. Segundo Gilles Deleuze, o niilismo é um processo que evolui ao longo da história, determinando novos valores, sempre em substituição aos vigentes, não havendo ainda, nenhum lugar que ficasse vazio. A perspectiva niilista, afirma Deleuze (1976), nunca desaparecerá.

⁹¹ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio Sociedade Cultural, 1976. p. 124

⁹² Citado por Deleuze, 1976, p.125. Cf. NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, livro IV.

Os valores podem mudar, renovar-se ou mesmo desaparecer. O que não desaparece é a perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam todos esses valores tanto quanto sua ausência. Por isso Nietzsche pode pensar que o niilismo não é um acontecimento na história e sim o motor da história do homem como história universal.⁹³

1.4 O niilismo passivo

A citação anterior, utilizada no auxílio à descrição do niilismo reativo, retrata também traços da *forma passiva*, consequência do *modo reativo* de ser. A passividade, enquanto característica que Nietzsche apresenta em sua interpretação do niilismo, se refere, sobretudo, ao pertencimento a um rebanho, na qual a vontade não se manifesta mais, ao contrário, o homem passa a ser guiado por outra vontade. Um caso de fraqueza de vontade, que faz surgir qualquer outra vontade, que apresenta como característica uma forma de dominação coletiva do último homem. Assim, Deleuze (1976) aponta para o entendimento do modo passivo do niilismo.

Melhor não haver nenhuma vontade, melhor um nada de vontade do que uma vontade de nada. Melhor extinguir-se passivamente. É o adivinho, “adivinho do grande cansaço”, que anuncia as consequências da morte de Deus: a vida reativa sozinha consigo mesma, não tendo nem mesmo vontade de desaparecer, sonhando com uma extinção passiva.⁹⁴

Diante dessa passividade, é importante esclarecer as diferenças entre um nada de vontade e uma vontade de nada. Partiremos desta última, ou seja, é possível compreender que na vontade de nada, toda ilusão apresenta um valor de nada. O Deus criado e todos os ideais e valores religiosos que pretendem à continuidade da vida fora da própria vida, criando perspectivas frutíferas de continuidade da vida, numa condição após a morte, caracterizando a possibilidade de vida em outra dimensão, o que para Nietzsche, apresenta um valor de nada. Uma gama de valores criados e instituídos como verdadeiros, mas que no fundo apresentam valor igual a zero. Sendo assim, é possível entender que o niilismo passivo se refira a um nada de vontade. Mas, o que seria então um nada de vontade? Seria uma entrega passiva à vida, mais especificamente a espera por um fim da vida sem se importar e sem se vincular a qualquer valor? Esta perspectiva já não estaria apresentando um outro valor? Mesmo um

⁹³ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio Sociedade Cultural, 1976, p. 127

⁹⁴ *Ibidem*, p. 127

valor igual a zero não seria a expressão de um valor? Enfim, isto ainda não nos aproxima da nossa questão que se refere ao que seria um nada de vontade.

Um estado de passividade pode ser entendido como uma postura que após ter reagido diante de uma vontade negativa, posicionando-se de modo a destituir Deus e todos os valores superiores, se apresenta agora através de uma entrega, que desta forma não manifesta reação diante de qualquer outro valor. Por outro lado, a compreensão deste estado de passividade também não poderia estar expressando uma condição, na qual manter-se passivo colocaria o homem a mercê de quaisquer outros valores que se apresentassem? O niilista passivo seria, então, aquele que não reage a nenhum valor, ou seria aquele que não reage por se constituir agora parte de um rebanho, por seguir uma vontade externa que fora imposta, um modo de ser determinado por critérios que priorizam a igualdade em detrimento da singularidade? O problema da passividade enquanto característica do niilismo se constitui uma questão bem mais ampla do que um simples traço presente no homem ocidental. Não seria bastante identificar este traço como característica de um processo de adestramento e de fazer do homem um animal civilizado. Por detrás deste modo de ser, há sem dúvida, um preço e um deslocamento de energias relativas aos impulsos vitais que são calados, domados, mas nunca extintos.

O que o homem busca refere-se a uma teleologia. Parece não haver na forma do niilismo passivo uma maneira de viver que não seja conduzida para um fim, para um lugar comum, que guia o rebanho para um sentido no qual a individualidade é desprezada, onde o sentido de consciência se manifesta sempre para fora de si, no qual o homem deve empenhar-se de acordo com os critérios morais da racionalidade e da religiosidade, sempre vinculadas ao futuro como um vir-a-ser. Percebe-se, neste modelo de civilização ocidental, uma sintonia muito fina entre a negação da individualidade e das forças instintivas correspondentes a ela, como também uma negação veemente do presente, visto que todos os planos e ações devem ser dirigidos para o futuro. Trata-se, sobretudo, de uma forma de impor um eterno sentimento de dívida, que colou no homem, na forma de uma consciência negativa e decadente, referindo-se sempre àquilo que está além de si.

Diante do espetáculo da própria finitude, o homem inventou o pensar metafísico e a religião cristã. E tudo fez para livrar-se da visão do sofrimento imposta pela morte. Mas alto foi o preço a pagar: teve de negar este mundo, teve de condenar esta vida. Com o pensar metafísico tentou impor a existência de outro mundo, de um mundo verdadeiro, essencial, imutável. Com a religião cristã, buscou forjar a existência de

outra vida, de uma vida melhor, mais feliz, eterna.⁹⁵

Deleuze, referindo-se ainda ao niilismo passivo, ou como também chamara momento da consciência budista, nos faz pensar sobre o caráter da reação do desprezível homem reativo. Ao considerar o embuste da proposta de São Paulo, a falsificação do cristianismo e conseqüentemente da imagem de Cristo, uma reação que se voltava contra este Cristo não seria também, uma reação aos seres fictícios, imaginários, construídos para fins convenientes e utilitários? Ao tomar o lugar de Deus, o homem reativo estaria substituindo uma invenção. Com o propósito de um esclarecimento e contrário a toda esta trama, o verdadeiro Cristo, segundo Deleuze, era muito mais budista do que cristão. “... o verdadeiro Cristo era o oposto do que São Paulo fez dele, o verdadeiro Cristo era uma espécie de Buda, um Buda em terreno pouco hindu” .⁹⁶

Em contraposição a este perfil, Deleuze revela traços daquele que seria o verdadeiro Cristo, que ensinava ao homem reativo além de outras coisas, a morte como manifestação da vida. Posicionava-se à frente do homem reativo através de uma passividade extremamente criativa. Um posicionamento diante da morte que não a tornava oposição à vida, mas acima disto, um morrer sereno como forma incontestável da vida. Deleuze destaca em seu texto uma diferenciação entre o niilismo reativo e o niilismo passivo, expresso na figura do Cristo, com a finalidade de desmascarar aquilo que diagnosticou como a farsa criada por São Paulo. Aquilo que os orientais, em especial através do budismo, alcançaram como modo de vida que constitui um estado de passividade diante da vida, sobretudo através de uma relação bastante íntima, ou por que não dizer unívoca entre vida e morte, os ocidentais, através de uma postura reativa, também conseguem, só que através de uma criação, de uma produção e de uma imposição, conforme é destacado no texto deleuzeano:

É próprio da história cristã e européia realizar, a ferro e fogo, um fim que em outra parte, já foi dado e atingido naturalmente: a realização do niilismo. O que o budismo tinha chegado a viver como fim realizado, como perfeição atingida, o cristianismo vive apenas como motor.⁹⁷

Deleuze chega, assim, à constatação de que a imagem do Cristo do cristianismo não condiz com o verdadeiro Cristo e de que esta farsa tem uma finalidade moral. Como

⁹⁵ MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, 2000, (p.46).

⁹⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio Sociedade Cultural, 1976, p. 130

⁹⁷ Idem, p. 130.

conseqüência, cria uma forma de consciência útil para um mundo civilizado, uma consciência referenciada aos valores transcendentais da metafísica, que aspiram a um homem adestrado e moldado para a vida em coletividade.

* * *

As três formas até aqui apresentadas referem-se ao niilismo incompleto e são como sintomas históricos diagnosticados por Nietzsche, mas não são a última palavra sobre o niilismo. O filósofo buscou, tanto em sua obra como em seu percurso pessoal, uma postura que fizesse resgatar o homem grego antigo e o seu caráter dionisíaco, como uma superação possível do contágio do homem pelos valores que lhe foram impostos, uma doença social em detrimento e substituição aos valores supremos. Esta lógica que marca um processo de dominação dos fracos sobre os fortes, é segundo GRANIER (1982, p. 26), algo que se refere a uma catástrofe relativa e decorrente de uma interpretação filosófica da vida, a partir de um imperativo moral e de uma fé sectária na lógica. Certamente, este comentador se refere às influências das filosofias metafísicas que preconizavam o desregramento dos instintos e a emancipação da razão, que segundo a interpretação nietzscheana, trata-se de uma via para a decadência. Granier ressalta também que o processo de decadência evoca outras conseqüências no homem como a debilitação do querer e a supervalorização da memória, sobretudo, para as lembranças dolorosas. Trata-se de um tipo de homem cujas motivações são da ordem da vontade de vingança, uma pedagogia que apresenta como fim, a domesticação e o desejo de transformar naturezas enérgicas e passionais em criaturas dóceis e medíocres.

Apresentadas algumas características das formas incompletas do niilismo, Nietzsche propõe a superação da decadência, optando pela vida, ao contrário do nada, onde deve prevalecer no homem uma postura de criação de valores ao invés de uma servil lamentação sobre a morte de Deus. Mas, anterior a isto, é preciso que o homem perceba a morte de Deus como o grande acontecimento, como o fato que pode ser o divisor de águas em sua existência e conseqüentemente, o grande impulso para um projeto de superação da sua humanidade, dos ideais ascéticos e de uma quimera.

O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. [...] Essa longa e abundante seqüência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como

provavelmente jamais houve na Terra?...⁹⁸

Este acontecimento corresponde ao fim do fundamento ontológico das coisas, condicionando um ateísmo pleno, pois Deus está morto – eis o grande acontecimento! Nietzsche compreende que a doutrina da vontade de potência principia uma nova instauração de valores, condição imprescindível para um niilismo pleno e consumado. Com isso, a humanidade passaria a almejar um homem visto a partir da vontade de poder. Um homem que se configure enquanto pertencente à sua vontade mesma – que se projete para além do homem até aqui visto.

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e anti-niilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*

– Mas que estou eu a dizer? Basta! Basta! Nesse ponto não devo senão 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 Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu...*⁹⁹

Diante do exposto, temos em Zaratustra um anticristo, visto que não veio para os pobres e humildes – conforme a religião cristã prega sobre seu profeta –, mas para os que querem viver aqui e agora, sem esperar o Reino dos Céus; pois têm a terra como seu único reino. De fato, ele desceu da montanha à planície para anular o cristianismo. O profeta de Nietzsche procura os vaticinadores do “relâmpago próximo”; um relâmpago que se chama super-homem. Nietzsche declara, em seu Zaratustra, que tal fenômeno ocorrerá através do reconhecimento do que está como grandeza no homem, ou seja, ser ele mesmo um meio para a vinda do super-homem.¹⁰⁰ Assim lemos:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. [...] O que é grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado. Amo os grandes

⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*, livro V, § 343 e 344.

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 24 e 25.

