

LUIZ VITOR ALMEIDA DE GÓES

***O NILISMO DA “MORTE DE DEUS” COMO PRESSUPOSTO À
EMERGÊNCIA DO SUPER-HOMEM***

Dissertação de Mestrado

Área de Concentração: Ética

MESTRADO EM FILOSOFIA

***O NILISMO DA “MORTE DE DEUS” COMO PRESSUPOSTO À
EMERGÊNCIA DO SUPER-HOMEM***

Por

LUIZ VITOR ALMEIDA DE GÓES

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

Co-Orientador: Prof. Dr. José Nicolao Julião

Rio de Janeiro/2008

À Gláucia, minha mulher;
à Luíza, minha filha,
sempre.

AGRADECIMENTOS

Os meus agradecimentos destinam-se a pessoas que me foram e são, efetivamente, fundamentais, como a amizade e sobriedade na condução da orientação do Professor e Orientador Doutor Jorge Luiz Rocha de Vasconcellos, meu mais profundo agradecimento. Ao também Professor e Co-Orientador Doutor José Nicolao Julião que, com seu saber calmo e franco, enriqueceu sobremaneira esta dissertação. Ao Professor Doutor Luiz Celso Pinho pelas sugestões precisas ao meu texto. Pela fina gentileza e interesse manifestados por esse trabalho, não poderia deixar de mencionar o Professor Doutor Edson Peixoto de Resende Filho. Ao amigo e Professor Doutor Guilherme Castelo Branco por fazer de seu ofício de ensinar algo generoso. Do mesmo modo, agradeço à Professora Doutora Silvia Pimenta Velloso Rocha. Aos Professores Doutores da Universidade Gama Filho, em especial, Norman Madarasz, Maria da Penha, Flávio Beno e Filipe Ceppas, meu reconhecimento. Agradeço, do mesmo modo, à presteza incontestada da senhorita Fabiana. Ao amigo Jean Calmon pelo vivo interesse, pelas discussões e pela leitura que fez do trabalho. Por último, mas não menos importante, agradeço ao amigo de longas conversas, Isaac Abulafia.

ÍNDICE

Prólogo	08
Introdução	15
CAPÍTULO 1 – A “morte de Deus” (antiguidade; metafísica; valores divinos)	
1.1 Fontes do conceito nietzschiano de niilismo	27
1.2 Niilismo negativo	33
1.3 O platonismo	42
CAPÍTULO 2 – O “último homem” (modernidade; met. ainda; valores humanos)	
2.1 Niilismo reativo	52
2.2 O niilismo e sua lógica	59
2.3 Niilismo passivo e a transvaloração de todos os valores	66
CAPÍTULO 3 – O “super-homem” (dissolução do sujeito; fim da metafísica)	
3.1 A crítica do sujeito em Nietzsche	71
3.2 Eterno retorno e Vontade de potência	83
3.3 O super-homem	94
Conclusão	101
Referências Bibliográficas.....	108

Resumo

A “morte de Deus” é o pressuposto à emergência do super-homem. Pressuposto necessário, mas não suficiente, uma vez que, a “morte de Deus” possibilita o advento do super-homem, porém, cria condições, de igual modo, para a vigência do niilismo. Tal morte significa que os valores supremos deixam de fundamentar a vida humana, no entanto, criam-se novos valores, a saber, progresso, humanidade, democracia etc., que ocupam o mesmo espaço dos valores divinos; valores, igualmente, niilistas, no sentido de que também depreciam a vida em razão de projetos de futuro. Mas logo o que se vê é que estes projetos de futuro não se sustentam transformando a arrogância humana em um pessimismo, no niilismo do “último homem” em que tudo é vazio e nada vale a pena. O super-homem é aquele, então, que possui um novo modo de avaliar, que afirma a vida em seu tempo passado, presente e futuro. É aquele que não mais busca valores ditos superiores à vida, mas afirma de forma resoluta o sentido da terra. Desse modo, a “morte de Deus” é o pressuposto necessário, mas não suficiente à superação do homem mediante o super-homem.

Abstract

The “death of God” is a presupposed to the emergence of overman. A presupposed needed, but not sufficient, once, the “death of God” allows the birth of the overman, but create conditions, in the same way, to appearing the nihilism. Such death means that supreme values don’t support human life, however, create new values like progress, humanity, democracy, etc. that play the same roles like divine values; values, equally, nihilists, which undermine life through future projects. But what we see is that future projects doesn’t have support turning human arrogance into pessimism, in the nihilism of the “last man” in which everything is emptiness and worthless. The overman is the one who has a new way to evaluate, who affirms life in past time, present and future. He is not the one who search values, so called, above life, but affirms resolutely the meaning of the ground. This way, the “death of God” is a presupposed needed, but not sufficient to overcome man through overman.

PRÓLOGO

Em sua novela *O homem que morreu*, David Herbert Lawrence narra a trajetória de um homem que, como o próprio título revela, morreu... e, no entanto, ressuscita! Na “pureza do escuro”, o homem desperta devagar, e na sua “total desilusão do corpo” sente os pés feridos tocarem a terra novamente... “aquela terra que eles não pretendiam voltar a tocar outra vez”¹. O homem, com a sua “desilusão indizível”, encontra-se além da própria solidão, visto que regressa da morte. Ao sair do túmulo contempla o mundo, o mesmo de sempre, “para sempre imorredouro, para o qual ele havia morrido”, e segue em frente “sem ser deste mundo nem do outro. Nem aqui nem lá”², completamente só em seu próprio mundo cercado de coisas que jamais haviam morrido. “Porém ele morrera, ou fora morto e expulso do mundo, e agora só lhe restava a grande náusea vazia da total desilusão”³. O homem, ao ver e ouvir um galo cantar em todo seu esplendor, passou a encarar a “vida com um olhar nu e viu por toda a parte uma resolução enorme... brilhando de desejo e afirmação”, com aqueles olhos que haviam morrido, vislumbra a “eterna determinação da vida”⁴.

A vida surge, então, a seus olhos, com uma ferocidade objetiva, com uma determinação bem maior que o destino da morte. “A sina da morte era uma sombra se comparada com a fúria do destino da vida”⁵. E o homem que morreu vê em um animal – precisamente um galo – uma chama a arder que “jamais arderia”... no camponês que o acolheu após ter ressuscitado. A propósito, no camponês não havia chama alguma. E o homem que morreu pensou: “porque ele há de ser elevado? Os torrões de terra são revirados para arejar, mas não são elevados. Que a terra permaneça terra, e se afirme em oposição ao céu. Errei quando tentei elevá-la. Errei ao inferir... Homem algum pode

¹ LAWRENCE, D. H. *O Homem Que Morreu*, p. 128.

² *Ibid.*, p. 129.

³ *Ibid.*, p. 131.

⁴ *Ibid.*, pp. 133-134.

⁵ *Ibid.*, p. 134.

proteger da lavra a terra. É lavra, sim, e não salvação...”⁶. E quando o homem que morreu reencontra Madalena e se recusa a continuar a missão de intervenção, lhe diz: “Morreram em mim o mestre e o salvador; agora posso viver minha vida, minha própria vida individual”. Entende que a sua missão, que seu magistério havia terminado, “a morte salvou-me de minha própria salvação”⁷.

“Fidelidade à terra” poderia ser um outro nome dado a essa novela de Lawrence. O personagem, que nunca é chamado pelo nome de Cristo, mas que sabemos por várias evidências ser o próprio, descobre as descomuns forças que movem a vida e a beleza irreduzível que de tudo isso decorre. Como no Prólogo do *Zarathustra*, quando o personagem chega à cidade e se dirige ao povo reunido na praça do mercado rogando a estes para que permaneçam “fiéis à terra” e que não dêem ouvidos aos “envenenadores”, aos “desprezadores da vida” que falam de “esperanças ultraterrenas”, igualmente, o personagem de Lawrence, após sofrer toda a sorte de iniquidades, passa a enfatizar com gravidade o “sentido da terra”. O caso é que Cristo – suposto personagem da obra – concebe uma prática, uma maneira de viver, enquanto, os discípulos – expressamente no texto de Lawrence, Madalena – pretendem uma “religião do poder”, uma crença; ao invés do dom, uma “dívida infinita”⁸. E o que vemos então? Vemos a decepção dos discípulos para com Cristo, pois, este queria e estava sozinho, o projeto de Cristo era individual.

É neste contexto que nos “apropriamos” do texto de D. H. Lawrence que, a nosso ver, ilustra de maneira exemplar o que pretendemos estudar nesta dissertação (a irreduzibilidade a fidelidade à terra em oposição à vida supra-sensível). Percurso este no qual iremos desenvolver a questão da “morte de Deus”, a “morte do homem” e o surgimento do “super-homem”. Mediante este ultrapassamento do niilismo entrevisto no personagem, mais precisamente, na pequena novela de D. H. Lawrence, pretendemos

⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. “Nietzsche e São Paulo, Lawrence e João de Patmos”. IN: *Crítica e Clínica*.

efetuar, pela via que se expressa, inequivocamente, a análise do conceito de niilismo em Friedrich Nietzsche. Para tanto, nosso exame se projeta a partir de uma data específica em que a humanidade se precipitou em direção àquela a que se acostumou denominar de a segunda grande guerra mundial.

Ao término desta – estilhaçada pelo que foi, provavelmente, a obra mais “irracional” exercida pelo homem – a Europa se vê na condição de repensar de modo radical a filosofia e a sua racionalidade. Um amplo espectro crítico é então esboçado a fim de efetuar uma análise do estado de barbárie que se abateu sobre o mundo. Entre a alternativa de recriar o mundo contemporâneo, há, por um lado, a reconstrução da razão iluminista e, por outro, a sua derrocada. Esta segunda variante da postura filosófica pós-guerra se veria permeada por uma atitude pessimista e uma outra de conotação afirmativa. Não é de se estranhar que, por este mesmo período, tenha havido – como ainda há hoje – uma retomada do pensamento nietzschiano, posto que, sem sombra de dúvidas, a obra do filósofo alemão é a que traça a mais contundente crítica à razão. Não se trata, entretanto, de negar a razão como se Nietzsche fosse um irracionalista, mas de detectar em sua natureza algo que estaria em desacordo com uma concepção iluminista (humanista), a qual confere à racionalidade algo como um aprimoramento no percurso progressivo da história. Daí a força e a importância da filosofia de Friedrich Nietzsche que, não só havia previsto como, igualmente, indicado todos os passos da crise da razão, teorizando precocemente atitudes e estilos passíveis de serem admitidos frente ao caos e às incertezas instauradas em meados do século XX.