¹⁰⁰ Em Alemão: *Übermensch* – “além-do-homem”. O termo firmado pela tradição literária evoca o pensamento radical de Nietzsche para o ser-humano que “transpõe” os limites do humano. Como no português não há equivalente adequado, o parágrafo 4 do prólogo de *Assim falou Zaratustra*, traz o sentido de como deve ser lida a tradução do termo super-homem, ou seja, “travessia, passar, atravessar”. Ademais, tanto o “super” (latino) quanto ao “über” (alemão) significam ambas, “além de”; o que admite a expressão tão comumente utilizada “super-homem” e corroborada por diversos dicionários de filosofia.

desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem. [...] Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo, uma a uma, da negra nuvem que paira sobre os homens: prenunciam a chegada do raio e perecem como prenunciadores. Vede, eu sou um prenunciador do raio e uma pesada gota da nuvem; mas esse raio chama-se *super-homem*.¹⁰¹

Nietzsche não se descola do *super-homem*, a descrição de um tipo forte de homem é ao mesmo tempo o auto-reconhecimento, talvez um auto-retrato de alguém que se propôs à vida, que quer ser ponte, muito do mais do que destino, mas que também se percebe em demasia para a humanidade, para aqueles que ainda assim preferem os que gaguejam, os instrutores e condutores de rebanho. Diante deste cenário, Nietzsche considera que ainda é possível ao homem uma postura ativa e afirmativa, e para tal, ainda há um solo fértil, capaz de nutrir novas árvores, mas que também pode um dia se esgotar e não mais sequer fazer brotar uma semente. “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!”¹⁰²

O que aqui chamaremos de metáfora, refere-se à passagem na qual Nietzsche afirma ser “o homem como uma corda entre o animal e o super-homem”. Isto, nada mais é do que aquilo que, para Deleuze (1976), refere-se a um processo de transmutação do niilismo incompleto para um niilismo acabado. A corda sobre o abismo estaria, por assim dizer, representando o principal elemento para a transmutação, para a superação do niilismo e para a pergunta que Deleuze apresentou: “Como vencer o niilismo?” Esta missão não se daria pela mudança de valores, ocorreria, sim, por uma outra postura, pela apreciação em lugar da depreciação, pela afirmação em lugar da negação, enfim, por uma vontade como vontade de afirmar, afirmar tudo aquilo que se apresenta. Em outras palavras, não se trata de substituição de valores, trata-se de posicionar-se afirmativamente diante destes. “Enquanto se permanecer no elemento do negativo, a mudança ou mesmo a supressão dos valores é inútil,... [...] Mas quando se muda o elemento, então, e só então, pode-se dizer que se invertem todos os valores conhecidos ou conhecíveis até hoje”.¹⁰³ Partindo do que é proposto por Deleuze, concordamos que a superação do niilismo não se dá por algo externo a ele, não se trata de estabelecer um novo valor. Aquilo que o filósofo francês chamou de transmutação como

¹⁰¹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Prólogo § 4.

¹⁰² *Ibidem*, § 5.

¹⁰³ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed.Rio Sociedade Cultural, 1976, p. 143.

forma de superação do niilismo, nada mais é do que o fato do niilismo ser vencido por ele mesmo. Ou seja, se considerarmos a vontade de poder presente tanto nas formas incompletas como nas formas acabadas, é importante pensar que, ao não considerar a negação da vida como vontade de poder, o homem estaria incorrendo no problema apontado por Deleuze, no qual não caberia como proposta de superação do niilismo a supressão da vontade de nada, uma vez que esta, em sua vontade de querer negar, se torna imprescindível para que uma outra vontade, enquanto força se manifeste de forma contrária. Não se trata, portanto, de negar uma vontade que nega a vida, fazendo assim, prevalecer uma velha lógica da substituição de valores. A transmutação para Deleuze ocorreria, então, pelo próprio niilismo, posto como condição contrária, mas essencial para a transmutação.

Da afirmação derivam os valores novos: valores desconhecidos até este dia, isto é, até o momento em que o legislador toma o lugar do “erudito”, a criação toma o lugar do próprio conhecimento, a afirmação o lugar de todas as negações conhecidas. – Vemos então que, entre o niilismo e a transmutação, existe uma relação mais profunda do que a que indicávamos no início. O niilismo exprime a qualidade do negativo como *ratio cognoscendi* da vontade de poder; mas ele não se acaba sem se transmutar na qualidade contaria, na afirmação como *ratio essendi* dessa mesma vontade. Transmutação dionisiaca da dor em alegria, que Dionísio, em resposta a Ariana, anuncia como mistério conveniente: “Não é preciso primeiro odiarmo-nos quando nos devemos amar? Quer dizer: não deves conhecer-me como negativo se deves sentir-me como afirmativo, esposar-me como o afirmativo, pensar-me como a afirmação?”¹⁰⁴

Todo este processo de afirmação e de atividade, apontado nas citações extraídas do *Zarathustra* de Nietzsche é, segundo a interpretação deleuzeana, uma destruição ativa como via para a transmutação. Estas, por sua vez, não devem ser confundidas com o último homem que se coloca diante da vida em uma posição de destruição passiva. A destruição torna-se ativa e assume um caráter dionisiaco quando:

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisiaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles -, mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir...”¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 145.

¹⁰⁵ NIETSCHE, F. *Ecce Homo*. O nascimento da Tragédia, § 3.

Capítulo II “Culpa”, “má consciência” e coisas afins

Culpa e má consciência são analisadas na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (1887). No pensamento nietzscheano, são consideradas modalidades de consciência que correspondem a formas do niilismo, uma vez que foram diagnosticadas como traços que se desenvolvem e se manifestam através da formação da consciência, esta, modelada pela moral religiosa. A consciência, ou melhor, aquilo que se popularizou no senso comum e nos processos de intelectualização, como um estágio preconizado para o homem, capaz de transformá-lo em um animal social, foi amplamente criticada por Nietzsche, sobretudo por se tratar de uma faculdade de estabelecer julgamentos morais sobre os atos e também sobre aquilo que o possibilita distinguir o bem do mal.¹⁰⁶ É importante ressaltar que a distinção aqui referida é um estágio posterior à invenção do bem e do mal que, aos olhos de Nietzsche, não passa de criações visando dotar de valor todas as coisas e principalmente as ações e comportamentos humanos. “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”.¹⁰⁷

O filósofo apresenta uma análise da consciência como sendo um processo de castração, em que a domaçaõ dos instintos ocorre sob a égide da culpa e da memória – elementos imprescindíveis para a construção do homem civilizado.¹⁰⁸ Também se refere a este estado como sendo uma *má consciência*, uma vez que carrega consigo a mesma condição que caracteriza o niilismo, ou seja, uma forma de valorização negativa da vida e uma forma de subordinação dos instintos à consciência e à razão.

Para o pensamento nietzscheano, os valores não têm uma existência em si, não são realidades ontológicas. São, quando muito, provenientes de uma produção social, aqui, em

¹⁰⁶ Ao referirmo-nos ao senso comum e à intelectualização como lugares em que ocorre o desenvolvimento da consciência, não queremos com isso dizer que são processos iguais, ou que se valem dos mesmos métodos para a formação da consciência, mas certamente trata-se de circunstâncias em que pretendem o mesmo objetivo, que em suma, refere-se ao processo de adestramento do homem com vistas a uma coletivização, mas que por outro lado produz conseqüências terríveis conforme é possível verificar em *Além do bem e do mal*. IV, §98 “Se treinamos nossa consciência, ela beija enquanto nos morde”.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. IV Máximas e Interlúdios, §108.

¹⁰⁸ O termo castração não é freqüente no vocabulário utilizado por Nietzsche, mas é possível encontrar derivações como « castracionismo », quando, por exemplo, faz referência à postura da Igreja diante da paixão, ou como espiritualizar os desejos. Sua pesquisa aponta que esta posição se deu ao longo da história através de um método de erradicação da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio e outras características afirmativas. Cf. em *Crepúsculo dos Ídolos*, V § 1.

especial, fruto de uma moral religiosa já amplamente referenciada. Ora, se a moral se impõe à vida como uma verdade a ser seguida e, através desta, pretende atingir uma consciência, esta imposição moral não é de fato capaz de expressar a verdade, sendo, portanto, uma mentira. Logo, a moral que quer proclamar uma verdade é imoral. É possível, com isso, constatar que nos deparamos com uma questão ética, proveniente de uma moral que quer se impor como verdade, mas que se estabelece como contra-natureza, uma moral que se manifesta como fraqueza, que se opõe à vontade afirmativa de potência, uma negação da vida e de seus valores mais fundamentais.

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida -algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não debes”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa....¹⁰⁹

Sinteticamente, torna-se possível pensar a *má consciência*, como uma forma reativa, uma vez que esta se instala como mecanismo de promoção de valores inferiores ou decadentes, em detrimento dos valores supremos, revelando certo ódio contra a vida, expresso contra tudo aquilo que se mostra afirmativo. Uma forma niilista diante da vida.

2.1 – Culpa e moralidade do costume

De um lado, a faculdade do esquecimento, de outro, a memória. Eis o cenário identificado por Nietzsche e que inicia a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, que entre outras coisas, promove uma reflexão sobre o homem, um animal criado para prometer. “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?”¹¹⁰ Estaria Nietzsche, nesta passagem, afirmando que criar um novo homem é tarefa maior que criar neste homem uma capacidade de prometer? Antes de dirimir esta dúvida, é preciso explicitar que, segundo o filósofo da suspeita, a base para que o homem possa de fato fazer promessas,

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, V Moral como Antinatureza. § 4.

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 1.

passa pelo desenvolvimento de uma memória. Apresentada como oponente do esquecimento, a memória é descrita por Nietzsche para além do seu carácter neurofisiológico, e passivo, que a reduz a uma espécie de faculdade de reter traços das impressões decorrentes das experiências vividas pelo homem ao longo de sua história e capaz de possibilitar o reconhecimento e a identificação de fatos e coisas. É mais do que isto. É uma memória da vontade, é também afirmativa. Não pelo carácter criativo, mas pela força do não querer mais esquecer, de não deixar de corresponder aos novos padrões constituintes da condição humana idealizada. Aqueles traços que caracterizam o homem como um ser capaz de cumprir o que promete, de obedecer, de seguir padrões, enfim, de tornar-se um ser capaz de se adaptar pela reprodução do comportamento e, sobretudo, pela vontade de reproduzi-lo. Comportamento este tido como moral e, por conseguinte, tido também como bom. Da forma como é retratada por Nietzsche, a memória é uma instância psíquica, cuja finalidade, diz respeito à adaptação a um modo de ser conectado a um ideal de vida coletiva. A memória, um mecanismo do qual o homem se torna incapaz de se livrar, onde opera sobre si uma outra vontade, uma vontade de não mais querer se livrar do prometido e conseqüentemente, do que fora memorizado. A isto chamou “*memória da vontade*”.

Precisamente este animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer.¹¹¹

A instituição da “*memória da vontade*” se fez através de um percurso histórico, marcado pelo método e por uma disciplina, que tornou o homem capaz de desenvolver um modo sistemático de pensar de maneira causal. Não descartou o casual, mas o distinguiu de fatos considerados necessários. Relacionou os fins com os meios necessários a alcançá-los. Tornou-se confiável, constante e necessário. Criou para si, uma imagem, uma idealização, cujo carácter ilusório, jamais permitiu a realização desta imagem. Um ser sempre para o futuro, sempre por acontecer, distante do que se é. Assim, a memória torna-se fonte para

¹¹¹ *Ibidem*, § 1.

estabelecer uma hierarquia de valores sociais, nos quais os tipos culturais se tornariam dominantes. Memória esta, capaz de produzir no homem a capacidade e a condição de obedecer às leis. Não se trata, portanto, de obediência às prescrições incondicionais, mas uma incondicionalidade da obediência. A memória da vontade assume então uma eficácia bem mais ampla, uma moralidade dos costumes, que também pode ser entendida como um movimento da cultura, cujos objetivos principais são o adestramento e a obediência aos costumes: como o próprio conceito expressa: “[...] Eticidade não é nada outro (portanto, em especial, nada mais!) do que obediência a costumes”.¹¹² Também se refere ou regula-se a uma superioridade, a algo relativo a uma figura da tradição: “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece, não porque ela manda fazer o que nos é útil, mas porque ela manda.”¹¹³

Se há uma relação entre memória e costume, ou melhor, uma memória para um costume, uma base sólida para que o costume revele um homem capaz de cumprir, também foi destacado por Nietzsche que o medo se impõe como mecanismo para efetivação deste objetivo, no qual a tradição, uma vez posta, revela-se sempre maior do que qualquer força individual e, aquele que, por ventura, ouse enfrentá-la, conquistará a imoralidade e a não eticidade. Para Nietzsche, no entanto, o homem que recusasse a se inclinar diante da moral revelar-se-ia digno de ser um legislador:

O homem livre é não-ético, porque em tudo *quer* depender de si e não de uma tradição: em todos os estados primitivos da humanidade, ‘mal’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘imprevisto’, ‘incalculável’. Sempre medido pela medida de tais estados: se uma ação é feita, não porque a tradição manda, mas por outros motivos (por exemplo, pela utilidade individual), e até mesmo pelos próprios motivos que outrora fundaram a tradição, ela é dita não-ética e assim é sentida até mesmo por seu agente: pois não foi feita por obediência à tradição.¹¹⁴

Contrário à memória, o esquecimento, antes mesmo de ser caracterizado, é criticado pela forma como é apresentado pelos psicólogos ingleses, encontrando em Nietzsche uma postura discordante e severa diante da descrição conceitual desta função psíquica que fora apresentado como uma força inercial. “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais

¹¹² NIETZSCHE, *Aurora*, livro I, § 9. In: Obras incompletas, cit. p. 141.

¹¹³ *Ibidem*, p. 141-142.

¹¹⁴ NIETZSCHE, F. *Aurora*, livro I, § 9. In: Obras incompletas, cit. P. 141.

rigoroso sentido...”.¹¹⁵ A apresentação do esquecimento como um conceito, apesar da afirmação acima citada, pode provocar no leitor de Nietzsche alguma confusão, pois mesmo demonstrando uma postura crítica à descrição proposta pelos ingleses, é possível perceber em outras fontes, como em *Sobre verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), uma idéia que nos remete a pensar uma contradição em sua crítica, uma vez que, neste texto, o conceito é apresentado como a idéia de uma força inercial. Isto pode ser constatado, por exemplo, através da seguinte passagem: “[...]as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”.¹¹⁶

O esquecimento, aqui mencionado, pode de fato ser entendido como uma força inercial, pois, praticamente, se caracteriza através de um processo paulatino, no qual o estabelecimento de ilusões como verdades é capaz de produzir no homem um efeito de socialização, de domesticação dos impulsos primevos, que se percebe através de comportamentos previsíveis, pautados no bom senso, condição desejada para um projeto coletivo de vida. Isto ocorre principalmente naqueles tipos cuja suscetibilidade se faz presente, nos quais o efeito de despertar uma disposição ao pertencimento, de se tornar gregário se fez efetivo e a força do processo cultural, fez com que o esquecimento se tornasse passivo e imprescindível, diante da imposição da efetivação das ilusões como valores a serem seguidos e a serem assimilados. De outro modo, compreendemos o esquecimento como uma consequência das ilusões que foram estabelecidas como valores. Não se trata de esquecimento como uma força criativa? Este sim, um dos propósitos do projeto genealógico, apontado como forma de superação de um efeito causado pela memória, origem do ressentimento, uma outra condição psicológica desenvolvida no homem.

Por esta forma inercial, o filósofo se refere a uma manifestação típica do homem fraco, do rebanho. Em contrapartida, no tipo forte, “o esquecimento se expressa enquanto uma força inibidora ativa que permite ao homem viver o instante presente”.¹¹⁷ O esquecimento é tido como um mecanismo de saúde, considerado pelo filósofo como

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 1.

¹¹⁶ NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. In: Obras incompletas, cit. P. 57

¹¹⁷ PASCHOAL, Antonio Edmilson. « Memória e Esquecimento em Nietzsche. » In: *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, cit. P. 73. (Não se trata aqui de uma passagem específica encontrada em um dos livros do autor, mas de um pensamento presente em sua filosofia, especialmente no conjunto de *Genealogia da Moral* e de *Verdade e Mentira no sentido Extramoral*).

necessário, pois possibilita ao homem o encontro com o novo.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres para reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) [...] ¹¹⁸

Por esta perspectiva, fica muito claro que o esquecimento, para Nietzsche, não se expressa como uma defesa ou uma forma adaptativa que visa a adequação aos novos valores, mas, sobretudo, como uma forma ativa, saudável, implicada com o corpo, com os impulsos mais nobres e conseqüentemente, como contraposição à memória, que por sua vez, como já fora assinalado, traz consigo também uma outra intenção, a de criar no homem uma responsabilidade e uma capacidade de fazer promessas. Mas, para que prometer? Ora, quem promete, acima de tudo assume um compromisso, que, por sua vez, requer uma memória, uma lembrança, não necessariamente do fato prometido, mas do ter prometido e, por isso, torna-se uma lembrança que o remete a si mesmo, a uma imagem idealiza de si. O não cumprimento do prometido faz com que o homem volte-se para um além da vida, para um além de si. Portanto, o sentir-se devedor provoca um sentimento de consternação diante de uma falha social. Este é o efeito da memória naquele que promete. Tornar-se devedor em um mundo civilizado, regido por uma *moralidade dos costumes*, ¹¹⁹ que espera por um homem de comportamento previsível, homogêneo, passível de classificação, é, por si só, uma eficaz ameaça à possibilidade de tornar-se irresponsável, não confiável, enfim, não adequado. A responsabilidade tornou-se virtude, é motivo de honradez e esta somente é possível, através de uma memória sempre ativa e dotada de vontade, onde o não mais querer esquecer, torna-se algo maior do que a própria possibilidade de livrar-se das impressões percebidas. Toda assimilação, considerando o processo de memorização como base motriz, somente ocorre através do significado contido no fato memorizado. Em outras palavras, é possível dizer que não se assimila algo que não traga consigo um significado para aquele que o percebe e que o memoriza.

Nietzsche não se limitou a apresentar as diferenças entre a memória e o esquecimento

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 1.

¹¹⁹ Expressão utilizada por Nietzsche para indicar um trabalho realizado no homem por ele próprio como forma de tornar-se constante, confiável e previsível. Designa também uma camisa-de-força social: “A moralidade é o instinto gregário no indivíduo”. Cf. (*A Gaia Ciência*, liv.3, § 116).

como características do homem. O seu trabalho é guiado também por uma preocupação investigativa histórica dos “fatos” antropológicos e psicológicos que ocorreram e fizeram desenvolver no homem uma memória. Desta forma, para a descrição das características da memória e o seu desenvolvimento no homem, ele avança:

Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir!¹²⁰

Retornando à questão problematizada (p. 58), quando questionamos se estaria Nietzsche afirmando que criar um novo homem é tarefa maior que criar neste homem uma capacidade de prometer? É possível perceber, principalmente em *Genealogia da Moral*, que não se trata de duas realizações distintas, uma vez que o propósito de criar no homem uma capacidade de prometer já o transformaria em um novo homem. O processo de criação deste homem é, para Nietzsche, decorrente de um percurso histórico marcado por atrocidades, nos quais a dor é ferramenta da mais alta eficácia, no sentido de forjar no homem uma memória.

Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?... Esse antiquíssimo problema pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória.”¹²¹

A esta constatação histórica, o filósofo acrescenta também, um rol de procedimentos usuais, instaurados como formas de punição, mas que traziam em si, uma forma de “educação” para propósitos de estabelecimento de valores e controle da vida em coletividade. É interessante notar que Nietzsche chama a atenção para os castigos corporais e outras barbáries praticadas no corpo, como forma de punição. Criar uma memória, uma assimilação intelectual, através do padecimento do corpo, poderia, em certo sentido, fazer parte dos propósitos do ideal ascético, que consiste em uma forma de desvalorização e até mesmo mortificação do corpo, para que se atinja a perfeição moral. O forjamento e a fixação de idéias de um conteúdo moral ascético deveriam tornar-se inesquecíveis. Não se trata

¹²⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 1.

¹²¹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 3.

simplesmente de um esquecimento dos impulsos corpóreos, mas sim, do não esquecimento dos valores ascéticos como valores morais que se impõem através de uma memória que não mais quer esquecer. Um padrão lógico se estabelece quando Nietzsche tece uma relação entre a eficácia da memória e os costumes almeçados num processo de socialização. Tudo isto, intermediado pela ação das leis, uma vez que qualquer forma de descumprimento tem como conseqüência alguma forma de punição. Neste sentido, não se aprende por uma crítica, ou por mecanismos que proporcionam o discernimento e a emancipação, mas sim, por temor à punição: “Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero””.¹²² Nesta passagem, Nietzsche refere-se também ao percurso do estabelecimento de leis e de uma moral na Europa e, em especial, na Alemanha, onde os próprios alemães, segundo o filósofo, não se consideram cruéis nem levianos, mas basta verificar o histórico do estabelecimento de suas legislações penais, para constatar qual o preço para se alcançar este estado de civilidade. Nietzsche, assim questiona: “[...] o quanto custa nesse mundo criar um “povo de pensadores””.¹²³

Para Deleuze (1976), em sua interpretação do texto nietzscheano, fica patente a necessidade de realizar um percurso sobre a construção deste cenário legislador, que tem a dor como um dos seus elementos primários. Primeiramente, Deleuze realiza uma interpretação de como a dor é imposta ao corpo. Esta dinâmica, anteriormente já considerada por Freud como sendo uma “hipótese tópica”¹²⁴ foi assim descrita por receber estimulações externas sem, no entanto, conservá-las na memória por um período maior. Neste sentido, uma

¹²² NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 3.

¹²³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 3.

¹²⁴ Para esta descrição, Deleuze lança mão das construções psicanalíticas de Sigmund Freud que possibilitam em parte, um entendimento para a idéia de ressentimento observado num sistema construído para distinguir a consciência e o inconsciente: “Freud expõe um esquema da vida que chama de “hipótese tópica”. (...) “Suporemos portanto que um sistema externo do aparelho recebe as excitações perceptíveis, mas nada retém delas, não tem memória e que, atrás desse sistema, encontra-se um outro que transforma a excitação momentânea do primeiro em traços duráveis”. Contudo, Deleuze não atribui a Freud esta descoberta ou constatação, uma vez que ressalta existir no texto nietzscheano elementos dessa hipótese que podem ser constatados através da distinção feita nos dois sistemas do aparelho reativo: a consciência e o inconsciente. A diferença consiste basicamente na descrição do inconsciente reativo que seria definido pelos traços relativos à memória, uma marca durável, ou praticamente sem fim, decorrente de um processo de digestão por Deleuze descrito: “a impossibilidade puramente passiva de subtrair-se à impressão uma vez recebida”. O outro sistema seria constituído por um pólo de forças que complementariam o caráter apenas parcial do primeiro, pois em considerando a insuficiência deste sistema ou dessa primeira espécie de forças reativas, Nietzsche afirma ser necessário que as força reativas vão além da reação aos traços, tornando-se necessário que estas se manifestem também e, sobretudo, à excitação presente ou à imagem direta do objeto. Deleuze também destaca que apesar do caráter apenas reativo da consciência, nem por isso esta deixa de ter uma nobreza. Cf. (DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 93.)

relação de causa e efeito é constatada:

O que é interiorizado em primeiro lugar é a força ativa, mas a força interiorizada torna-se fabricante de dor e, sendo a dor produzida com maior abundância, a interioridade ganha “em profundidade, em largura, em altura”, abismo cada vez mais voraz.¹²⁵

A essa constatação, segue-se uma interpretação na qual Deleuze percebe no texto nietzscheano a transposição do *ressentimento* para a *má consciência* que ocorre através de um novo sentido que é dado à dor e que denominou *sentido interno* ou *sentido íntimo*. Em outras palavras, a dor não possui mais autonomia, se expressa agora como consequência, frente a um pecado ou a uma falta. Não mais se trata de uma percepção de traços, mas de um processo de (re) significação, um produto fabricado por um processo psíquico. Torna-se, portanto, um ciclo interminável, que se auto-alimenta, pois a mesma dor que faz evidente uma falta, que a dota de sentido, é concomitantemente necessária para um processo de salvação. Em outras palavras, a dor produzida pela constatação de uma falta é uma nova forma de consciência, ou melhor, de *má consciência*, sendo esta forma, a que possibilita ao homem a ilusão de uma “salvação”.

Um segundo aspecto da *má consciência* é considerado por Deleuze como sendo um momento tipológico: “a dor transformada em sentimento de falta, de temor, de castigo”(53): aí está o segundo aspecto da má consciência, seu momento tipológico, a má consciência como sentimento de culpabilidade”.¹²⁶ Contudo, a atribuição de sentido à dor para um entendimento da forma como Nietzsche a descreve, enquanto elemento para a construção da *má consciência*, é tida como uma reação. “O sentido da existência depende inteiramente dele; a existência tem um sentido enquanto a dor tem um sentido na existência”.¹²⁷ Não é possível confundir o sentido da existência como o sentido da dor, mesmo e apesar da dor infligir sobre a existência um sentido, quando muito, como assinala Deleuze: “Existe hoje a tendência a invocar a dor como argumento contra a existência; essa argumentação atesta uma maneira de pensar que nos é cara, uma maneira reativa”.¹²⁸

Em sua interpretação do pensamento nietzscheano, Deleuze também aponta para um sentido ativo da dor, compreendendo nesta a presença de um elemento importante para

¹²⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 107.

¹²⁶ *Ibidem*, p.107.

¹²⁷ *Ibidem*, p.107.

¹²⁸ *Ibidem*, p.107.

formas de manifestações da vida que se dão entre os diferentes. O fazer sofrer, um ato de imposição de dor sobre um outro homem, ou mesmo a relação de predadores muito freqüentemente observada em outras espécies animais, é parte integrante da vida. São elementos característicos, que fazem parte do elenco da vida e são considerados por Nietzsche como parte de uma estrutura ativa da vida. Em outras palavras, é também possível considerar que a dor é elemento essencial para produzir sentido e justificar o sofrimento. Outra questão também abordada por Deleuze: a quem interessa o sentido interno da dor?