A filosofia, desse modo, foi impulsionada a conjeturar acerca da “morte de Deus”, do “fim dos valores”, do “niilismo” e da “inexistência da verdade”. Para dar conta desta espécie de vazio outorgado pela crise da razão, contrapõem-se, em geral, três tendências. Uma que tenta pensar uma nova forma de racionalidade, cuja disposição procura refletir sobre a crise da razão para, a partir daí, reconstruir uma racionalidade teórica, política e ética. Um segundo arranjo renuncia à idéia de salvar a razão da

irracionalidade e ensaia um pensamento que não se organizaria em torno da razão – este pensamento toma consciência do fim da metafísica, no sentido de sua ultrapassagem ou mesmo de seu enfraquecimento. Uma terceira via de pensar o niilismo vige, principalmente, com Deleuze, Foucault e o que se costumou denominar o primeiro Lyotard. Trata-se, sobretudo, neste caso, de um niilismo afirmativo, sem a nostalgia que demonstram os outros pontos de vista com o fim da metafísica⁹.

É dessa maneira, portanto, que a filosofia de Nietzsche renasce na Europa do pós-guerra. No entanto, a singular obra do filósofo alemão é cercada de imagens que ameaçam e impedem a possibilidade de ingresso insuspeitado em seu autêntico pensar filosófico. Vigora em sua obra a suspeição de haver inspirado o movimento nazista; de que seus aforismos e poesias dissimulariam uma fragilidade estética, cuja principal consequência seria uma falta de coerência filosófica¹⁰. A despeito de haver ou não alguma legitimidade nessas críticas, tais julgamentos suscitam equívocos inevitáveis, aversões e más-vontades endereçadas à obra do filósofo alemão. Porém, se tivermos a capacidade de nos desfazer de alguns preconceitos, veremos que a mesma é extremamente lúcida e luminosa, fazendo-se necessário e urgente que este pensamento seja levado, mais uma vez, à sério e acompanhado às suas últimas consequências. Não obstante as dificuldades existentes, como de resto são encontradas em todos os outros “sistemas”, não é uma filosofia inacessível, e podemos afirmar sem receio, que, ao

⁹ D’ AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais*, pp. 66 – 67.

¹⁰ Renato Janine Ribeiro em artigo referindo-se a uma imagem do pensamento que privilegia a leitura ou a escrita lenta, com vagar, com paciência, salienta que este tipo de imagem, de “hábito de pensamento” não acarreta necessariamente ganho de qualidade em um trabalho filosófico. E que o trabalho de Nietzsche, de trechos breves, tem uma outra intenção, outra característica, a pressa, uma espécie de guerra de guerrilha para vencer a lentidão e caminhar na contramão da tradição. Para tais hábitos de pensamento, a paciência tem mais valor que a pressa, a profundidade mais valor que as análises de superfície. A esse respeito, Gilles Deleuze em a *Lógica do sentido*, nos indica que há três imagens de filósofos: a primeira imagem, fixada pelo platonismo, é a de um ser que sai da caverna em um movimento ascensional, o filósofo como um ser das alturas; a segunda imagem, a da profundidade, relacionada aos pré-socráticos; e uma terceira imagem que corresponde aos Megáricos, Cínicos e estóicos cujo caráter singular dessas obras não considera nem profundidade nem altura, mas efeitos de superfície, não mais essência, mas acontecimentos.

contrário do que se pensa, há um especial rigor e grandiosidade neste pensamento, não mais do céu, mas que traz o sentido da terra.

Parece-me que não seria demais acrescentar que o gênero aforístico sobre o qual vem se apoiar a escrita nietzschiana, um tipo de fala intermitente e descontínua, no entanto, como nos adverte Maurice Blanchot, “sem ser insignificante”, não pretende representar como, tampouco, significar. Descontinuidade não se “traduz” aqui como o reverso do contínuo, um tipo de coerência encontrada na dialética, mas uma descontinuidade que não detém o devir, pelo contrário, o provoca em sua peculiaridade. O devir não é, no pensamento de Nietzsche, o fluir de uma direção infinita ou um movimento interminável. Acrescenta Blanchot: “a fragmentação do deus não é a renúncia ousada à unidade ou a unidade que continua pluralizando-se. A fragmentação é o próprio deus, aquele que não tem nenhuma relação com um centro, não suporta qualquer referência originária e que, em consequência, o pensamento... não seria capaz de acolher sem falseá-lo”¹¹. Finalmente, no aforismo, não há a ambição de buscar uma significação, ou também, procurar oferecer ou retirar o sentido e, Blanchot reitera, “mesmo que seja um sentido múltiplo”. O enunciado esboçado no aforismo designa-se a partir do meio-termo, ao redor de uma divergência¹².

O pensamento de Nietzsche é, quem sabe, o primeiro e talvez o único que procura dar conta dos novos desafios impingidos pela modernidade. Para um mundo em que as cosmologias, as religiões e as utopias há muito deixaram de fazer sentido, mas que ainda conserva ideais de transcendência, seja em relação ao mercado, ao consumo, ou ao sexo, tal pensamento surge para libertar a existência humana de atribuir a esses ideais o mesmo tipo de valor conferido ao *cosmo* grego, ao *deus* cristão e ao *humanismo* laico. Ora, mas o que vemos? Se não há transcendência, por que não o êxito

¹¹ BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita – Experiência Limite*. IN: Reflexões Sobre o Niilismo, pp. 120-121.

¹² Sobre o tema ver: VASCONCELLOS, Jorge. “A Escrita Fragmentada, A Palavra Plural e o Pensamento Enigmático: Blanchot Leitor de Nietzsche”. Org. QUEIROZ, André, *et alli*. IN: *Barthes/Blanchot, um encontro possível?* Ed. 7 Letras – Rio de Janeiro, 2007, pp. 133-139.

pelo êxito, a *performance* pela *performance*, o sucesso pelo sucesso, aqui e agora? O culto às celebridades, a busca desmedida pelo dinheiro, a subserviência aos que detém o poder se nos apresentam como modelos de vida, tornam-se categorias a serem almeçadas. O êxito pelo êxito, ou simplesmente, o sucesso pelo sucesso toma feições perversas, julgando “fracassados” todos os indivíduos que não se encaixem nestas categorias.

De resto, contestável e falaciosa, a idéia de desempenho aborda a questão da existência humana por meio destes detalhes e a julga em seu conjunto. Não seria infantil, para não dizer, abominável, admitir pensar a vida por essas categorias que se prestariam mais a um exame despreocupado do que a elaboração de uma filosofia aos moldes dos antigos? Poder imaginar – assim como em uma presunção desmesurada – que o êxito individual depende única e exclusivamente de nós, sem levar em conta os acasos, as contingências dos acontecimentos é, como foi dito, uma pretensão infantil. De concreto, as ilusões têm um alcance, uma força tão expressiva que ocupa sobremaneira os nossos horizontes perceptivos, lançando sombras e nos impondo uma nova forma de tirania. É a partir deste chão árido que devemos acompanhar tal pensamento que, longe de abordar a questão como tantos outros materialistas fizeram no sentido de uma crítica à religião, considera responsável toda e qualquer forma de espiritualidade, de transcendência, não importando, finalmente, qual seja o conteúdo dogmático dessas quimeras. Para tanto, iremos estudar, sem mais demora, o que de uma maneira geral se entende por niilismo – esta crítica radical de todas as ilusões da transcendência e, igualmente, a desvalorização da vida.

Podemos entender niilismo como repulsa, desprezo do corpo, negação da vida em favor de uma existência mais perene? Pode ser, como também, em face à brevidade da vida, ao peso de uma existência limitada, uma depreciação da vida: negação do mundo em prol de uma vida póstuma. Criam-se, desse modo, fundamentalmente, valores superiores à vida. Não há como negar, no geral, devemos concordar que sim. No

entanto, bastaria este vocábulo “niilismo”, pura e simplesmente, para que aceitássemos uma designação qualquer sem mais nos haver de pensar em tal palavra? E o próprio fato de um pré-entendimento tácito já não representaria a nossa condução, mais precisamente, o nosso modo de estar no âmbito da filosofia? Poderíamos perguntar ainda se niilismo, no sentido aplicado por Nietzsche, seria apenas a expressão de algo negativo, como de bom grado, aceita-se comumente, nos impelindo para o fim de uma discussão, nos precipitando no nada filosófico?

Nonada. Para sabê-lo, devemos indagar acerca do ponto focal, aquilo que Nietzsche, propriamente, diz sobre o niilismo. Portanto, necessitamos entender que o “mais inquietante de todos os hóspedes”¹³ não representa apenas uma doutrina, uma visão de mundo – o iluminismo ou o humanismo – tampouco, um movimento estético (por exemplo, o dadaísmo) mas aquilo que, de fundamental, movimenta a história Ocidental. Não como artigo, invenção ou produto da história Ocidental a partir do século XIX até os nossos dias, como também não é um modo singular de países específicos. Porquanto, costuma-se reconhecer, ou melhor, correlacionar equivocadamente o surgimento do niilismo a um suposto momento histórico, ao desenvolvimento da técnica, ao insurgimento dos trabalhadores, ou qualquer outra contrariedade em face à situação mundial, isto é, sintoma de um tempo histórico. Segundo Nietzsche, seria reincidir em “*erro* remeter a ‘crises sociais’ ou ‘degeneração filosófica’ ou até mesmo à corrupção, como causa do niilismo”¹⁴, tais perspectivas, erroneamente, nos apresentam as conseqüências como se estas fossem causas do niilismo. Conforme Deleuze, o niilismo é “o motor a história do homem como história universal”, e não apenas um fenômeno histórico entre outros, pelo contrário, devemos entender o niilismo essencialmente como um movimento fundamental que a história do Ocidente se assenta¹⁵.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *La Voluntad de Poder: El Nihilismo Europeo*, § 1.

¹⁴ *Ibid.*, § 1.

¹⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 127.