Interiorização da força, depois, interiorização da própria dor: a passagem do primeiro para o segundo momento da má consciência não é mais automática do que era o encadeamento dos dois aspectos do ressentimento. Aí ainda é necessária a intervenção do sacerdote. Essa segunda encarnação do sacerdote é a encarnação cristã: “Foi apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista para o sentimento do erro, que esse sentimento começou a tomar forma (58)”. É o sacerdote cristão que faz a má consciência sair de seu estado bruto ou animal, é ele que preside à interiorização.¹²⁹

Ao sacerdote! E este não é apenas um homem ressentido, é ainda mais do que isto, é aquele que também conduz ao ressentimento: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém –somente você é culpada de si!”.¹³⁰ Complementando, o que seria então o sacerdote? Seria aquele que interioriza e muda a direção da dor, tendo como consequência, uma mudança também na direção do ressentimento, capaz de conduzir um rebanho dotado de um instinto de fraqueza para formar, então, o que Nietzsche proclamou *má consciência*. Toda essa trama pode então ser caracterizada como um processo em cadeia, ou seja, para o surgimento no homem da má consciência, é preciso que ele desenvolva em si o *ressentimento*, fruto de um processo de moralização conduzido magistralmente por critérios e fundamentos de uma moral religiosa enraizada no judaísmo e no cristianismo. Apenas a título de complementação da interpretação deleuzeana do sentido da dor, é necessário destacar um caráter progressivo na passagem do *ressentimento* para a *má-consciência*. No primeiro, o homem desenvolve um olhar e uma postura de acusar ou de culpar o outro pelos infortúnios da sua existência. O ressentido, ao mesmo tempo em que não se percebe sujeito da sua ação, preserva-se através de uma postura narcisista que é reforçada ao vincular o seu insucesso a um outro. Por outro lado, no período e na circunstância em que se desenvolve a *má consciência*, esta é resultante do processo de

¹²⁹ *Ibidem*, p.109.

¹³⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, III, § 15.

perceber-se culpado, mas isto não estaria implicando que na *má consciência* há uma superação do *ressentimento*. Ao contrário, a *má consciência* decorre também do *ressentimento*. É comum constatar a presença do elemento culpa que, antecedendo a uma interpretação jurídica, é uma condição proveniente de uma moral que se institui.

Apesar da crítica a este processo de tornar o homem um animal confiável, valendo-se para tal, de uma moralidade do costume e também de toda esta artimanha para produzir uma interiorização da dor, Nietzsche também prevê um processo de reversão, em que surge um tipo de homem capaz de superar este estado de formatação social. Surge para o filósofo, um tipo superior, no qual a capacidade de prometer, até então criticada, passa a ter valor por se constituir num ato proveniente de uma autonomia, da auto-referência como parâmetro para um modo de viver.

O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino”-: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis doidivasas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia.¹³¹

2.2 – Dívida / castigo, sentimento de justiça e má consciência.

Antecede à descrição da *má consciência* ou *consciência de culpa*, novamente uma crítica feita aos genealogistas da moral, principalmente pelo fato de negligenciarem o passado e a história, no propósito de conhecer a origem da moral. Conseqüente a esta crítica, Nietzsche afirma que o conceito moral de culpa teve origem no conceito material de dívida.¹³² Diante da constatação da culpa, que diretamente se relaciona à dívida imposta ao culpado, o castigo é instituído como meio reparador, trazendo consigo uma função moral, que em seu desenvolvimento não considerou nenhum parâmetro relativo à liberdade. Considerou, sim, outras distinções que proporcionariam a determinação de um tipo específico de castigo, como

¹³¹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 2.

¹³² *Ibidem*, § 4.

se historicamente uma escala de importância houvesse sido estabelecida para imputar penalidades aos infratores. Não era propósito primeiro e único, o estabelecimento de parâmetros para a determinação de castigos, mas, sobretudo, impor ao homem que ele próprio soubesse distinguir a motivação dos seus atos, pois sua culpa e conseqüentemente o que deveria ser reparado, levaria em consideração a análise de elementos como a intenção, a negligência, a causalidade, a responsabilidade e conseqüentemente, os seus equivalentes opostos.¹³³ É também importante destacar a idéia de justiça que se estabelece decorrente de todo este processo, uma vez que sua promoção tem, de certa forma, se caracterizado somente por intermédio de penalidades, imposta em situações características do cotidiano, ou num plano de idealização de outros estados possíveis de vida (após a morte). Nesse particular, Nietzsche não se refere à justiça em si, e, sim, ao sentimento de justiça que, ao ordenar-se através de uma função prioritariamente punitiva, traz como pano de fundo a marca do ressentimento, conforme é possível constatar também na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*: “O pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve de servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual “o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo”[...]”.¹³⁴

Distinção feita, Nietzsche novamente não economiza crítica aos genealogistas da moral, principalmente por entender que está presente uma omissão de dados e de fatos históricos, ao considerarem a justiça baseada na relação entre credores e devedores, como sendo um modelo primeiro na história da humanidade. O filósofo refere-se a esta lógica como uma forma tardia e refinada, na qual uma imputação de castigo somente seria imposta, após a realização de um julgamento racional. Afirma que antecede a este critério, a utilização do castigo como decorrente de um sentimento de raiva, este sim, um princípio utilizado há muito tempo e que ainda permanece, apesar de toda esta “evolução” constatada. “Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “sacralidade do dever”- o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue”.¹³⁵

A reparação de danos, ora vigente por meio de uma instância jurídica, podemos dizer que se constituiu, pela via racional, através de julgamentos, que além de determinar ou não a

¹³³ *Ibidem*, § 4.

¹³⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 4.

¹³⁵ *Ibidem*, § 6.

culpa dos devedores, estabeleciam também uma forma de reparação, de modo a despertar no credor um sentimento de superioridade diante daquele que causou o dano. Nietzsche faz um questionamento sobre em que medida o sofrimento imposto ao devedor pode de fato compensar um dano causado. A idéia de justiça, que de alguma maneira está presente neste contrato que vigora entre devedores e credores, cede lugar a uma constatação mais realista, pois considera que as punições, muito mais do que promover justiça, produzem contentamento e prazer.

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo!
¹³⁶

Esta constatação é peça importante para o entendimento do que representava, para Nietzsche, uma das mais contundentes contribuições críticas da sua filosofia – a justiça e o seu desenvolvimento na sociedade. Principalmente no que se refere à imposição de penalidades ou castigos sob a égide de uma moralidade que, por sua vez, se impôs como pano de fundo na evolução dos processos jurídicos que se estabeleceram para mediação entre devedores e credores. De alguma maneira, os critérios que substituem o vigor da crueldade que, para Nietzsche, era uma marca da humanidade, determinam um novo tipo de homem, ou seja, os pessimistas, que carregam em si, além de um desprezo pela vida, a vergonha do homem diante do homem. Na verdade, este se envergonha de si mesmo e dos próprios instintos. Nietzsche satiriza, ao revelar o desejo do homem em se transformar em anjo.¹³⁷ Tarefa esta, possível somente através dos bons modos, que atendam a preceitos morais, contrários aos instintos mais originais. O arrependimento é uma dessas vias que se instituiu como forma antecipatória, capaz de fazer o próprio homem evitar a vida como esta lhe é apresentada.

Reflitamos agora sobre o sofrimento como algo a ser evitado. Estaria o homem denominando como sofrimento tudo aquilo que lhe é apresentado como distante e divergente dos processos de idealizações que faz de si e para si? Em outras palavras, uma expectativa sobre a vida, ou melhor, sobre o que se pensa ser a vida, pode fazer com que o homem se

¹³⁶ *Ibidem*, § 6.

¹³⁷ *Ibidem*, § 7.

distancie dela, preferindo-a em forma de metáfora, ao invés do que como na realidade ela se apresenta. “Vede que surge a contradição entre o mundo que veneramos e o mundo em que vivemos, que somos. Resta-nos: ou suprimirmos nossa veneração ou suprimirmo-nos. O segundo caso é o niilismo”.¹³⁸ O problema do sofrimento não seria posto, como uma forma de vida ou de se deparar com alguns eventos ou circunstâncias indesejadas e, conseqüentemente, distantes de um porvir, ou de um estabelecimento de metas que o substitua, ou que, pelo menos fosse possível evitar situações indesejadas, inesperadas, ou ainda distantes de um projeto feito?

Indesejadas ou inesperadas porque, ao idealizar o que se pretende para um tempo futuro, qualquer outro evento diferente do planejado e contrário à idealização feita, seria avaliado como indesejado. Analogamente, poderíamos também relacionar o problema do sofrimento com o problema do pessimismo, que não passa de uma disposição, de um predomínio da dor sobre o prazer. Esta lógica, também pode ser aplicada ao hedonismo, cujos prazeres estariam sobrepondo o sofrimento, ou tudo aquilo que não produzisse prazer. Todas essas formas podem ser vistas como exemplos de niilismo, pois carregam consigo um valor interpretativo que se coloca como verdade. Uma forma de estabelecer uma verdade em função de um desconhecimento ou de um distanciamento daquilo que de fato possa ser uma verdade. A questão que segue, seria perguntar se no exercício de interpretação não estaria o homem estabelecendo valores como verdades, ao passo que, ao contrário, mesmo que não necessariamente, tudo aquilo que se tome como sendo desprovido de valores passasse então a ser considerado como não-verdade. Neste sentido, também devemos indagar até que ponto as interpretações não estariam sobrepondo aos fatos e garantindo-lhes um valor como algo essencial para a sua validade. Um exercício constante, no qual se cria, incessantemente, um mundo de verdades, que no fundo estabelece a desvalorização da vida. Eis aqui uma caracterização do niilismo que opera sobre a formação da consciência, principalmente por esta ser considerada em muitos casos, muito mais pela assimilação dos valores, do que pela apreensão dos fenômenos, como estes se apresentam, uma vez que assim, se torna praticamente improvável o acesso às coisas como realmente são. Em especial, é possível afirmar que as relações tanto entre as pessoas como entre os homens e os objetos, ocorrem

¹³⁸ NIETZSCHE, F. *Fragments Póstumos* - Vontade de Potência, Livro primeiro – O niilismo Europeu - um plano § 1.

muito mais em função da interpretação e conseqüentemente do valor que se atribui ao outro ou ao objeto do que propriamente em função do outro o do objeto por si mesmos. Esta improbabilidade não pode ser imputada às coisas em si, ao contrário, estariam relacionadas à nossa sensibilidade, que, de alguma maneira, conduz a nossa capacidade tanto de percepção como de assimilação das coisas.

O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos!¹³⁹

Por isso, não há indesejado ou inesperado, há, sim, uma situação contrária, desejada previamente, que estabelece julgamento sobre qualquer outra manifestação que representa diferença em relação ao que fora idealizado e que conseqüentemente possa interferir num projeto do porvir.

Nietzsche volta a questionar a extinção da crueldade como forma de prazer e neste exercício, explicita algumas diferenças históricas. Para o cristão, a introdução de um mecanismo secreto de salvação o faria valer a pena, pois há, nessa proposta, uma promessa de redenção em uma outra instância. Assim, a vida passaria então a valer em um outro plano, num plano transcendente. Por outro lado, para os antigos, o sofrimento somente faria sentido diante da presença de espectadores. Neste segundo caso, o sentido dado ao sofrimento pode ser explicado pelo prazer sentido por aquele que pune e que faz sofrer um outro. Não se trata, portanto, de encontrar sentido na dor causada ao que sofre a penalidade, pois o resultado, ou sentido dado, reside na satisfação de quem impõe o sofrimento ao culpado.

Outras modalidades vão se impondo à necessidade do homem de se justificar e criam-se deuses para situações diferentes e aparentemente inexplicáveis. A crueldade se mantém agora como modo de satisfazer aos deuses, mas trata-se também de um ritual humano dedicado aos deuses e denominado sacrifício. Percebe-se uma sutil mudança de terminologia com objetivo de justificar e explicar uma ordem divina imposta pelo próprio homem. Este ainda não se constituiria o último cenário, ou o último ato da história da crueldade. O conhecimento é posteriormente utilizado como meio ou justificativa para o sofrimento, ou seja, a falta de conhecimento como responsável pelo sofrimento dos “pobres”.

¹³⁹ NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*, IV, § 301.

Na outra ponta, as virtudes também aparecem como mecanismo moral. Mas, o que seria do homem virtuoso sem uma platéia e sem testemunhas? Qual o valor do agente virtuoso sem os contempladores de sua postura e também sem os não virtuosos a serem convertidos por intermédio daquele exemplo? Finalmente, afirma Nietzsche que há presença de um caráter festivo nas formas de castigo!¹⁴⁰

A relação estabelecida por Nietzsche entre culpa, castigo, direito e consciência se estendem a estágios que marcam a evolução da sociedade no tocante a um pretense controle e busca por um modo de convívio social ideal. A começar pelo sentimento de culpa, que assim como todas as outras formas de sentimento e de percepção que o homem passou a ter de si, se desenvolveram a partir de uma relação entre credores e devedores, como medida para comparar um ser diante de outro e o valor de uma pessoa a partir do valor de outra pessoa. Uma outra consideração a ser feita, refere-se ao estabelecimento do valor dos valores, sendo que aqueles que são avaliados de forma negativa são considerados como tendo um menor valor moral. A esta condição, outros mecanismos e instâncias sociais são instituídos como forma de regulação moral da vida em sociedade. Por exemplo, passa a ser considerado justo aquilo que se alinha aos valores anteriormente estabelecidos e que, por sua vez, são capazes de controlar os impulsos vitais e emancipar os de valor semelhante ou igual. Para os diferentes, resta a tarefa de se reeducarem mediante um compromisso de homogeneização da condição social. Também fica marcada a relação de vantagens que um homem pode desfrutar em uma comunidade, pois os acordos prévios, decorrentes da moral estabelecida, fazem brotar sentimentos de segurança, de paz, de confiança num dado contexto. Para aqueles que quebram o acordo de paz, ou melhor, de convívio social, passam a ser compreendidos como devedores, diante de uma ordem estabelecida.

Dois pontos aqui a serem observados: o primeiro, refere-se à necessidade de diferenciação do contraventor, ou devedor, através de dotação de um valor menor a partir do ato que assim o designa em uma comunidade. Em outras palavras, ele continua na comunidade, ressaltando o fato de sentir-se excluído da mesma. O outro ponto se refere à finalidade do castigo, que pretende fazer com que o devedor lembre do quanto vale os benefícios comunitários. Neste ponto específico, fica mais uma vez marcada a utilidade da memória como mecanismo de controle do comportamento e de assimilação de valores de uma

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 7.

moral imposta e pretendida. Uma outra característica também importante diagnosticada por Nietzsche, refere-se à aplicação do castigo como forma de renomear o devedor como aquele que regride a um estado “social” anterior e inferior do ponto de vista dos valores. Ele agora volta ao estado selvagem (assim considerado pelos que convivem comunitariamente).

Toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça...¹⁴¹

A reprodução da crueldade não diferencia o ato, mas é distinguida diante da motivação, da circunstância em que esta ocorre. Ao se tornar devedor, fruto de descumprimento de um acordo comunitário e que cause no outro (credor) um dano ou prejuízo, o homem devedor estará à mercê da crueldade agora legalizada, instituída como forma de castigo, válido como mecanismo de ressarcimento, não necessariamente do que se perdeu, mas certamente, como uma forma de satisfação e de prazer, diante da pena imposta ao seu devedor. Este cenário, no qual se desenvolve a crueldade como mecanismo capaz de produzir satisfação, é também matéria para que Nietzsche desenvolva o seu diagnóstico sobre algumas características do processo de evolução do Direito Penal, que diante desta situação passa a proteger o devedor da ira e da sagacidade do credor. A negociação de sua dívida passa, então, a ser gerenciada por uma organização instituída, conforme é possível constatar no texto nietzscheano.

[...] o malfeitor não é mais “privado de paz” e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele – pelo contrário, a partir de então ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente. O acerto com as vítimas imediatas da ofensa; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (*compositio*); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração *resgatável* de algum modo, e assim *isolar*, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcaram cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal.¹⁴²

Há uma relação de causa e efeito entre o desenvolvimento do estado de consciência de uma comunidade e a incisão e dureza do direito. Ou seja, numa sociedade, cuja consciência

¹⁴¹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 9.

¹⁴² *Ibidem*, § 10.

de si se manifesta com mais poder, a ação do direito penal é mais suave. Inversamente, quanto mais a consciência de si se manifestar com um poder menor, mais dura será a ação do direito. Além da relação que se estabelece entre a consciência de si de uma comunidade e a dureza do direito penal, Nietzsche ressalta que a medida para suportar a ação de injúrias é diretamente proporcional e decorrente da riqueza do homem (credor), não cabendo a si recorrer ao direito ou a justiça como mecanismo de reparação: “Que me importa meus parasitas?”, diria ele. “Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!”...¹⁴³ Nietzsche conclui que o progresso da justiça na terra ocorre, primeiramente, por uma etapa em que tudo tem que ser pago e termina com um afrouxamento deste meio correcional, no tratamento ao devedor. A isto denominou “A auto-supressão da justiça”.¹⁴⁴ Ainda sobre a justiça, num processo que percorre desde a sua origem até o estado em que esta se encontra, principalmente na Europa, Nietzsche apresenta oposição à idéia que afirma ser o ressentimento, a origem da justiça. O seu contrário, sim, é uma verdade sobre a justiça:

O último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo! Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam (e não apenas frio, comedido, distante, indiferente: ser justo é sempre uma atitude positiva), quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho que julga, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria[...].¹⁴⁵

Nietzsche, não se contentou com a crítica sobre uma origem equivocada da justiça. Sua filosofia, neste íterim é, sobretudo, uma forma de evidenciar uma atitude positiva caracterizada pelo ser justo, um tipo diferente do tipo reativo. Referia-se, portanto, ao tipo ativo e, para o qual, o filósofo apresentou os critérios para a associação da justiça com um modo de ser ativo, que encontra na violência, na agressividade e no excesso, uma forma bem mais próxima da justiça, uma vez que o homem que assim se posta tem um olho mais livre, ao contrário do homem reativo que ainda necessita de avaliar o seu objeto de modo falso e parcial. Eis o ponto para a constatação que associa a *má consciência* ao homem reativo, àquele que necessita do direito.¹⁴⁶

¹⁴³ *Ibidem*, § 10.

¹⁴⁴ *Ibidem*, § 10.

¹⁴⁵ *Ibidem*, § 11.

¹⁴⁶ *Ibidem*, § 11.

Mas de qual direito necessita este homem? Ou melhor, o que seria para ele o direito? Marcando um pequeno contraponto, Nietzsche deixa bem claro que o contrário desta relação de associação entre a *má consciência* e o homem ressentido, é a relação entre o *homem ativo* e a justiça. Este sim, um exemplo, uma constatação que aproxima ou que possibilita um encontro com a verdade, no sentido relativo ao desenvolvimento da justiça e, concomitantemente, com a idéia de uma “consciência melhor”. Para o filósofo, uma forma de produzir justiça sobre a terra estaria, sobretudo, no combate ao tipo reativo. O seu desmascaramento e de suas “verdades” seriam exemplos de promoção de justiça, conforme é possível constatar: “justamente a luta contra os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos reativo* e impor um acordo”.¹⁴⁷ Conseqüentemente, a idéia do *pathos reativo*, está para Nietzsche, associada a um sentimento de vingança, que é expresso como uma forma de justiça no campo do direito. Esta operação se dá pela via do ressentimento, ou seja, ao estabelecer uma forma de vingança como reparo ao prejudicado. A esta lógica, segue-se uma crítica sempre severa ao hábito do homem reativo, que, através de sua habilidade de falsear o inimigo – uma vez que, em sua análise, o considera um tipo *mau* – não consegue enxergar neste uma atividade, uma vontade ativa, produzindo para ele, uma imagem dotada de valoração negativa. Do ponto de vista do direito, o inimigo será sempre avaliado como devedor, uma vez que pratica alguma forma de contravenção sobre situações que mobilizam um sentimento de repúdio proveniente do interesse comum de uma coletividade, mesmo que o seu ato se volte contra um dos que fazem parte desta unidade, deste somatório de interesses sociais. Neste sentido, não se trata de um julgamento ou avaliação do ato em si, mas uma avaliação sobre a gravidade, sobre o valor que está embutido no ato. Contrário a esse diagnóstico do homem reativo, o filósofo genealogista descreve o perfil do homem ativo, conforme já citado, como aquele que é dotado de agressividade e de violência em suas ações. Essas características são importantes para que, de fato, possa ser produzida a justiça através da tentativa de contenção do tipo reativo, uma forma que associa a justiça à atividade e à afirmação da vida, uma vontade de potência sedenta de mais potência.¹⁴⁸ Para Nietzsche, a vida não é conseqüência de valores ou de juízos, é essencialmente manifesta em suas ações

¹⁴⁷ *Ibidem*, § 11.

¹⁴⁸ *Ibidem*, § 10.

elementares, justamente aquelas que, do ponto de vista do homem reativo, representam o valor negativo. As violações, a destruição, as infrações e outras formas preteridas pela vontade homogênea são para o filósofo, expressões de atividades capazes de produzir leis. São expressões da própria vida. “A vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”.¹⁴⁹ Neste sentido, a idéia de justo e injusto se constituem uma atribuição de valores, não contendo em si absolutamente nada mais do que valor atribuído e inventado pelo homem.

Um outro problema relevante na análise da justiça, ou melhor, do sentimento de justiça, refere-se ao castigo. Poderia o filósofo perguntar para que serve o castigo, ou qual a sua finalidade? Se, de um ponto de vista, a justiça foi instituída como algo capaz de produzir um fim, por mais equivocado que este propósito se apresente, conforme podemos constatar na intencionalidade que marca a postura do homem reativo, o castigo também incorre nesta mesma via, ou seja, quando é instituído, é com a pretensão de um fim. Pois bem, para Nietzsche, trata-se de um equívoco grosseiro, uma vez que um fim pretendido, na verdade, não passa de uma interpretação condizente com a circunstância em questão, seja esta por um período curto ou mesmo um período de tempo mais largo, que demarca, de alguma forma, um processo cultural. Para o filósofo, um fim ou uma utilidade que se associa a um tipo de castigo não passa de uma vontade de poder que quer apoderar-se de uma outra força. Trata-se de duas vontades que entram em combate. Atribuir um fim, neste caso, ao castigo, refere-se à vontade reativa, àquela que imprime valor, sentido ou mesmo função a um castigo, dotando-o de um significado para além do seu próprio. Em outras palavras, é como se a origem do castigo estivesse diretamente relacionada ao fim que lhe foi atribuído, à sua utilidade, proposta rechaçada por Nietzsche.¹⁵⁰

Em se tratando de um projeto genealógico, pesquisar o fim atribuído ao castigo não seria o objetivo principal, mas o entendimento da pouca consistência que este argumento carrega, produz uma nova direção na busca pela origem do castigo, assim como a origem da moral. Neste sentido, ao proclamar este desmascaramento do fim como princípio ou causa, o filósofo restitui a pesquisa histórica que requer do homem um procedimento “arqueológico” bem mais profundo, uma vez que ao se saber da existência do procedimento em questão,

¹⁴⁹ *Ibidem*, § 11.

¹⁵⁰ *Ibidem*, § 12.

neste caso, o castigo, não é mais possível sustentar sua origem na utilidade que atualmente lhe é atribuída. Essa constatação que ora apresentamos, a partir do pensamento nietzscheano, é suficiente para colocarmos em dúvida se um ato que atualmente constitui um castigo pode, assim, ser considerado em sua origem histórica? De outra forma, o nomeamos castigo por sua finalidade, não por sua origem. Eis aqui exposto um outro problema que se refere à *verdade*, pois a partir da atribuição de valor ou significado, que geralmente é atribuído através da nomeação decorrente de um fim ou de uma utilidade pretendida, uma outra coisa passasse agora a ser denominada de forma diferente.¹⁵¹ A esta tentativa de transmissão das idéias nietzscheanas sobre o castigo, o próprio filósofo, em seu didatismo pouco freqüente, distinguiu dois aspectos. O primeiro foi considerado pelo seu caráter duradouro, pois se trata daquilo que se refere ao ato, ao costume, que produz uma seqüência rigorosa de procedimentos. O segundo aspecto, por outro lado, não necessariamente como oposição ao primeiro, fora caracterizado pela sua fluidez. Este segundo refere-se ao sentido dado, à expectativa que se criou. Outra característica também importante diz respeito à sua plasticidade, que corresponde ao caráter utilitário já mencionado, ou seja, diante de um fim que se espera, o castigo assume significados condizentes com as expectativas de quem o impõe. Para o entendimento histórico deste desenvolvimento, a fluidez como característica, torna possível a constatação do caráter mutante que o castigo assume quando associado a um fim. Ao considerar essa característica Nietzsche indaga por que se castiga?

Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva) Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo –a chamada “correção” –, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado

¹⁵¹ Neste caso nos valem das questões trabalhadas por Nietzsche em *Verdade e Mentira no sentido Extramoral* (1873), onde a questão da nomeação entre outras coisas produz a descaracterização da coisa em si. O uso da palavra para representar algo completamente distinto dela. Num sentido de aprisionar ou assenhorear-se, é possível considerar a utilização da nomeação como aprisionamento e descaracterização da coisa em si, talvez até mesmo pela impossibilidade de acesso a elas como de fato são.

como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece.¹⁵²

O castigo não teria valor se não conseguisse despertar no “criminoso” um sentimento de culpa, uma reação essencial para que o homem encarne o que chamou “*má consciência*”. Não se trata, como propósito último, da reparação de um erro, mas, sobretudo, da criação de um sentimento “menor”.¹⁵³ Para Nietzsche, este novo *modus operandi* é contrário à realidade e à psicologia e que, apesar de algumas instituições consagradas como a justiça promoverem esta prática como mecanismo de controle social, este não surte efeito em todas os contextos. Nietzsche constata também, que o remorso, esta inquietação da consciência e decorrente da culpa, não se instala, por exemplo, naqueles que foram identificados como vítimas dos castigos, ou seja, os sentenciados pelo sistema punitivo. Esses desenvolvem, ao contrário, uma frieza, um endurecimento e um sentimento de distância produzido nos punidos por um reconhecimento, que através do castigo, a última intenção pretendida é a de produzir justiça. A esta constatação, soma-se também o critério de aplicação do castigo somente para alguns, deixando fora do escrutínio desse mecanismo punitivo outros, cujos atos indesejados, ou como queiram, reprováveis, alcançam aprovação social, através da justiça ou outras instâncias, como um processo plenamente consciente e de validade e legitimidade social, por serem aplicados como forma de punição aos criminosos. Logo se constata que a punição quando praticada a um culpado, através de mecanismos, historicamente, conhecidos pela crueldade, é amenizada ou nem sequer levada em consideração, devido a quem esta se destina. Uma crueldade dirigida a um criminoso é, portanto, um ato lícito.

Mas, voltemos aos efeitos do castigo. Fazer o homem criar em si uma memória e, conseqüentemente, uma postura auto-avaliadora, não é decorrente somente da dor que o castigo produz, mas da memória que lhe é colada. Esta educa o ato, freia os impulsos e os desejos, criam no homem uma virtude, a prudência, fazem-no “pensar”.¹⁵⁴

¹⁵² NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 13.

¹⁵³ Não se trata de terminologia empregada pelo filósofo, mas um sinônimo que entendo não alterar a idéia nietzschiana relativa ao tipo reativo.

¹⁵⁴ Uma forma de castigo muito corriqueira utilizada pelos pais, consiste em colocar os filhos de castigo, dizendo algo assim: “você permanecerá de castigo para que possa pensar no que fez”. Em nosso entendimento, trata-se de um exemplo típico de uma didática corretiva e ortopédica, cujo objetivo de fazer pensar, na verdade não produz autonomia, uma vez que o que se pretende é que o castigado (no caso os

2.3 A má consciência e seus promotores

E a *má consciência*? Como se constitui e pode ser descrita? Isto é um dos objetivos do projeto genealógico desenvolvido por Nietzsche, e que podemos afirmar sem temor, ser conseqüente da relação existente entre os elementos que até aqui a antecederam. A memória, a culpa, o ressentimento, a reatividade, a crueldade, o desenvolvimento de uma idealização em torno da justiça e do direito, o estabelecimento de virtudes, os critérios que viabilizam uma vida em coletividade, a razão como guia para um homem ideal, a moral, a racionalidade, a palavra como signo que sobrepõe às coisas em si, enfim, eis um cenário dotado de componentes capazes de produzir o que, para Nietzsche, se caracterizou como *má consciência*. Tudo isto, foi conduzindo o homem a contrair, de forma inevitável, a doença que o torna parte de uma sociedade e de um ambiente de paz.¹⁵⁵ Nietzsche refere-se a este ambiente aprazível, que se compraz com a vida em sociedade, possível somente através de um ideal moral, promotor de ideais coletivos; ele está simultaneamente denunciando o distanciamento de um projeto anterior que vinculava o homem a outras forças, às forças próprias de sua natureza. O que atualmente é visto como uma condição primitiva, e assim associado a um valor evolutivo menor, menos elaborado, podemos afirmar ser considerado pelo filósofo genealogista, como uma forma autêntica, que revela uma expressão de força, de vontade de potência, voltada para o ato. Para explicar essa mudança na condição do homem, Nietzsche referiu-se, analogicamente, aos processos evolutivos de outras espécies animais que migraram, por exemplo, do mundo marinho para o terrestre. É preciso, no entanto, perceber que, ao se referir a essa passagem, Nietzsche a apresenta como uma condição obrigatória: “O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornarem-se animais terrestres ou perecer”.¹⁵⁶ Sendo assim, estaria o filósofo referindo-se a uma obrigatoriedade decorrente de um deslocamento inevitável, de uma força que exerce sobre uma outra força um domínio? De certo, aquilo que era guiado pela natureza, conduzido com precisão pelas forças dos impulsos, que eram por Nietzsche, considerados certos, cedem lugar para uma lógica que relaciona causa e efeito. Uma outra relação, cujas forças

filhos) assimile, ou internalize, ou se torne “consciente” de que existe uma outra maneira de comportar-se e esta deve ser seguida para que o castigo não precise ser adotado novamente.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 16.

¹⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, II, § 16.

conduzem o homem, e o faz vincular-se às relações de causalidade, são reduzidas a um processo consciente. Enfim, o que até então se manifestava livremente, através de uma força puramente voltada para o ato, perde o seu valor, mas não cessa e nem deixa de existir. São conduzidos para outros vieses, não se manifestam mais para fora, são guiados para dentro do próprio homem, e assim, fez desenvolver nele uma interioridade, ao que Nietzsche se refere como “sua alma”. A esta interioridade, um preço é conseqüente, ou seja, tudo aquilo que se desvia do seu curso natural, para fora de si, volta-se contra si mesmo, contra o próprio homem.

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. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência.¹⁵⁷

Nessa descrição, nos deparamos com o que Nietzsche caracterizou como a primeira hipótese sobre a origem da *má consciência*, aquela que se faz pela mudança de comportamento, ou seja, a passagem de uma ordem instintiva e original, para um modo adestrado e tolhido de ser que é imposto ao homem pela sua condição de pertencente a uma coletividade.

Esta hipótese não é obra do acaso e tão pouco um processo lento, como uma mudança evolutiva. É, segundo o filósofo de Sils Maria, um fato abrupto e conduzido, ou melhor, imposto pelo Estado, com o objetivo de controlar uma população sem normas e considerada entre outras coisas, como violenta. O mais interessante é que o processo “educativo” empregado pelo Estado não é menos violento, cabendo, no entanto, perguntar se a condução desta instância reguladora sobre os impulsos dos quais a natureza humana se constitui e que também é visto como violento, assim se manifesta por sua natureza, como uma vontade de potência, uma força também ativa. Ou seria uma forma violenta resultante de uma produção cultural, decorrente da civilização? Essa não é uma questão para Nietzsche, uma vez que sua pesquisa se voltada para um diagnóstico em torno da moral e como esta se deu, historicamente. Neste ponto, em especial, o surgimento da *má consciência* estaria diretamente

¹⁵⁷ *Ibidem*, § 16.

relacionado a uma forma violenta sobre outra também considerada violenta, por se tratar de um estado natural. O homem deveria, então, se divorciar de seu estado primeiro, para tornar-se social. Mas, a crítica que Nietzsche faz ao Estado como artífice da *má consciência*, não se traduz em posição unilateral, pois também considera esta condução do Estado como uma mostra de força, uma vontade que se impõe sobre uma outra vontade, uma força que cria normas, cria valores, que domina e conduz os mais fracos. Toda esta demonstração de força de uma vontade que quer se fazer imperativa, difere da força dos impulsos que preponderavam, uma vez que o que passa então a ser pretendido, refere-se a um domínio que age como delimitador de funções relacionadas entre si, dotadas de um sentido, preferencialmente vinculado a uma idéia do todo, um modo de pensar feito para uma coletividade em que os interesses pudessem convergir, facilitando a condução, enfim, uma nova forma de impor às subjetividades um sentido comum. Este domínio, produzido pelo Estado, foi conduzido por aqueles cujos sentidos de culpa e de responsabilidade tão pretendidos aos seus dominados como algo que deveria ser implantado, também não existia nesses organizadores.¹⁵⁸ Não se tratava de uma contradição, mas sim, de uma expressão de força, cujo critério de domínio que se pretendia sobre uma coletividade razoável, é implantado com virilidade, de forma não razoável, nada amena e tão pouco administrado em doses homeopáticas. Trata-se, sim, de um processo doloroso e imprevisível. “Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas”...¹⁵⁹ Desta forma, uma constatação fica muito clara para Nietzsche, que, neste jogo de forças, aqueles que promovem a *má consciência*, não são dela dotados. Do que seriam dotados então?

Para Nietzsche, esta constatação passa por aquilo que ele denominou o velho *Eu animal*, ou seja, este homem sedento de poder sobre os outros homens, capaz de fundar um Estado que tem por objetivo o controle. E assim o faz por intermédio de sua violência que nunca deixou de existir, estando sempre presente e que a qualquer instante surge como vontade de potência, como expressão pura de desejo. Especialmente aqui, é possível tentar uma explicação de algo que fora apontado anteriormente, ou seja, aquilo que não percorre o seu curso natural volta-se para dentro do homem, e, conseqüentemente, contra o próprio

¹⁵⁸ *Ibidem*, § 17.

¹⁵⁹ *Ibidem*, § 17.

homem. No caso específico dos legisladores, que impõem sobre a sociedade a sua vontade em forma de leis, conduzem o processo, de modo que essas forças se manifestem para fora de si, fazendo valer sua vontade de potência sobre a dos outros, sobre os escravos. Em outras palavras, poderíamos dizer que, ao impor sobre os fracos uma vontade e que esta vontade espera como resposta um comportamento cujos impulsos são educados e mostram-se adestrados, não condiz com a postura dos que as impõem. A máxima cristã “*Não faças o que eu faço, faças o que mando,*” é mostra da sobreposição de uma vontade em relação à outra. Uma vontade de legislar sobre uma vontade de obedecer.

Na seqüência do diagnóstico proposto por Nietzsche, relativamente a essa sobreposição de valores, podemos destacar o que primeiramente fora levantado como relacionado ao Estado, como sendo aquele que exerce papel na construção da *má consciência*, e se estende também à construção do sentimento de dívida, apresentado anteriormente como um critério que se fez nas relações de domínio, de constatação de culpa e de imposição de sentenças. Percebe-se também que o sentimento de dívida está vinculado à uma idealização de Deus. Em outras palavras, a dívida fez crescer no homem, naquele cuja vontade de obedecer, e aqui, em especial, cuja vontade de tornar-se devedor se fez atuante, pode ser constatada desde os primórdios pelos sacrifícios destinados aos ancestrais, cujas tradições foram fortalecidas especialmente pela memória, que se impunha cada vez mais como mecanismo, não só de lembrança das tradições, mas, sobretudo, como forma de se vincular ou de se atar a elas numa condição de eterno devedor. O sentimento de dívida não foi extinto com o surgimento de outros vínculos sociais, ou com outros propósitos que estabeleceram novas regras para uma organização da vida em coletividade. Pelo contrário, o sentimento de dívida, principalmente quando vinculado a um credor de quilate divino não se finda, é passado através das gerações como forma de fazer valer a perenidade do compromisso sagrado. Ora, se os deuses se perpetuam como tais, através da história, cujos rituais que comemoram o seu valor e significado numa coletividade e, nessas formas de comemorações, os sacrifícios se constituem uma das formas mais praticadas na tradição, a perpetuação da espécie submetida aos deuses também se faz necessária e inevitável, pois é esta quem atribui e faz valer o significado e valor dos deuses. Apesar de referir-se aos deuses, pois o seu propósito genealógico percorre a história como sendo essencial para o entendimento da *má*

consciência, que um dia se manifeste e se instale praticamente como uma marca, que se outrora for extinta, de certo estará um tanto quanto distante desse momento. Nietzsche enfatiza o Deus cristão como um fato maior neste durável episódio da história da humanidade que impõe ao homem a marca de devedor, ou seja: “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”.¹⁶⁰ Como se não bastasse a constatação do aspecto geracional ou hereditário que se impõe à relação devedor / credor existente entre o homem e o Deus cristão, sobretudo, Nietzsche também aponta para o caráter impagável da dívida, uma vez que isto faz parte de sua consciência, ou melhor de sua consciência de culpa. É possível constatar então, que uma vontade se faz cada vez mais forte, uma vontade de não mais deixar de ser devedor. Ora, se diante da impossibilidade do pagamento de uma dívida que se faz por gerações, o homem da *má consciência* constata também a indissolubilidade da culpa, o que lhe restaria então diante da dívida eterna e da impossibilidade de remissão da culpa? A esta constatação que não se limita a um sentido de dívida eterna, mas também a de um castigo eterno, a trama toma novos rumos, conforme apontado por Nietzsche:

Não se pode duvidar: primeiramente contra o “devedor”, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipô, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a idéia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”); mas finalmente se voltam até mesmo contra o “credor”: recordemos a causa prima do homem, o começo da espécie humana, seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (“Adão”, “pecado original”, “privação do livre-arbítrio”), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (“demonização da natureza”), ou a própria existência, que resta como algo em si sem valor (afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do “contrário”, de um Ser-outro, budismo e similares)– até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!...¹⁶¹

A *má consciência* que instala no homem a subserviência como valor necessário, diante do seu caráter culpado, também não é bastante para os promotores deste estado que se faz e se solidifica no bicho-homem. É preciso fazer crer, que a sua natureza deve ser superada, pois se trata de uma condição que o distancia do seu caráter humano e, sobretudo,

¹⁶⁰ *Ibidem*, § 20.