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende demonstrar as possíveis relações entre a “morte de Deus” e o “super-homem” no pensamento de Friedrich Nietzsche, percorrendo as diversas etapas do niilismo, utilizando-nos, em especial, da chave interpretativa de Gilles Deleuze. Nossa proposta é responder à pergunta: emerge o super-homem após a “morte de Deus”? Inicialmente, propomos uma resposta entre o sim e o não. Consideramos que, com a “morte de Deus”, surge, primeiramente, a possibilidade do nascimento do homem, todavia, tal probabilidade já nasce sob o signo do desaparecimento, porquanto, o homem não é um dado pré-existente e, ao mesmo tempo, o que fundamentaria sua identidade seria justamente a existência de Deus. Morrendo Deus, então, a forma-homem tende a desaparecer. Ainda quanto ao homem, notamos que este passa a existir sob o signo da finitude e a possibilidade de seu desaparecimento nos abre a potencialidade da emergência do super-homem.

A idéia da “morte de Deus” não se refere apenas a possibilidade do nascimento do homem e seu possível desaparecimento, porém nos remete de imediato ao problema do niilismo. Igualmente, não nos remete aos aspectos niilistas da modernidade, mas também ao niilismo negativo cuja feição é possível ser encontrada, segundo Nietzsche, na antiguidade clássica, mais precisamente, no platonismo, como, posteriormente, no cristianismo. Podemos expressar que o niilismo da “morte de Deus” é reativo por se constituir explicitamente em uma reação aos valores ditos superiores, além de se estabelecer também em um niilismo negativo, uma vez que no momento mesmo da instauração desses valores dito superiores, já há um modo de desvalorização da vida. Assim, o niilismo negativo deve sua origem ao platonismo – a doutrina da oposição entre o mundo sensível e supra-sensível – e ao cristianismo, subseqüentemente, que, de acordo com Nietzsche, popularizou a doutrina dos dois mundos no eternizado

enunciado nietzschiano: o “cristianismo é platonismo para o povo”¹⁶. Uma coisa é certa: tanto no niilismo negativo quanto no niilismo reativo, nega-se a vida em razão de uma outra vida, supostamente melhor.

Mas qual o problema que Nietzsche entrevê na criação de valores superiores à vida, ou mesmo, qual a implicação que há na noção de Deus? Além do fato evidente de que esses valores superiores negam a vida em nome de outra, há também o fato, não menos evidente, de que, ao considerar Deus como verdade, como valor “em si” da verdade, de que haja mais valor na verdade que na aparência, cria-se um valor moral acerca das coisas. A “vontade de verdade” que subjaz na metafísica é uma vontade moral. É assim que podemos ler em *Além do Bem e do mal*: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência”¹⁷. Portanto, a crítica nietzschiana endereçada à questão da moral, ao ideal de verdade, ao uso e abuso do valor absoluto e incondicional da verdade é essencialmente uma crítica aos valores morais dominantes, originários no platonismo. O olhar nietzschiano tem em vista o ideal ascético, uma vez que a verdade é sempre impetrada, solicitada como Deus. O ideal ascético, assim, é niilista e moral, ao considerar a vida um erro, igualmente negando-a em favor de uma outra vida.

Convém lembrar ainda que o niilismo não se extingue naqueles dois modos explicitados acima, o niilismo negativo e o reativo. Há mesmo um terceiro tipo de niilismo denominado “niilismo passivo”. Sob tal perspectiva, a “morte de Deus”, então, transforma o niilismo reativo em niilismo passivo – niilismo do “último homem” – aquele tipo de niilismo em que impera o vazio das coisas, o em vão, o nada vale a pena: “tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi”¹⁸. Ainda que o homem tenha tomado o lugar do Deus morto, podemos dizer que permaneceu o “lugar”, substituí-se os valores superiores por valores humanos, de tal modo que o homem se torna, ele próprio, Deus,

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. “Prólogo”, p. 8.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. § 34.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. “O adivinho”, p. 145.

ou melhor, o homem ocupa o lugar de Deus. Ao homem, então, resta carregar todo o peso que antes era de responsabilidade divina. O ateísmo positivista, podemos entender, é visto como uma continuação da vontade de verdade. Não há, portanto, uma ruptura com os ideais cristãos, mas uma transferência dos valores divinos para valores humanos, tais como progresso, ciência, democracia etc. Mantém-se a moral, a oposição de valores. Mas será, então, que não há saída à esse processo niilista?

Há em Nietzsche uma ambivalência na interpretação acerca da “morte de Deus”. Em um sentido negativo, tal interpretação conjectura a intensificação do niilismo, por outro lado, permite, em sentido positivo, o ultrapassamento do niilismo e a conseqüente emergência do super-homem. Deste modo, com a idéia de super-homem a filosofia de Nietzsche alcança o seu lado positivo – em especial, podemos citar em *Assim Falou Zaratustra*, sua posição afirmativa; já a negatividade estaria mais bem explicitada em livros, tais como, *Além do Bem e do Mal* e o *Crepúsculo dos Ídolos*. Do homem, e sua crença em Deus, desdobra-se o homem do presente e seu projetar-se no homem do futuro com sua ausência de oposição de valores. O super-homem, aquele que é o “sentido da terra”, não mais deprecia a vida em razão de supostos valores superiores. Ao contrário do homem niilista, o super-homem, decididamente, afirma a vida. No entanto, a fim de que este possa afirmar a vida, deve experimentar uma outra relação com o tempo, e isto inclui relacionar-se diretamente com o eterno retorno¹⁹.

Como mencionamos acima, temos a “morte de Deus”, a morte do homem e conseqüentemente, o surgimento do super-homem. Especulamos que a “morte de Deus” possibilita o iminente surgimento do homem, no sentido de que este, na ausência de Deus, assume seu lugar; substitui os valores divinos, superiores, fundados no absoluto, por valores humanos ancorados na crença na racionalidade e no sujeito. Tais valores humanos, ao mesmo tempo em que se afastam dos valores ditos superiores, se aproximam de valores como projetos de futuro, igualdade, fraternidade etc. Contudo,

¹⁹ MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”. *Revista Kriterion*, pp. 29 – 30.

mantêm-se fundados em uma mesma idéia de absoluto. Embora haja uma ruptura há também uma continuidade, uma vez que tal ruptura alimenta-se dos mesmos preconceitos, isto é, permanece, invariavelmente, a desvalorização da vida. Ou seja, a humanidade necessita ser melhorada. O niilismo negativo, calcado na metafísica, é substituído pelo niilismo reativo, baseado em valores humanos (igualmente metafísicos), e, no entanto, também identificado à mesma atitude que deprecia a vida.

O homem surge, então, como constituído de uma identidade. Porém, tal identidade é uma construção histórica, fruto de um longo processo que tem sua origem no Iluminismo, na Revolução Francesa – com a idéia de liberdade, igualdade e fraternidade – e também com o Humanismo laico. Assim sendo, a idéia de identidade enquanto unidade é uma construção que encontra na modernidade sua forma mais bem acabada; é, porém, uma ilusão, ou, mais uma ilusão apoiada em uma incapacidade de sustentar o caráter de transitoriedade do mundo, na tensão de forças em luta e em expansão, não sendo, portanto, uma determinação inerente ao sujeito. Busca-se, por exemplo, o conhecimento a fim de nos assegurar quanto à impermanência, em última instância, à morte. O conhecimento é visto por Nietzsche como um afastamento, como algo que se opõe àquelas forças [em luta], criando regras ilusórias com a intenção de controlar a vida. Essas regras findam por criar uma sistematização da vida e, conseqüentemente, criam uma moral, uma garantia e uma estabilidade ao mundo. A crença que temos na idéia de sujeito dissemina a imagem de que somos uma unidade lógica, indivisível, origem de todo conhecimento²⁰.

²⁰ Michel Foucault, quando enuncia a recente invenção do homem e a possibilidade de seu fim próximo, seguindo as pegadas de Nietzsche, estabelece que a “divinização do homem” sucedeu a “morte de Deus” e que, no entanto, não obstante tal sucedâneo, conserva-se o mesmo tipo de estrutura. Muito embora os valores sejam humanos, esses valores mantêm a mesma logicidade, ou seja, conservam o mesmo tipo de composição dos valores divinos. Podemos, então, presumir que o homem terá o mesmo destino do Deus morto. [No capítulo III deste trabalho ampliaremos esta abordagem].

A genealogia nietzschiana é, assim, uma crítica à consciência de si, à causalidade, à subjetividade, e tem como finalidade alcançar uma “transvaloração de todos os valores até então vigentes”. Inicialmente, Nietzsche, por intermédio de sua genealogia, coloca em suspeição a idéia de verdade e, de igual modo, a idéia de identidade, ou seja, a crítica ao valor dos valores é, sobretudo, uma crítica à crença de que a realidade tem um fundamento originário, absoluto: crença metafísica que atribui à origem das coisas o lugar onde subsiste a verdade. Assim é que, a apreciação efetuada por Nietzsche na doutrina da vontade de potência, é caracterizada por uma crítica à noção de consciência de si, à racionalidade e, sobretudo, à idéia de identidade do sujeito. Sua genealogia questiona o que há de metafísico nas concepções morais de “origem”, “essência”, “identidade”, criando uma outra maneira de avaliar e abrindo a possibilidade de uma transvaloração de todos os valores. Com efeito, Nietzsche pode suspeitar dos conceitos de “verdade”, “essência”, “sujeito”, e pôr abaixo, a marteladas, o arcabouço que oferece sustentação a estes conceitos. Os mesmos permanecem amparados na crença de que a vida se conserva em estado de “permanência” a fim de que a realidade seja simplificada.

Portanto, a presente análise relativa à possibilidade da morte do homem, fornecerá, a meu ver, a chave para que efetivamente possa haver uma transvaloração de todos os valores. Ora, se o que vemos, insistentemente, são valores que se supõem superiores à vida, o que deverá suceder a fim de que o niilismo seja vencido? Inicialmente, o que está em jogo é a instauração de valores – o estabelecimento de valores supremos e a maneira pela qual esses valores se impõem. A crítica nietzschiana, sobretudo, marca a elucidação de sua origem e, conseqüentemente, o possível questionamento desses valores. Circunscrito em sua vigência no interior da história ocidental, o niilismo, no domínio do pensamento nietzschiano, não significa, a rigor, somente depreciação da vida no platonismo, no cristianismo, na metafísica moderna etc. Decididamente, não. Há nele uma certa destruição criativa e a maneira de superá-lo não

é afastando-se pura e simplesmente dele. Para Nietzsche, então, o mundo, ao instaurar novos valores, após a derrocada dos valores supremos, transforma-se em uma “transvaloração de todos os valores”.

Há, no niilismo, movimentos que, seqüencialmente, podem avançar e, assim, a união entre as forças reativas e a vontade de nada tendem a se romper. Em um mundo desprovido de valores divinos ou humanos tudo se torna “em vão”²¹, é assim que o “último homem” escolhe extinguir-se passivamente em uma inatividade. A vontade de nada, por sua vez, “volta-se contra as forças reativas”, e nega a própria vida reativa, fazendo com que o “último homem” destrua ativamente a vida. É o homem que quer, que deseja morrer, o niilismo passivo. Momento em direção à transvaloração de todos os valores! Transvaloração entendida como inversão das relações de afirmação e negação: o triunfar da afirmação na vontade de potência. Onde impera o niilismo, o negativo é a “forma e o fundo da vontade de potência” e a afirmação é posterior e dependente da negação. Somente à saída do niilismo, à chegada do “último homem” e ao “homem que quer morrer” é que a transvaloração será possível, “para que a negação, voltando-se por fim contra as forças reativas, se torne ela própria uma ação e passe ao serviço de uma afirmação superior... o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio”²².

No entanto, a fim de que haja a afirmação da transvaloração de todos os valores, esta tem de estar vinculada efetivamente à questão do eterno retorno e da vontade potência. Com efeito, chegamos ao ponto ao qual aludimos acima, ou seja, a iminente morte do homem possibilita o advento do super-homem, conquanto este deva experimentar uma outra relação com o tempo. Para haver a afirmação da vontade de potência, faz-se indispensável relacioná-la ao passar do tempo e sua inflexibilidade. A doutrina do eterno retorno, enquanto pensamento trágico, propicia elevar a vontade de

²¹ Este “em vão” pode ser representado pela figura do Adivinho, “o anunciador do grande cansaço”, onde “tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido...” *Assim Falou Zarathustra* – “O Grito de Socorro”. 4ª Parte.

²² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 28.

potência ao paroxismo no sentido de possibilitar a afirmação de tudo o que é passado, mais precisamente, de tudo o que foi, do que é e do que será: “Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!”²³. Ora, se o passado, enquanto o que passou, não pode ser mudado, o que está feito está feito, a vontade nada pode contra ele, a não ser afirmá-lo. Logo, é imperativo livrar a vida desta tentativa de desagravo, de represália contra o tempo; mais ainda, contra o tempo passado e futuro, uma vez que, mediante os projetos de um futuro, de progresso etc., igualmente, há uma atitude de vingança contra o tempo.

Deste modo, para livrar a vida de sua vingança contra o tempo é forçoso superar a triste e angustiante idéia de um passado irremediável. Vingam-se a vida vingando-se do tempo, “só afirmando o tempo passado se poderá afirmar o passar do tempo”²⁴. Eis o eterno retorno, “o pensamento mais abissal”. Assim, a vingança contra a vida vem do fato de não podermos voltar atrás no tempo; a vontade, então, para libertar-se do tempo e, conseqüentemente, da vingança contra a vida, deve reconciliar-se com o tempo pela afirmação do eterno retorno: querer o passado é, portanto, afirmar o eterno retorno. Contudo, conforme Gilles Deleuze, devemos entender a doutrina do eterno retorno sob dois aspectos: o aspecto cosmológico e o aspecto ético²⁵. O aspecto cosmológico nega que o tempo tenha um início e um fim. Esta doutrina indica ainda que há uma circularidade do tempo, como também, a repetição de todas as coisas no tempo. Este é, pois, o primeiro aspecto do eterno retorno como aspecto cosmológico, passemos agora ao segundo aspecto: o eterno retorno como pensamento ético e seletivo.

Este segundo aspecto é importante, pois, sem ele, seria insuficiente o aspecto cosmológico. Insuficiente, uma vez que se faz necessário vinculá-lo à doutrina da vontade de potência. Ao conceito de força acrescentamos um complemento, um querer interno denominado vontade de potência; assim, a vontade de potência é ao mesmo tempo um complemento da força e um querer interno: “este conceito de força vitorioso,

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. “Da Visão e do Enigma”, § 1.

²⁴ C.f. MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”, *Revista Kriterion*, p. 31.

²⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, pp. 38 – 56.

graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um *complemento*; é preciso *atribuir-lhe* um querer *interno* que chamarei a vontade de potência”²⁶. Vimos que a força está em relação com outra força, e que a essência da força é a diferença de quantidade com outras forças, esta diferença se manifesta como qualidade da força. A vontade de potência é, desse modo, o fundamento da diferença de quantidade das forças em relação e a qualidade de cada força. Mediante o elemento diferencial a vontade de potência produz a diferença de quantidade entre as forças, e o elemento genético é o princípio que determina a qualidade de cada força em relação. Desse modo, se não se acrescentasse esta doutrina, isto é, a vontade de potência, a relação entre as forças ficaria indeterminada, tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo.

O caráter duplamente ético e seletivo oferece uma regra prática para a autonomia da vontade²⁷ a fim de eliminar as forças reativas: “o que quer que eu queira... ‘devo’ querê-lo de tal maneira que lhe queira o eterno retorno”²⁸. Este pensamento ético opera uma seleção e elimina da vontade qualquer “semi-querer”, devolvendo a integridade da vontade, como vontade afirmativa, criadora. Esta primeira seleção, no entanto, não elimina todas as forças reativas, por isso o caráter duplamente ético do eterno retorno. Esta insuficiência existe devido ao fato de que as forças reativas que obedecem já foram forças ativas transformando-se em forças reativas quando separadas de sua potência, ao mesmo tempo em que existem forças reativas que são potências de dividir, que afastam as forças ativas do que elas podem, conduzindo-as à vontade de nada. Estas forças reativas, diferentemente das outras, vão ao limite e, mesmo assim, não se tornam ativas, por isso, esta primeira seleção é insuficiente. Eliminar os semi-quereres, as meias-vontades não é o bastante.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La Volonté de Puissance*. Ed. Friedrich Würzbach – Paris, 1995. II 309. Corresponde ao KSA XI 36 (31) da edição Colli e Montinari.

²⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 31.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

Para suprimir este tipo de força reativa é preciso fazer com que a vontade de nada destrua sua união com as forças reativas: faz-se necessário uma “autodestruição”, ou ainda, uma “destruição ativa”. Somente quando as forças reativas forem negadas é que todas as forças poderão tornar-se ativas. Dissolvida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada haverá, então, uma conversão – a vontade de nada se transforma em uma potência de afirmar aniquilando as forças reativas. A longa história do niilismo tem, enfim, seu termo, no momento “em que a negação se volta contra as próprias forças reativas. Esse ponto define... a transvaloração; a negação perde seu poder próprio, torna-se ativa, não é mais do que a maneira de ser dos poderes de afirmar”²⁹. Nossa hipótese é a de que a possibilidade da emergência do super-homem torna-se admissível, uma vez que sucede a “morte de Deus”, isto é, tal “morte” levada à termo, muito embora, nos remeta a uma nova crença – crença no homem como constituído de uma identidade. E, como veremos, esta crença não se sustentará por muito tempo – enseja a condição, a nosso ver, necessária, porém, não suficiente, para a emergência de um “novo homem”.

Ora, “a divinização do homem” sucede a “morte de Deus”; contudo, conserva a mesma estrutura religiosa. Podemos, então, conjecturar – que se mantém a mesma estrutura – o homem terá o mesmo destino do Deus morto. E mais, o que a genealogia nos indica é que por trás das coisas não há nada, não há identidade, não há essência: há, tão somente, a “discórdia” e o “disparate”. Tudo foi construído peça a peça: “somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade”, podemos ler em *Alem do Bem e do Mal* e, prossegue Nietzsche, “ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*”³⁰. Aquele “novo homem” – não mais definido como unidade lógica, indivisível, fruto de

²⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 164.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do mal*, I – § 21.

um artifício civilizatório – permitirá o surgimento do desconhecido em seus dias, permitirá avaliações outras a partir da crítica à moralidade e, possibilitará, desse modo, a transvaloração de todos os valores. É assim, portanto, que podemos entrever, a partir do que foi dito, que a identificação da “morte de Deus” não está somente relacionada aos três tipos de niilismo, mas também à sua ultrapassagem. Se, por um lado, a “morte de Deus” nos permite vislumbrar a intensificação do niilismo, por outro, ela permite um sentido positivo, isto é, o ultrapassamento do niilismo e o surgimento do super-homem – aquele que não mais deprecia a vida em razão de uma suposta vida ulterior, ele é o sentido da terra. A idéia de super-homem é, assim, o momento, o aspecto positivo alcançado pela filosofia de Friedrich Nietzsche³¹.

No primeiro capítulo desta dissertação estudaremos o surgimento, ou melhor, a “genealogia” do niilismo no pensamento nietzschiano, isto é, suas fontes, ou formações que comparecem nas obras de autores tais como Schopenhauer, Dostoievski, entre outros. A partir da análise das fontes que inspiraram o tema ao nosso filósofo, abordaremos o dito “A morte de Deus” sob o pano de fundo do niilismo, o seu aspecto negativo, ou seja, como a primeira maneira de depreciação da vida. Posteriormente, checaremos o provável e precoce aparecimento do niilismo já na Grécia Antiga, mais precisamente, no platonismo. Como veremos, a metafísica é criticada pelo filósofo alemão como sendo algo que desvaloriza a vida, algo que cria princípios transcendentais em detrimento de uma vida vivida plenamente em toda a sua tragicidade. Desse modo, o ideal grego de uma harmonia cósmica, ou ainda, o mundo das Idéias platônico, como veremos no *Timeu*, apareceria, sob este aspecto, como um modo de ser do niilismo Ocidental. Avançaremos, então, em direção à crítica de Nietzsche ao cristianismo, a qual afirma que tal movimento religioso, de igual modo, empobrece a vida em nome de um projeto de salvação da alma, ou seja, uma ideação que corresponderia ao niilismo.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. “Além do Bem e do Mal”, § 1. IN: *Ecce Homo*.

No segundo capítulo, iremos nos adiantar até a modernidade e seu niilismo reativo. É, pois, com o pressuposto da “morte de Deus”, no sentido de que os ideais cristãos incondicionais e absolutos não mais reinam na vida dos homens, que iremos abordar o tema do niilismo reativo. Convém lembrar, no entanto, que o lugar dos valores permanece o mesmo: em lugar dos valores divinos reverencia-se as idéias modernas de progresso, ciência etc., mas que constituem valores que depreciam a vida, por isso, este tipo de niilismo é denominado niilismo reativo. Ainda neste capítulo abordaremos a crítica operada por Nietzsche à questão do valor – tudo o que existe no mundo não teria nenhum valor em si, ou ainda, não possuímos a verdade. Esta questão nos propõe um problema de lógica, qual seja, se afirmarmos não possuímos “a verdade”, como se justificaria este dito, aparentemente, autocontraditório?

Abordaremos ainda, neste capítulo, a figura do “niilismo passivo” e a “transvaloração de todos os valores”. Para que seja efetivada a transvaloração é necessária que a terceira forma do niilismo – o niilismo passivo – seja vencida. Em um mundo cada vez mais desprovido de valores divinos ou humanos tudo se torna vão, é assim que o “último homem” opta por extinguir-se passivamente em uma inatividade. A vontade de nada se volta contra as forças reativas, nega a própria vida reativa e faz com que o “último homem”, o homem que quer morrer, destrua ativamente a vida, ápice do niilismo³², momento da transvaloração de todos os valores! Transvaloração como uma inversão das relações de afirmação e negação. Somente à saída do niilismo, à chegada do “último homem” e ao “homem que quer morrer” é que a transvaloração será possível, o niilismo vencido por ele próprio. O mundo, ao instaurar novos valores, após os valores supremos tornados vacilantes, transforma-se em uma “transvaloração de todos os valores”.

³² C.f. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 27, “para além do último homem existe, pois, ainda o *homem que quer morrer*. É neste ponto de culminação do niilismo (Meia-Noite), está tudo pronto – pronto para uma transmutação”. Ver também a nota nº 5 do trabalho citado.

Finalmente, o terceiro capítulo abordará a dissolução do sujeito, o fim da metafísica e o possível surgimento do super-homem. Nossa hipótese é a de que a “morte de Deus” possibilita, igualmente, a provável emergência do super-homem. Ao cabo daquela “primeira morte”, com o fim dos valores ditos superiores, manifesta-se valores ditos humanos, surge o homem como consciência de si e criador de novos fundamentos a partir dos quais se fundará um outro reino, demasiado humano. Porém, o que se nos apresenta é uma nova crença; crença no homem como senhor de seu destino, constituído de identidade. Segundo nos parece, este procedimento ilusório apóia-se na própria incapacidade de o homem sustentar o caráter irreduzível da impermanência das coisas do mundo, mais do que uma determinação intrínseca ao sujeito. Contudo, tal ilusão tende a fenececer, assim como de fato feneceu o Deus cristão. Diante dessas mortes, abre-se a possibilidade de afirmação de um “outro homem”, o super-homem nietzschiano. Diferentemente do homem niilista, o super-homem tem uma vontade afirmativa: afirma a vida em detrimento de sua negação. Contudo, a fim de que haja esta afirmação, faz-se necessário uma outra experiência com o tempo que se relaciona diretamente com a questão do eterno retorno. Veremos que a doutrina do eterno retorno oferecerá a condição para o surgimento do super-homem.

A “MORTE DE DEUS”

ANTIGUIDADE CLÁSSICA – METAFÍSICA – VALORES DIVINOS

1.1 FONTES DO CONCEITO NIETZSCHIANO DE NILISMO

Por que surge, ou melhor, como surge para Nietzsche o tema do niilismo? Notoriamente, é na obra *Vontade de Potência*³³ que a matéria torna-se objeto de uma extensa reflexão – contudo, é a partir do adágio acerca da “morte de Deus” que já identificamos o fenômeno. O niilismo como tema pode ser identificado em vários autores como Turgueniev, Max Stirner etc. – uma questão cara ao século XIX –, mas é com Nietzsche que tal questão atinge um amadurecimento e uma consciência de suas raízes profundas na história humana, abrangendo o platonismo e o cristianismo, sendo, ao mesmo tempo, uma “sistematização” das causas e conseqüências deste fenômeno. Entre algumas influências relatadas por Franco Volpi que Nietzsche teria sofrido, existem três, ao menos, que eu tomaria aqui como significativas e por demais evidentes para não serem lembradas. Podemos, quem sabe, entrever a constituição deste problema em Schopenhauer e, como sabemos, este filósofo teve grande importância na formação filosófica de Nietzsche. A outra influência teria sido Dostoievski, em especial nos seus romances *Crime e Castigo*, *Os Demônios*, e o seu *Notas do subterrâneo*. E uma terceira influência, a do pouco conhecido romancista e crítico literário Paul Bourget.

³³ Já se considera consolidada a convicção, desde a publicação da edição de Karl Schelechta em 1956 das obras de Nietzsche, em 3 volumes, de que a *Vontade de Potência*, suposta obra póstuma de Nietzsche, não passa de fragmentos desorganizados manipulados por sua irmã. Com a edição crítica de G. Colli e M. Montinari, sabemos, categoricamente, que a suposta obra nunca existiu, era apenas um pretensão projeto ambicionado por Nietzsche, porém abandonado em agosto de 1888.

Como observamos, primeiramente, há a notória importância de Schopenhauer na formação filosófica de Nietzsche. Devemos considerar, igualmente, as reflexões schopenhauerianas sobre o “nada”, as quais, segundo Volpi, inspiraram, sobremaneira, Nietzsche quanto ao enfoque relativo ao niilismo –, lembrando que Schopenhauer em nenhum momento de sua obra filosófica apresenta o conceito de niilismo, mas é certo, no entanto, que aquele “nada” sobre o qual o filósofo refletia pode ser visto como uma aproximação ao tema do niilismo, mais precisamente, o “niilismo passivo”. É considerado, então, o pessimismo schopenhaueriano e a dissolução no nada como o “niilismo passivo” – “um enfraquecimento da potência do espírito”: os instintos de decadência comandam os instintos de expansão. O niilismo passivo nega a vida em razão de uma outra tida como “a verdadeira vida”; deprecia a vida, é ainda um nada de vontade. Por fim, em o *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche considera e cita textualmente Schopenhauer como um “niilista da vida”, o qual interpreta a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, o conhecimento, entre outros, como “manifestações conseqüentes da negação ou da necessidade da vontade”, quando, segundo Nietzsche, seria justamente o contrário³⁴.

A influência de Fiodor Dostoievski também se faz presente nas referências que Nietzsche sofre em sua formação. *Notas do Subterrâneo*, em especial, é assaz manifesta para não ser pressentida como uma “inflexão” ao “niilismo negativo”, cuja distinção configura o caráter do homem do ressentimento. O personagem principal urde planos de vingança contra uma suposta humilhação que teria sofrido, mas justamente por sentir-se um “homem de consciência”, nada realiza, vendo-se massacrado pelo ressentimento. Volpi cita uma carta de Nietzsche endereçada ao amigo Overbeck, datada de 23 de fevereiro de 1887³⁵, cujo teor não deixa margens para dúvidas. Nela, Nietzsche relata a alegria extraordinária de ter “descoberto” este autor – Dostoievski – do qual “nem tinha

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. IN: “Incursões de um Extemporâneo”, § 21.

³⁵ VOLPI, Franco. *O Niilismo*, p. 45.

ouvido falar”. Ainda segundo Franco Volpi, a influência vai além deste “espírito de afinidade” descrito na carta a Overbeck, existindo “analogias estruturais entre as experiências literárias e especulativas” em ambos os autores. Assim, além das obras citadas, tais como, *Crime e castigo*, *Os Demônios* e *Notas do Subterrâneo*, temos *Os Irmãos Karamazov*.

Em *Os Irmãos Karamazov*, podemos entrever em toda profundidade temas filosóficos, a saber, o ateísmo e o niilismo, que irão marcar profundamente o pensamento europeu do século XIX. Observamos ainda, em pelo menos três momentos da obra, a dissolução dos valores, o niilismo e a morte de Deus. Como, por exemplo, no famoso diálogo entre Ivan Karamazov e o irmão Aliocha, no qual, o primeiro, viajado, instruído e ateu, procura dissuadir Aliocha de sua fé inabalável (o ateísmo); temos também a descrição da fábula do “grande inquisidor”, cuja narrativa, podemos entender como uma crítica ao materialismo que então tomava espaço na Europa (além da abdicação da liberdade em favor da segurança e do conforto); e, naturalmente, o sonho alucinatório de Ivan no qual é travado um diálogo com o diabo, em que este pressagia o desaparecimento da fé em Deus e em seu lugar o aparecimento do homem deificado (o niilismo reativo).

A frase abissal (que é mais uma organização de idéias do que uma frase pronta), “se Deus não existe, tudo é permitido”³⁶, até hoje desperta interessantes discussões, e pode ser apreendida, no meu entender, como a frase-dilema do mundo moderno e contemporâneo. Por um lado, ela ilustra o modo pelo qual se manifesta um enunciado racional, que ao expressar a morte de Deus, extingue toda a possibilidade de um juízo

³⁶ Os Irmãos Karamazov (1879), último livro de Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski, é uma das mais importantes obras da literatura russa e, por que não dizer, mundial. Entre os vários assuntos tratados, há o tema do parricídio, o ceticismo, o niilismo etc. Quanto à frase “se Deus não existe, tudo é permitido”, dita no texto acima, reflete mais um resultado travado nos debates do livro, isto é, conjectura a respeito das contradições e antagonismos presentes nos discursos dos personagens, do que se revela total em sua construção última.

moral absoluto, caso se concorde com tal elocução; por outro, se a resposta para tal frase-dilema for negativa, então é possível pensar em uma ética humana, não mais baseada, ou constituída por uma presumível punição na eternidade, isto é, não se faria imprescindível apelar-se a uma transcendência a fim de edificar uma ética para este mundo. Dostoievski traça, de maneira habilidosa, finalmente, um painel amplo e complexo da sociedade russa do século XIX e, por que não dizer, de toda a sociedade européia.

Quanto à influência de Paul Bourget, penso que devemos abrir um novo parágrafo para tentar resumir o alcance das idéias deste autor no que se refere ao conceito de niilismo em Friedrich Nietzsche. Talvez mais notabilizado por suas críticas literárias do que por seus romances, Paul Bourget, em uma série de artigos, traçava um amplo panorama da literatura do final do século XIX utilizando-se de conceitos largamente difundidos acerca da sociedade da época, tais como, “decadência”, “pessimismo” e “niilismo”. Segundo ainda Franco Volpi, estes artigos sobre Baudelaire, Flaubert, Stendhal, Turgueniev, entre vários outros autores não menos famosos, descreviam a transição do romantismo francês para a modernidade e observavam, ainda nesta tendência, uma decadência que espelhava, ou melhor, que refletia as transformações e o esgarçar do tecido social a que a sociedade européia se encontrava submetida. A análise de Bourget se desenvolvia a partir de algumas indagações capitais que valeria a pena serem comentadas aqui mesmo de passagem.

A primeira investigação tem uma conotação estética: qual a função da arte? Qual o papel do artista no processo de transformação social? E, principalmente, pode o artista, na qualidade de alguém consciente do seu destino de experimentador e criador, manter a sua “superioridade aristocrática” diante de uma tendência igualitária que se impõe na sociedade? Uma segunda questão abordada por Paul Bourget é se havia probabilidade de descrever e, ao mesmo tempo, avaliar a decadência da sociedade de então, sem que fosse introduzido um ponto de vista moral. E, finalmente, diante de tal

declínio, qual atitude deveria ser adotada? Bourget sustenta a plausibilidade, sob o ponto de vista “psicológico”, de conjecturar o que poderia haver de favorável nesse “espírito de decadência”, a fim de extrair “valores estéticos” expressos pela mesma – idéia, havemos de concordar, muito semelhante ao que encontraremos em Nietzsche³⁷.

Em um ensaio, ainda segundo Franco Volpi, Paul Bourget faz aproximar o “mal do século” ao pessimismo e ao niilismo na literatura, sobretudo em Baudelaire, “e declara que, levando a sério esse mal-estar, devesse admitir que inexistem remédios para ele e, conseqüentemente, convém aceitá-lo junto com os valores estéticos dele decorrentes”³⁸ – ponto de vista “psicológico”, como indicamos acima. Citando um parágrafo deste mesmo ensaio, Volpi nos dá a ver de maneira irrefutável uma passagem de Bourget, onde se lê: “estilo decadente é o do livro cuja unidade se desfaz, para dar lugar à independência das páginas, ao mesmo tempo que cada página se decompõe em frases independentes e cada frase em palavras independentes” e, aproximando isto a Nietzsche, podemos ler em *Nietzsche Contra Wagner*: “estilo de decadência em Wagner: a frase sozinha se torna soberana; subordinação e coordenação tornam-se causais”³⁹. Nietzsche se refere a “melodia infinita” wagneriana, a desagregação, a corrupção do instinto em que a parte importa mais que o todo, como de igual modo, a frase, mais que a melodia e o tempo, é insignificante diante do instante⁴⁰.

No entanto, é quase desnecessário assinalar que Nietzsche, ao adotar o termo “niilismo”, o faz a seu modo, absorve, por exemplo, a questão da decadência e a tendência desagregadora que, via de regra, era vista como indo do todo para as partes, da sociedade para o indivíduo, porém, não aceita passivamente este movimento, ao contrário, busca combatê-lo. Este “contramovimento” encontra apoio na arte, isto é, mediante a criatividade e a ação, rechaçando qualquer possibilidade de passividade

³⁷ VOLPI, Franco. *O Niilismo*, pp. 46-47.

³⁸ *Ibid.*, p. 47.

³⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 51-52.

estética, como aceitava de bom grado Bourget. Nietzsche, em sua avaliação crítica, supunha que a decadência da individualidade enfraqueceria e, sobretudo, não iria gerar, de modo algum, novos valores estéticos. Dessa maneira, podemos afirmar que Nietzsche se nutre das idéias presentes em seu momento histórico, mas, por outro lado, ao sofrer tais influências, as insere em um contexto mais amplo e, assim, seu conceito, bastante pessoal do que seja niilismo, conforme já tivemos a oportunidade de assinalar, adquire uma lógica própria que movimenta toda a história do Ocidente.

1.2 NILISMO NEGATIVO

Como vimos no tópico anterior, Nietzsche é tributário de uma discussão recorrente entre os meios pensantes na Europa do século XIX. E, enquanto crítico da modernidade, se opõe a um tipo de pensamento representado pelo positivismo de Auguste Comte e pelo idealismo alemão – ambos mantêm a crença, tanto científica quanto filosófica, que há um processo evolutivo, um processo contínuo e inexorável de desenvolvimento da cultura. Nietzsche, como mencionamos acima, opõe-se a essa idéia otimista de progresso mediante seu conceito de niilismo, uma vez que, ao perceber que somente a “falta de sentido histórico”⁴¹ – no sentido de um anti-historicismo, de um descrédito pela história – viria justificar tamanho otimismo dos “idealistas”. Ora, que o tempo avança para frente, é certo, no entanto, humanidade, desenvolvimento, progresso, não. Muito provavelmente, é a idéia de que o tempo passa, caminha para frente, como igualmente, a tecnologia que, sem sombra de dúvida, avança, faz com que tenhamos o sentimento equivocado de desenvolvimento efetivo da humanidade; assim, a idéia de progresso humano não passa de crença.

Tal como nos adverte Julião⁴², com efeito, na *Segunda Consideração Intempestiva*⁴³, o pesado tom crítico à cultura e à história é mantido, porém, associado a observações que passam a afirmar de modo inelutável a vida. Ao iniciar esta *Segunda Consideração* – como que para reforçar e realçar tal idéia –, Nietzsche alude a uma frase de Goethe, a qual é precisa sob este aspecto: “de resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade”.

No entanto, se Nietzsche em seus primeiros trabalhos não havia cunhado explicitamente

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. I, 2.

⁴² C.f. JULIÃO, José Nicolao . “Nietzsche e a Interpretação Niilista da História”. IN: *Tempo e História no Pensamento Ocidental*, pp. 231-245.

⁴³ Esta *Segunda Intempestiva* data do ano de 1874 quando Nietzsche lecionava em Basel. O tom crítico em relação à modernidade permanece, tal foi, com efeito, na chamada *Primeira Intempestiva* de 1873, no entanto, associada à postura crítica, vigora uma reflexão mais voltada a uma afirmação da vida – como exemplarmente podemos observar no conteúdo da sentença goethiana.

o conceito de niilismo, este já comparece refletido sub-repticiamente nas questões que o conceito envolve⁴⁴. Muito embora, nunca é demais repetir, já se faz erigido, nessas reflexões de juventude, um tipo elevado de homem associado ao conceito de “gênio” – herança, como nos ensina Julião, da cultura alemã, presente nos pré-românticos até Schopenhauer. Não há como não identificar aí a presença de conceitos, tais como, espírito livre e super-homem.

Assim, na *Segunda Intempestiva*, o tom crítico à falta de sentido histórico⁴⁵ se faz devido ao sinal característico de sua decadência. Qual, então, o valor e o não-valor da história? A decisão, como já deixamos entrever com a sentença de Goethe, é aquela, segundo a qual a história deve diagnosticar o nosso tempo e criar um suporte para a vida. Ora, este diagnóstico é, na maioria das vezes, negativo, “apontando o empobrecimento e a miséria da cultura como causa da degradação da vida”⁴⁶. A crítica caminha na direção de uma constatação da degenerescência do sentido histórico a uma excessiva valorização da tradição, ou ainda, do passado, a qual enfraquece a vida. Nietzsche distingue, nesse momento, três atitudes possíveis diante da história: a atitude do erudito que corresponde a um tipo humano conservador, o qual venera a tradição e recebe dela a transmissão de saberes e tarefas; o segundo tipo, a história crítica, contrariamente ao primeiro caso, corresponde a uma atitude que, num primeiro momento, se abre para o presente transformando-o em “padrão das coisas passadas”, a história é partícipe, enseja o presente. O terceiro tipo de atitude é denominada de “história monumental”, a qual ao se projetar para o futuro, uma vez que se propõe a “tarefas grandiosas”, revela interesse por projetos do passado. No entanto, se tais projetos de futuro são frustrados, a tendência é que a acumulação do saber histórico torne-se um perigo para a vida, “o homem aprende, então, na história, apenas a

⁴⁴ JULIÃO, José Nicolao. “Nietzsche e a Interpretação Niilista da História”, pp. 231-245.

⁴⁵ Podemos encontrar este tema do sentido histórico, posteriormente, no § II de *Humano, Demasiadamente Humano*, nos parágrafos 337 de *Gaia Ciência* e 224 de *Além do Bem e do Mal*.

⁴⁶ JULIÃO, José Nicolao. “Nietzsche e a Interpretação Niilista da História”, pp. 231-245.

designação, a inutilidade de todos os projetos; à vida vazia de impulsos criadores para um futuro próprio, refugia-se no passado, procura esquecer o seu próprio vazio na plenitude estranha da vida vivida”⁴⁷.

Mas para compreendermos, suficientemente, o que Friedrich Nietzsche entende por niilismo – não obstante àquelas influências sofridas – devemos recorrer, inicialmente, ao livro *Genealogia da Moral* – o qual, conforme as palavras de Nietzsche, é a primeira psicologia do sacerdote. Neste, Nietzsche elenca as três etapas de niilismo: na primeira dissertação, temos o “ressentimento”. O ressentido é aquele que acusa: “a culpa é sua”, ou seja, “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior”⁴⁸. Na segunda dissertação, Nietzsche designa, como uma outra etapa do niilismo, a “má-consciência”. Como o próprio nome indica é o momento da introjeção, “a culpa é minha”. E a terceira etapa do niilismo é designada como “ideal ascético”, o ascetismo religioso. A vida reativa e fraca nada mais faz do que negar a vida, o ascetismo é uma vontade de nada. Igualmente observemos que a genealogia é um projeto que visa analisar a origem dos valores morais e o valor desses valores. É que, para Nietzsche, os valores não possuem uma existência em si.

Devemos destacar, inicialmente, que a expressão “morte de Deus” corresponde, em Friedrich Nietzsche, ao fim dos valores divinos, isto é, o mundo supra-sensível não possui mais os valores que iriam fundamentar a vida humana, o mundo sensível. De modo que estaria bem representada à emergência do “niilismo reativo” na modernidade e ao esgotamento, concomitantemente, desta mesma modernidade. A expressão “morte de Deus” corresponderia, ao mesmo tempo, ao “niilismo negativo” que se refere, ainda segundo Nietzsche, à antiguidade clássica com o platonismo e, posteriormente, com o cristianismo, à criação dos valores divinos, a rigor, ao início da metafísica. Dito de outro modo, a idéia de “morte de Deus” refere-se, em última instância, ao “niilismo

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 231-245.

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, § 10.

negativo” – o surgimento da metafísica; ao “niilismo reativo” – que é uma reação da modernidade relativa aos valores ditos superiores; e, igualmente, refere-se ao “niilismo passivo” – uma continuação, uma intensificação do “niilismo reativo”, no qual, para o “último homem” tudo é igual, tudo é em vão, tudo é vazio⁴⁹.

Pesquisando a gênese da moral, Nietzsche percebe que o juízo “bom” não provém, como de costume se pensava, daqueles aos quais se fez o “bem”. Ao contrário, foram os “nobres”, os “poderosos” que perceberam e estabeleceram em si próprios e em seus atos o que achavam que era bom em oposição a tudo o que era “baixo”, “vulgar”, criando, desse modo, valores. Segundo ainda Nietzsche, foram os sacerdotes judeus que inverteram a equação dos valores aristocráticos (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses) e, com o “ódio dos impotentes” – o mais profundo ódio, criador de ideais e “recriador de valores” – aferraram-se a esta inversão, qual seja, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons... mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis... malditos e

⁴⁹ Observemos de imediato que para Heidegger, tal como analisa no ensaio “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”, existem apenas dois tipos de niilismo: o niilismo “incompleto” e o niilismo “consumado”. De acordo com Heidegger, conforme a leitura que faz de Nietzsche, a incondicionalidade dos novos valores como contra-movimento, “assinala também a nova instauração de valores como niilismo, ou seja, como aquilo através do qual a desvalorização se consuma numa nova instauração de valores, a única paradigmática”. Esta fase paradigmática é denominada por Nietzsche de niilismo “consumado” ou, niilismo clássico. O niilismo, além de ser uma desvalorização dos valores supremos, é adotado por Nietzsche, concomitantemente, como uma posição afirmativa quando ele o relaciona a uma “transmutação de todos os valores vigentes”. Daí, de acordo com Heidegger, o nome niilismo adquirir “múltiplos significados”, no sentido de que, se por um lado, assinala a desvalorização dos valores supremos até agora, por outro, é o “contra-movimento incondicional face à desvalorização”, o niilismo “consumado”. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”. IN: *Caminhos de Floresta* (p. 259). Já o niilismo “incompleto”, no qual vivemos, são as tentativas de se levantar novos ideais no lugar vazio deixado pela ausência de Deus, é a substituição por outros valores colocando-os no mesmo velho lugar. Assim, para que o niilismo completo possa afirmar-se se faz necessário, sobretudo, que se elimine o lugar dos valores, o âmbito do mundo ideal, para que se instaure e se transmute de outro modo os valores. Não simplesmente se transmutar os valores antigos por novos, decididamente não; a instauração de valores prescinde de um outro campo, de um outro princípio que não o “mundo desvitalizado do supra-sensível”, transformando-se o niilismo, então, “ideal da vida superabundante”. Podemos perceber, ligeiramente, que este outro movimento enquanto transvalorização, segue um determinado caminho que vai dos valores à avaliação e, desta, à força ou potência de quem avalia. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”. IN: *Caminhos de Floresta* (p. 261).

danados!”⁵⁰. É assim que a moral escrava nasce: de um Não. Nesta inversão do olhar que finda por estabelecer valores, o único ato criador é um Não, um dirigir-se para fora em vez de olhar para si, que, conforme Nietzsche, é 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”⁵¹.

Segundo Gilles Deleuze, então, no “nihilismo negativo” o ressentido deve suas dores ao mundo externo, é sempre alguém que o faz sofrer. Como já foi dito, o ressentido é aquele que acusa: “a culpa pelo meu sofrimento é sua”. Esta posição pode ser representada, mais precisamente, pelo mundo judaico, visto que os judeus, ao verem suas ambições imperiais fracassadas, criam na ordem do tempo, segundo Deleuze, *o destino diferido*. A culpa de tanta dor e infelicidade é sempre remetida ao outro, por isso é introduzido no espírito de vingança uma procrastinação⁵². Há sempre uma espera, um adiamento na alma vingativa. Na literatura, talvez a figura dramática que melhor venha a se assemelhar com este espírito seja a personagem central de *Notas do Subterrâneo*, de Fiodor Dostoiévski. Personalidade tumultuada e paradoxal, sempre imaginando situações nas quais se supõe humilhado, oscilando entre orgulho e autodepreciação, urde planos de vingança sem jamais concluí-los. É assim que na *Genealogia* podemos ler: “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”⁵³. Nada mais exato!

Algumas dúvidas, no entanto, já se apresentam, tais como, não teríamos mais o que expor a respeito da alma ressentida? Sem dúvida a personagem dostoiévskiana é exemplar e ilustra perfeitamente este homem do ressentimento, porquanto a reação da

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, § 7.

⁵¹ *Ibid.*, § 10.

⁵² DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p. 50-51.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, § 10.

personagem e de todo ressentido, a rigor, “deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido”⁵⁴. Acrescentaríamos, entretanto, que na alma ressentida as forças reativas preponderam sobre as forças ativas. Não devemos esquecer, no entanto, que o ressentido não é definido pela força de uma reação, mas sim, por sua não-reação. No ressentimento, a felicidade aparece como “narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distensão do ânimo...” em última instância, a felicidade aparece, “*passivamente*”⁵⁵. Perfeito! Contudo, o que vêm a ser estas forças ativas e reativas? Há uma distinção entre elas? Sem dúvida, poderíamos afirmar que sim, uma vez que em um corpo há uma quantidade de forças, todas em relações entre si, umas obedecendo, outras comandando. O que define um corpo – social, político ou biológico – é esta relação entre forças dominadas ou reativas e dominantes ou ativas. Este corpo, então, é sempre fruto do acaso visto que as forças que o compõe são desiguais⁵⁶.

Devemos lembrar, como nos ensina Deleuze, que a força está em relação com a força e que, a essência da força é a diferença de quantidade com outras forças, “e que esta diferença se exprime como qualidade da força. Ora, a diferença de quantidade remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, o qual é também o elemento genético das qualidades dessas forças”⁵⁷. A vontade de potência – a qual explicitaremos melhor no terceiro capítulo – é o fundamento da diferença de quantidade das forças em relação e a qualidade de cada força. Elemento diferencial significa que a vontade de potência produz a diferença de quantidade entre as forças; e elemento genético significa o princípio que caracteriza a qualidade de cada força em relação. Desse modo, se não se acrescentasse este princípio, isto é, a vontade de

⁵⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 92.

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, § 10.

⁵⁶ A crítica exercida por Nietzsche em relação à ciência subjaz no fato, entre outros, de que esta tende sempre a igualar as quantidades em detrimentos das diferenças de quantidade etc. Para Nietzsche, portanto, negar as diferenças é negar a vida, “é a maneira pela qual a ciência participa do niilismo do pensamento moderno”. Assim, a ciência compreende os fenômenos a partir do universo do indiferenciado e por meio de suas próprias forças reativas interpretando-os por este ponto de vista.

⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 41.

potência, a relação entre as forças ficaria indeterminada, tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo.

Observemos, então, que, segundo sua diferença de quantidade, as forças serão dominantes ou dominadas. No entanto, neste momento, ainda é forçoso distinguir, ou melhor, elaborar de maneira mais “fina” alguns importantes conceitos. As qualidades das forças são denominadas ativas ou reativas. Existe vontade de potência em forças ativas ou dominantes como também em forças reativas ou dominadas. Notemos que as qualidades da vontade de potência não se confundem com as qualidades da força: “Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de potência assim como agir e reagir exprimem a força”⁵⁸. Assim como as forças reativas também são forças, o niilismo, a vontade de negar também é vontade de potência. Vontade de aniquilamento, uma postura de hostilidade para com a vida, por exemplo, continua sendo uma vontade, isto é, a vontade de potência é tanto o devir ativo quanto o devir reativo das forças. Há, portanto, afirmação em toda ação e há negação em toda reação, mas afirmação não é ação, e sim a capacidade, a potência de se tornar ativo, um devir ativo; e a negação não é somente reação, mas também, um devir reativo.

Cabe advertir ainda que na primeira etapa do niilismo, quando a direção do ressentimento é invertida e volta-se para o próprio indivíduo, “a culpa de tanto sofrimento é minha”, converte-se em má-consciência e é melhor representada no mundo cristão. O profetismo judaico espera, cheio de ressentimento, o advento de algo novo e imprevisível, na vida; ao passo que no cristianismo a espera é por um retorno, a morte e a ressurreição de Cristo, algo que está para além da vida. O destino *diferido* é agora destino *protelado*, alguma coisa ulterior à morte, não só de Cristo, mas de qualquer um. O niilismo, neste caso, faz com que o cristão viva uma vida pela metade, um “amor à vida” que é uma conservação, mas que nega a existência em prol de uma vida que

⁵⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 44.

transcenda o mundo e suas limitações. Nihilismo que não é, de forma alguma, destruição, mas sim, conservação reativa.

É preciso desde já observar que o dito “morte de Deus” quer designar, para Nietzsche, o mundo supra-sensível de um modo geral. “Deus” dissimularia, assim, as idéias e os ideais como se estes fossem, ou melhor, representassem o mundo verdadeiro, origem esta que remonta ao platonismo. O que podemos lembrar é que no decorrer da maior parte da existência da história humana houve, peremptoriamente, uma investigação incessante por algo que fundamentasse, que servisse de critério e justificasse o sentido da vida. Empenhava-se, desse modo, as religiões – mais tarde as filosofias – a uma procura de um princípio transcendente, de um fundamento sempre exterior ao homem com o qual se pudesse valorar a existência (critérios sobre-humanos que propiciassem um julgamento acerca do êxito ou do fracasso de uma vida, como, igualmente, critérios que justificassem a finitude humana). Nestas duas orientações tínhamos a “ordem cosmológica” grega e a “ordem divina” cristã, ambas forneciam ferramentas que orientariam convicções para valores ditos “superiores”. De modo idêntico, podemos notar que a filosofia, ou melhor, grande parte dos sistemas filosóficos são constituídos por princípios ordinários que transcendem o “mundo da vida” e buscam, tal e qual qualquer teologia, uma dimensão que poderíamos designar como salvadora. Os filósofos e as filosofias buscam, parafraseando Deleuze, não ensinar a viver a vida, mas a salvá-la.

No parágrafo acima, afirmo que “*no decorrer da maior parte da existência da história humana... etc*”, entretanto, em *O problema de Sócrates*, Nietzsche radicaliza esta fórmula e anuncia que “em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...*”⁵⁹ O filósofo alemão pretende não somente evidenciar o caráter persistente do nihilismo, como, igualmente, nos faz notar a maneira pela qual a existência de tal sortilégio está presente desde sempre na história da

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. IN: “O Problema de Sócrates”, § 1.

humanidade. Sempre, então, o sábio é acompanhado de uma soteriologia, ao mesmo tempo em que o acompanha também, uma dúvida, uma melancolia, um cansaço da vida, uma resistência contra a vida. Mas não seria, uma tal proposição, um exagero, poderíamos argumentar, uma busca de um sentido de universalidade que não se sustenta a uma simples análise histórica? Assim é, se lhe parece? Vejamos, então.

1.3 O PLATONISMO

Ora, em seu início, já acompanha a filosofia aquele estatuto soteriológico. O helenista e pensador Jean-Pierre Vernant, ao estudar o surgimento da filosofia na antiguidade, observa que há na passagem das representações religiosas para aquela mais abstrata da filosofia, o surgimento de um mecanismo de “secularização”⁶⁰. Com efeito, neste processo, podemos observar que se, por um lado, os filósofos tomam, a seu modo, parte da herança religiosa tal como descrita pelos poetas e sacerdotes, por outro, esta mesma herança irá se exprimir em uma outra forma de pensamento, um pensamento racional que lhe conferirá um outro “código”. Mesmo assim, os filósofos e suas cosmologias dão prosseguimento aos mitos cosmogônicos. Ainda conforme Vernant, entre a *Teogonia* de Hesíodo e a filosofia de Anaximandro, as estruturas obedecem ao mesmo padrão⁶¹. O que pretendo ressaltar, neste momento, é que o caráter de “secularização” da filosofia, em seu princípio, não é de rompimento com a religião, muito menos de criar algo absolutamente novo, pelo contrário, é “apenas” uma reordenação do conteúdo dos mitos, como também, simultaneamente, os mesmos temas serão expostos por uma outra ótica. Desse modo, há ruptura e continuidade na relação entre mito e filosofia e, por mais que se empenhe em requisitar o estatuto de racionalidade da filosofia, esta, já em seu início grandioso, orienta-se mediante uma ordem de valores “exteriores” à vida. Podemos exemplificar esta hipótese – repito, alicerçado por nomes como Cornford, Vernant, Brague – no texto, entre tantos outros, *Timeu* de Platão.

Procuramos salientar que a questão da “morte de Deus” como pressuposto histórico e como corte, como ausência explicativa, como ruptura que se introduz na modernidade, está relacionada intrinsecamente ao surgimento da metafísica ocidental

⁶⁰ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento Entre os gregos*, pp. 441 e seguintes

⁶¹ *Ibid.*, pp. 441 e seguintes.

que, por sua vez, a entendemos como um modo de ser do niilismo, precisamente, o niilismo negativo, isto é, aquele tipo de niilismo que nega a vida, que deprecia a vida em razão de uma outra dita “verdadeira”. Assim sendo, iremos – a fim de evidenciar o que há de metafísico na história ocidental – analisar alguns trechos de um texto platônico, mais precisamente, o *Timeu*, na intenção de corroborar o traço marcante, isto é, o modo peculiar, observado por Nietzsche, quanto ao platonismo, que o determina. Além deste modo peculiar, faremos evidenciar o início da metafísica ocidental, e, conseqüentemente, o niilismo negativo. Ora, pois quando é criado um outro mundo, dito superior a este, fundam-se valores morais, valores tais como “Belo”, “Bem” etc. Um mundo inteligível, superior, opondo-se ao mundo sensível, inferior.

Há como que duas partes distintas no *Timeu* de Platão. A primeira é uma espécie de desenvolvimento, ou melhor, de continuação da obra *República*⁶², do mesmo autor; a segunda é uma exposição *cosmológica* relativa à origem do universo e do homem. Esta exposição cosmológica efetuada pelo personagem Timeu visa estabelecer que os princípios que regem a ordem do mundo são os mesmos que regem os homens. A organização da *Polis* na *República* é fundada na natureza do homem que, por sua vez, é fundada na própria organização do universo. Impõe-se, desse modo, investigar a origem e as causas da harmonia deste universo para, em seguida, averiguar a origem do homem e a harmonia que rege sua alma. Cria-se, desse modo, um paralelo entre um macrocosmo harmônico e um microcosmo que deverá seguir aquele modelo. A *Polis*, igualmente, será estruturada sobre esta harmonia – a justiça na acepção platônica – criando uma trama entre o indivíduo, a *Polis* e o universo – um tipo de padrão que irá fundamentar radicalmente toda a cultura ocidental.

⁶² Não há consenso entre os comentadores platônicos quanto a considerar o *Timeu* como uma continuação de a *República*. E, realmente, afirmar como irrefutável tal relação entre as obras não seria lícito sob o ponto de vista do que temos hoje em termos de exegese. Porém, não é necessário ser muito perspicaz para perceber a ligação da primeira parte daquela com esta cujo teor não deixa dúvidas.

O objetivo do *Timeu*, pois, no dizer de Hildeberto Bitar⁶³, é criar a “moralidade exteriorizada na sociedade ideal ao conjunto da organização do mundo”⁶⁴. É assim que a moral cristã decorre dessa moral socrático-platônica, é o resultado de um longo e tenebroso desenvolvimento histórico. Daí o famoso adágio nietzschiano que aparece no prólogo de *Além do Bem e do mal*: “o cristianismo é um platonismo para o povo”. São considerados, portanto, o helenismo e o cristianismo as nossas raízes culturais⁶⁵. A tese platônica que pontua toda a obra é de que não pode haver conhecimento sem que exista alguma coisa de permanente e constante a fim de estabelecer o objeto desse conhecimento, sem o qual não poderia existir o mundo inteligível. Para Platão, existem dois mundos: o mundo das Idéias ou das formas inteligíveis, eternas, e o mundo das formas sensíveis, sujeito a mudanças, ao devir. Este, não é senão uma cópia do mundo das Idéias. O *Timeu* é, portanto, um relato cosmológico fundado na teoria do mundo das Idéias.

Podemos imaginar que o que parecia incomodar, sobremaneira, Nietzsche, era justamente a criação de uma moral naquela soteriologia filosófica. Ao mesmo tempo em que a filosofia rompe com a religião, cultiva uma continuidade; inicialmente, relativa às interrogações a propósito da salvação, mas igualmente, ao que diz respeito à natureza: se na filosofia ela toma o lugar dos deuses, conserva ainda um sentido divino, ela é, por assim dizer, “animada”. O cosmo é organizado, hierarquizado, e dotado de sentido. É, pois, mediante a razão, observando, compreendendo e imitando o cosmo, que o homem grego supunha elevar-se à sabedoria autêntica. De acordo com Rémi Brague, os homens tomavam por modelo para suas ações a natureza, tornando-a fonte de moral; é assim que com os estóicos, por exemplo, articulava-se a física como “uma propedêutica à ética”. A

⁶³ Sobre o assunto ver também: CORNFORD, F.M. *Antes e Depois de Sócrates*, pp. 49 a 74.

⁶⁴ PLATÃO. *Timeu*. Introdução, p. 25.

⁶⁵ GIACOIA, Oswaldo Jr. *NIETZSCHE & Para Além do Bem e do Mal*, p. 47.

finalidade da vida humana haveria de ser, então, decifrada pelo cosmo, era a natureza que iria determinar a humanidade do homem⁶⁶.

Seria oportuno talvez acrescentar, neste momento, que há, em Nietzsche, como bem observou Osvaldo Giacóia⁶⁷, um tipo de crítica muito próxima àquela formulada por Cálicles no diálogo *Górgias* de Platão. Caberia se perguntar, nos incita Giacóia, se não há um Nietzsche de Platão neste diálogo, isto é, surpreende a aproximação, a semelhança do discurso de Cálicles ao discurso de Nietzsche – considerando, entretanto, a maior sutileza deste último. Vejamos alguns exemplos: “Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto...” (483 b). “No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias...” (483 b). Ou ainda, “e para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros.” (483 c)⁶⁸. Enfim, por todo o diálogo podemos divisar, por parte de Cálicles, sentenças do mesmo calibre, o mesmo tipo de observação, ficando, praticamente, impossível não reconhecer semelhanças entre ambos.

No entanto, no que tange à questão da metafísica – que é, precisamente, o assunto que nos move nesta parte do trabalho –, queremos crer que Nietzsche percebeu com bastante acuidade tal problema. Ao criar a crença na “razão pura”, no “bem em si” o Sócrates platônico consagra, por excelência, a origem metafísica, a oposição entre mundo sensível e mundo supra-sensível. Com efeito, aí se instaura o erro dogmático, “os elementos matriciais” de todo o pensamento filosófico posterior, o qual implica e supõe “uma desqualificação do sensível em proveito do inteligível”. Se pensarmos,

⁶⁶ C. f. BRAGUE, Rémi. *A Sabedoria do Mundo*.

⁶⁷ GIACÓIA, Osvaldo Jr. “O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão”, IN: *Cadernos Nietzsche* Nº 3, pp. 23 -36.

⁶⁸ PLATÃO. *Górgias*.

então, somente por um instante, não ficará difícil perceber onde se originou, em Nietzsche, a crítica ao socratismo/platonismo. A partir da criação dessa cosmologia, dessa ética da salvação da alma, é criado o bem em si, atavismo dogmático mediante o qual o “mundo verdadeiro” é somente possível ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, posto que “ele vive nele, *ele é ele*”. Para Nietzsche, esta é a forma mais antiga da Idéia, “eu, Platão, *sou a verdade*”. Ora, essa crença platônica de uma verdade objetiva segundo a qual tudo o que é afeto, instinto