¹⁶¹ *Ibidem*, § 21.

dos propósitos divinos, como fim a ser alcançado. Eis um axioma que se apresenta, ou seja, uma contra-natureza (religiosa), como forma de evolução do homem. No entanto, para Nietzsche, essa contra-natureza, essa camisa de força, com nós e fivelas religiosas levam o homem ao seu automartírio, assimilado por ele como condição legítima para sua emancipação num por vir. Não há, para o filósofo, um apagamento do que se nega em sua natureza, por mais que o processo de adestramento se faça eficaz. Há sim, no máximo, uma condução deste para outra instância.

[...] todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua vontade de erigir um ideal – o do “santo deus”.¹⁶²

A culpa se expressa e pode ser correlacionada à vontade de potência por duas vias, a saber, quando a culpa se vincula à dívida e quando a culpa se vincula à falta. No primeiro caso, revela-se a expressão de predomínio de uma força ativa da vontade de potência e, no segundo, de uma força reativa ou negativa da vontade de potência. Ainda sobre o segundo caso, que de certa forma vem se constituindo alvo da crítica nietzscheana, esta correlação entre culpa e falta também vai ao encontro do sentido do Deus cristão, que se apresenta como contraste aos instintos animais e irresistíveis do homem. Entretanto, é também objeto de crítica para o filósofo genealogista não apenas a distinção entre estas características, mas os valores que historicamente são atribuídos a elas. Esta originalidade instintiva que hoje é sobreposta a uma contra-natureza que se impõe através da moral cristã, fora em outras circunstâncias motivo de orgulho e de força. Em outras palavras, o homem para emancipar ou conceber um Deus cristão teve que negar sua natureza.

Uma outra distinção, também importante, se faz no projeto genealógico realizado por Nietzsche. Trata-se da concepção de um Deus cristão que não pode ser considerada uma forma universal no sentido histórico, apesar de este ser o propósito do cristianismo. A concepção ou caracterização dos deuses gregos celebrava todas as forças da vida, que não se faziam por um valor atribuído, mas simplesmente por sua exuberância e pujança. A análise nietzscheana sobre as divindades gregas revela não haver distinção abismal entre o divino e o humano, como ocorre com o Deus cristão, que tem sua caracterização marcada pelo contraste

¹⁶² *Ibidem*, § 22.

com os instintos humanos. Essa distinção segue com outros objetivos, pois não é simplesmente apresentada com um propósito hierárquico, distinguindo dois patamares, o divino e o humano. É, sobretudo, um modo de controle, no qual a imagem ou idealização divina torna-se referência para o próprio homem. Este deve buscar para si o que está no divino. Uma forma de forjar o caráter, de torná-lo ideal. Ao contrário, os deuses gregos revelavam em si tudo que pertence à esfera humana. Uma forma alegórica que não despreza a condição humana, mas que a representa como sublime, por revelar que esta condição carrega em si uma nobreza contida em sua autenticidade. Neste sentido, o tipo nobre é capaz de projetar nos deuses suas características de forma indistinta, não promovendo um processo de seleção dos traços de acordo com as conveniências morais. Para que algo fosse projetado nos deuses, bastaria que existisse no homem, não importando qualquer julgamento de valor ao caráter humano, conforme pode ser atestado no texto nietzscheano:

Que em si a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos de considerar por um instante, que existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção de deuses, que não seja para essa violação e autocrucificação do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua mestria – isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos deuses gregos, esses reflexos dos homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!¹⁶³

A citação aqui apresentada proporciona o entendimento em torno da relação que o homem grego estabelecia com as divindades olímpicas, que além de os aproximarem, não contradiziam os instintos que o homem era dotado. Neste sentido, a culpa não era produzida. Infortúnios não eram crivados pelo sentido do pecado ou da falta. Apresentavam, quando muito, um sentido que se voltava para a loucura, condição admitida no mundo grego, nada mais do que isto. Diante de qualquer “erro”, o homem encontrava respaldo nos deuses, seres caracterizados como traços que se assemelhavam ao homem e assim serviam em muitos casos como justificativa, não para as culpas humanas, mas para toda sorte de características das quais o homem era dotado. Enfim, por que então suplantar os deuses gregos implantando um Deus cristão? A quem serve este propósito? Como já mencionamos anteriormente, a

¹⁶³ NIETZSHCE, *Genealogia da Moral*, II, § 23. Cf. também em *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, § 3 – “De que outro modo aquele povo, tão excitável em sua sensibilidade, tão impetuoso em seus desejos, tão apto unicamente para o sofrimento, teria podido suportar a existência, se esta, banhada em uma glória superior, não lhe tivesse sido mostrada em seus deuses? O mesmo impulso que chama a arte para a vida, como a complementação e perfeição da existência que induz a continuar a viver, fez também surgir o mundo olímpico, que a “vontade” helênica mantinha diante de si como um espelho transfigurador”.

emancipação de um Deus cristão se impõe por um objetivo que prega a negação do humano, das características dotadas de um conteúdo moral indesejado, um critério que pretende destituir o homem de traços relativos à sua natureza. Tem como ideal, implantar outras características, de caráter supra-sensível, que o direcione para um ideal metafísico, para um além de si. De certo, esta operação é manipulada por dois tipos. O primeiro, o tipo forte que se basta a si mesmo, voltado para uma forma afirmativa de sua existência. Não busca nos deuses gregos nada mais do que aquilo que já tem em si, apenas constata nesses a sua afirmação. O segundo, o tipo fraco, aquele que se vincula a um Deus cristão, ao contrário do primeiro, não apresenta um propósito afirmativo e não se basta a si mesmo. Além da negação da vida como critério, este também nega o tipo forte, tendo nisto a sua força. O valor de sua existência somente se dá pela negação da existência do tipo forte. Em outras palavras, o triunfo do escravo se dá em fazer do senhor um tipo enfraquecido e dotado de culpa. Eis a figura do sacerdote que é encarregado de dirigir o rebanho. Eis um modelo para que as igrejas se estabeleçam, para que a democracia se torne forte, para que o direito conduza a todos pelo mesmo critério, para que a educação promova a ponderação e o equilíbrio como boa forma de viver e de se conduzir. Eis a má consciência.

CONCLUSÃO

Nossa intenção inicial era melhor conhecer e refletir sobre algumas idéias do pensamento de Friedrich Nietzsche, sendo que, preocupados em delimitar nossa pesquisa, optamos por trabalhar com o niilismo e a má-consciência, a partir da *Genealogia da Moral*. Ainda assim, nosso percurso incluiu uma reflexão mais abrangente sobre o niilismo, no interior da obra de Nietzsche e de alguns de seus comentadores. Vimos que, para Nietzsche, o niilismo, enquanto um processo de negação da vida e substituição dos valores é um trabalho extremamente arduo, carregado de inteligência, de retórica, de perversão, de cientificismo e, sobretudo, carregado de humanidade. Esta última, servindo ao ideal de uma vida civilizada, se traduz em um status a ser alcançado, uma condição desejada ou, segundo nosso filósofo, uma via para negar a realidade do ser.

Vimos também que, contrário a esta lógica da metafísica e da moral religiosa, Nietzsche volta-se para os relacionados a Dionísio, que garantiam que os instintos, a espontaneidade e a inspiração criadora se manifestassem natural e livremente entre os homens. Na vigência de tais valores, a vontade ainda não se encontrava completamente impelida por preceitos morais, nem por critérios racionais que passaram a ser apresentados ao homem como uma espécie de guia para a sua aceitação e permanência em sociedade. De forma que percebemos tratar-se de um projeto de dominação e domaço do homem que se institui e se justifica por uma ética utilitarista, que se vale de acordos de paz e conluíos anunciados como valores positivos, mas que na verdade nunca foram suficientes para alcançar as fantasias das promessas metafísicas de um mundo ideal ou de um homem ideal. Aliás, a nosso ver, o projeto moral instituído na Europa Ocidental, tão veementemente criticado por Nietzsche, assume proporções ainda maiores, pois se expande mundialmente de tal forma que não há indícios de uma mudança de posição que possibilite o reaparecimento de um tipo de homem superior.

O diagnóstico da condição humana sob a ótica do niilismo, realizado por Nietzsche, mostra que um homem assim, uma vez desejado diante dos critérios e convenções sociais, se constitui apenas a partir de ordenações morais advindas de um “fora-de-si”. Enfatizemos mais uma vez, não se trata, aí, de uma proposta de caracterização de um novo tipo de

homem, mas de negar o homem, negar seu caráter trágico, negar sua intimidade com os deuses que foram substituídos por um projeto monoteísta e cuja relação não se faz mais pelo viés da intimidade, mas pela subordinação hierárquica, da subserviência imposta como um valor moral. Um fato pitoresco - o homem se submete à sua própria criação. Um Deus inventado para comandar quem o criou. Aos olhos do filósofo, a inversão de uma “verdade” imposta há séculos, que prega a criação do homem à imagem e semelhança de Deus.

Talvez pudéssemos pensar que os propósitos metafísicos e a moral religiosa inspiraram o homem para o estabelecimento de um modelo ético, como dito anteriormente, de caráter utilitarista, que preconizaria valores em prol de conveniências ao modo de vida em sociedade. Contrário a esta lógica, Nietzsche apresentou o querer do homem como uma força, um conato básico que aspira sempre em prol de si mesmo, um querer autopreservar-se sempre proveitoso para si mesmo. Neste sentido, os valores que estabelecem as coisas como virtuosas ou viciosas, como parâmetro de avaliação e conseqüentemente, de determinação do status social no qual cada um se insere, tem para Nietzsche, a mesma origem, ou seja, toda ética é rigorosamente auto-afirmativa, os vícios e os desvios morais têm a mesma origem e relação de força que as virtudes. A moral que se interpõe aos instintos como via para se alcançar objetivos superiores, pretende que os homens, através dela, renunciem a si mesmos, para que cumpram, de melhor maneira, aquilo que já são. Também pode ser entendido como um plano superior, um ideal a ser alcançado, mas que no fundo traz à tona os desejos próprios. Ou seja, a emancipação de um querer, por mais reprimido e castrado que possa se apresentar, sempre manifesta sua oposição aos preceitos morais. Por mais que os propósitos morais se estabeleçam como parâmetro, de modo a fazer os homens acatarem as exigências do convívio social, a renúncia a si mesmo é sempre aparente, sempre parcial, e quando muito, ocorre em situações também de interesse de autopreservação. Ora, se a renúncia a si mesmo é algo apenas aparente ou parcial, o que diríamos dos projetos metafísicos, religiosos, políticos e sociais idealizados como modo de ser almejado? Estes também não apresentariam um caráter sempre lacunar, inalcançável e sempre distante? Ressalto aqui que o aspecto inalcançável e distante tem origem justamente em seu caráter fantasioso, não por outro motivo, por algo que falte ao homem ou dada sua condição. Se o mundo metafísico, transcendente, é tão severamente criticado por Nietzsche, é porque não é um mundo possível para os homens, nem mesmo os homens

idealizados por uma metafísica e por projetos morais são possíveis, pois são pretendidos à partir de uma negação de si mesmos, através da tentativa de supressão dos instintos, da vontade de potência presente em todo ser vivo.

A crítica de Nietzsche ao niilismo não se reduz a uma parte da sua filosofia, mas implica todo o seu pensamento, abrange o seu projeto genealógico, político, educacional, ético, psicológico e, sobretudo, revela uma postura vigorosa contra o moralismo religioso e contra as verdades transcendentais, que descaracterizam os valores superiores, constituindo-se em reatividade. A crítica, além de um diagnóstico, é um movimento que denuncia os critérios postos como verdades. Revela uma farsa e, ao mesmo tempo, pretende afirmar a vida como ela se apresenta. Um eterno lance de dados, a adoção de uma postura sempre disponível ao que a vida apresenta, sem juízo de valor, sem a pretensão de um resultado ou fim específico. A sua filosofia, no sentido da superação do niilismo e do caráter reativo, revela uma faceta milenar do modelo civilizatório, e evidencia o enfraquecimento das forças vitais, o ressentimento em relação à vida, aos instintos, aos impulsos, ao corpo, à fisiologia e à cosmologia que cederam lugar a um mundo fictício. Mas, ainda que denuncie todos esses sintomas, a filosofia de Nietzsche não tem como propósito a regeneração social, não prega um mundo sem conflitos, de paz e harmonia entre os homens, mesmo porque essas características correspondem de certa forma, a uma finalidade estabelecida, uma teleologia objetivada segundo um critério moral.

Ora, é sabido que a determinação de uma finalidade para a vida é contrária a tudo o que Nietzsche pensa. É contrária à idéia do *eterno retorno*, que entre outras coisas, não prevê um fim, nem uma utilidade para a vida. Podemos afirmar que o *leitmotiv* do pensamento nietzscheano, no que se refere à superação do niilismo, está muito mais voltado para o individualismo, enquanto um valor pretendido, cultivado como primordial e essencial, do que para o moralismo a serviço dos processos de coletivização ou de ordenação social. Se há alguma pretensão, apesar de todo o processo de solapamento da vida, esta se refere a acreditar nas possibilidades de retorno do homem trágico, uma forma de suplantar o tipo escravo, o homem de rebanho que não é digno da vida que ele próprio nega.

O que pretendemos, aqui, foi pensar o niilismo em Nietzsche, enquanto uma questão posta ao homem como um problema e um desafio. O desenvolvimento de suas formas e

figuras apresentadas conforme a segunda dissertação do livro *Genealogia da Moral*, sobretudo, a culpa, o ressentimento e a má consciência, resultante de um processo de adestramento do homem, por mais que representem traços de uma transformação no processo histórico, ainda assim, revelam uma negação da vida e também do próprio homem, que escolheu se “humanizar”. Todavia, como demonstramos, devemos considerar que esta constatação ainda não é suficiente para a emancipação de um modo ativo de niilismo.

Diagnosticar a morte de Deus e o seu assassino foi um marco importante e necessário, para o projeto de superação do niilismo e ultrapassagem da condição decadente. Mas, decerto, todas as condições apresentadas pelo filósofo, através do seu projeto genealógico, não seriam capazes para promover a superação da decadência. Faz-se necessário que o homem se disponha a superar sua humanidade, uma prontidão primeira e única que faça conciliar o querer, o destino, a liberdade e a necessidade. Também deve-se questionar a superação como movimento de afirmação, pois a proposta de superação revela a necessidade da condição de existência de algo a ser superado, indicando, assim, a possibilidade de uma interdependência, constituindo um grande desafio relativamente à superação, que seria não fazer do projeto de superação uma nova versão do niilismo.

Tal modo de pensar e de ser, que atua indelevelmente sobre o existir humano, reforçado pela idealização de um Deus, assume um papel fundamental no processo de decadência do homem, fazendo com que este desenvolva características como a memória (no sentido de dívida), o ressentimento, a reatividade e, enfim, aquilo que Nietzsche denominou má consciência. Esta, conseqüentemente, acaba emergindo em sua filosofia simultaneamente como diagnóstico e crítica.

Para a superação do estado de decadência, são consideradas fundamentais as idéias de *vontade de potência* e do *eterno retorno*. A primeira idéia se faz a partir de uma relação de forças, isto é, através de uma concepção que engendra uma relação na qual uma força atua sobre outra força, e isto é denominado como sendo *vontade*, que por sua vez se constitui um elemento diferencial da *força*. Não se trata de uma força atuando sobre uma matéria, sobre um corpo, trata-se de uma relação de forças que pode ser constatada não por uma ação, mas pelo efeito de uma vontade que se aplica na ação que, por conseguinte, se sobressai a outra força. Neste sentido, podemos observar que mesmo nas formas decadentes do niilismo, há

uma manifestação de força, onde o ressentimento e a má consciência se destacam, onde uma vontade de rebanho prevalece sobre a vida instintiva. Portanto, no rebanho e na obediência, também há uma vontade e conseqüentemente uma manifestação de força, cujo efeito se dá num processo de subordinação, numa hierarquia que se expressa como coletividade. Uma vontade de nada que incide sobre uma outra vontade. Nas palavras de Nietzsche:

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” - e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo-): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade.¹⁶⁴

Por outro lado, no niilismo ativo, a expressão da vontade é violenta e destrutiva. A superação do niilismo somente seria possível através da auto-superação, ou seja, um combate do niilismo ativo contra as formas passivas, levadas, por assim dizer, às suas últimas conseqüências. A superação do niilismo não ocorreria pelo simples fato de negar ou desconsiderar a passividade. Esta deve ser combatida até as últimas conseqüências. Se por um lado a forma passiva se apresenta como a forma mais extrema no sentido da decadência, a sua superação somente seria possível se o seu combate também ocorresse de forma extrema, um niilismo completo. Para que isto ocorra é importante apresentar também alguns esclarecimentos sobre a idéia de *força*, relacionada por Nietzsche com a idéia de finitude. A *força* é compreendida como algo determinado e permanentemente ativo, mesmo e apesar do grande número de vezes com que esta se expressa, seja por intermédio das situações que diferem, seja pelas combinações que variam e compõem um número de possibilidades e de alterações, que por vezes pode até mesmo parecer infinito, mas é no fundo determinado e finito. “A medida de força (como quantidade) é fixa, sua essência é fluida”.¹⁶⁵ A sua constante atividade, no entanto, não é suficiente para produzir situações infinitas, por isso, suas combinações, têm que se repetir. As *forças*, apesar de não possuírem o caráter infinito, nunca cessam e isso acarreta um eterno retorno, uma constante recondução das combinações possíveis. A intensidade da força não varia de acordo com o tempo, está relacionada ao caráter dinâmico, não igual, não equilibrado, sem sentido e sem

¹⁶⁴ NIETZSCHE F. *Além do Bem e do Mal*. II - O Espírito Livre 1992 § 36.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, F. *Fragments Póstumos - Vontade de Potência - O Eterno Retorno*. Vol II, livro IV § 382, p.304

finalidade. Este conjunto de características associado à idéia de um tempo infinito, possibilita às forças um sem número de repetições. Esta relação pode também ser considerada como aquilo que embasa a justificativa do filósofo para validar o pensamento do *eterno retorno*, assim apresentado por Nietzsche:

Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez -, um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas. Esse anel. Em que és um grão, resplandece sempre outra vez. E em cada anel da existência humana em geral há sempre uma hora, em que primeiro para um, depois para muitos, depois para todos, emerge o mais poderoso dos pensamentos, o pensamento do eterno retorno de todas as coisas: - é cada vez, para a humanidade, a hora do *meio-dia*.¹⁶⁶

Pensar o homem sob a intervenção do niilismo, que se manifesta sob diversas formas, e que também se caracteriza por uma força, mesmo sendo esta reativa, símbolo de um processo de decadência – que aos nossos olhos pode representar um tempo extremamente largo, mas que diante da infinitude do tempo que é apresentado por Nietzsche, como infinito, não passa de um instante – parece ser, portanto, uma tarefa interminável, um trabalho incessante de tensão do pensamento que afirma a possibilidade de transformação, de superação.

Contudo, a despeito das múltiplas aberturas do pensamento nietzscheano e de sua recusa do encerramento, atingimos o ponto em devemos concluir nosso trabalho. E, ao fim do nosso percurso, podemos dizer que atingimos nossos modestos propósitos, na medida mesma em que o trabalho que ainda nos restaria a fazer, não só de investigação e compreensão do pensamento de Nietzsche, mas também de desenvolvimento de nosso próprio pensamento sobre a questão, poderá se dar num outro nível de entendimento. Pois acreditamos ter desenvolvido um trabalho que expõe adequadamente alguns pontos fundamentais para a compreensão do niilismo, tal como exposto por Nietzsche. Isto é, a partir da profunda investigação que nosso filósofo empreendeu sobre a moral como forma histórica de dominação e ponto de partida de decisões ontológicas, políticas, éticas e estéticas que determinaram o destino da humanidade.

¹⁶⁶ NIETZSCHE, F. *O Eterno Retorno*. In: Obras Incompletas. § 25 p.442

REFERÊNCIAS

ARALDI, C. Luis. **Niilismo, criação, aniquilamento:** Nietzsche e a filosofia dos extremos. Ijuí, R. S. :Editora Unijuí, 2004.

BAUMAN, Zigmunt, **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2001.

D'AGOSTINI, F. **Lógica do niilismo** – Dialética, diferença, recursividade. Trad. Marcelo Perine. São Leopoldo,RS: Unisinos, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia.** Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio – Sociedade Cultural Ltda. 1976.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização.** Rio de Janeiro: Imago, Edições Standard. Tomo XXI, 1969.

GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. **Pequeno Dicionário contemporâneo.** São Paulo: Pubifolha, 2006.

GRANIER, Jean. **Nietzsche.** Paris: P.U.F., 1982.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JULIÃO, J. Nicolao. et al. O Aspecto Ético-Pedagógico da Doutrina do Eterno Retorno no Assim Falou Zarathustra. **Ethica:** Cadernos Acadêmicos/Universidade Gama Filho, Coordenação de Pós-Graduação e Atividades Complementares, Rio de Janeiro, vol. 11, n.1 e 2, tomo 1, p. 67-92, 2004.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche.** São Paulo: Ática, 1979.

LOWITH, K. **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même.** Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris : Calmann- Levy, 1991.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade.** Rio de Janeiro: Ed. Graal Ltda, 2002.

MACHADO, Roberto. Zaratustra, o apolíneo e o dionisíaco. In: NETO, Olímpio J. Pimenta; BARRENECHEA, Miguel A. (Orgs.) **Assim falou Nietzsche.** Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999. p. 72-80.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietchiana.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2000. Col. Sendas e Veredas.

MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche Civilização e Cultura.** São Paulo: Martins Fontes. 2005.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ **A Gaia Ciência.** In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **O Anticristo.** In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Sobre Verdade e Mentira no sentido Extramoral.** In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ **Assim falou Zaratustra.** Um livro para todos e para ninguém. In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Aurora.** Um livro para todos e para ninguém. In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Crepúsculo dos Ídolos.** In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Ecce Homo** – Como Alguém se Torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ **Genealogia da Moral:** Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ **O Nascimento da tragédia no espírito da música.** In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno:** O Niilismo. In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, col. Os Pensadores, 2005.

_____ **Vontade de Potência,** parte 1. Trad. Mário D. Ferreira Santos. São Paulo: Escala, col. Mestres Pensadores

_____ **Vontade de Potência,** parte 2. Trad. Mário D. Ferreira Santos. São Paulo: Escala. col. Mestres Pensadores.

_____ **Crepúsculo dos Ídolos** ou como filosofar com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ **De los Fragmentos Póstumos** – Nihilismo y Futuro, II, § 98. Disponible em: http://www.nietzscheana.com.ar/nihilismo_y_futuro.htm. Acesso em 15 de julho de 2007.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Memória e Esquecimento em Nietzsche. In: **Falando de Nietzsche**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

PELBART, Peter Pál. Travessias do Nihilismo. In: MARTINS, Ângela M. S.; FEITOSA, Charles; BARRENECHE, Miguel A.; PINHEIRO, Paulo (Orgs.) **Assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A: FAPERJ: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006. p.205-228.

RÍOS, Rubén H. **Nietzsche e la vigência del nihilismo**. Madrid: Campo de ideas, 2004.

ROCHA, Silvia P. V. Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: MARTINS, Ângela M. S.; FEITOSA, Charles; BARRENECHE, Miguel A.; PINHEIRO, Paulo (Orgs.) **Assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A: FAPERJ: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006. p.267-278

TURCKE, Christoph. **O louco: Nietzsche e a mania da razão**. Trad. Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

VOLPI, Franco, **O nihilismo**. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Av. Presidente Vargas, 62/12º andar - Centro CEP: 20071-000. Tel./Fax (021) 2518.2028 ramal 359
e-mail: doumesfi@ugf.br

" NIILISMO E MÁ-CONSCIÊNCIA NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA GENEALOGIA DA MORAL " " Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada por **FERNANDO RIBEIRO ANDRADE** em 21 de dezembro de 2006 ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UGF-RJ, e aprovada pela Comissão Julgadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Jorge Luiz Rocha de Vasconcellos
(Orientador)
Universidade Gama Filho – UGF

Profa. Dra. Silvia Pimenta Velloso Rocha
(Co-orientadora)
UERJ

Prof. Dr. Paulo Domenech Oneto
Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Luiz Celso Pinho
UFRRJ

Rio de Janeiro, 30 de novembro de 2008

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia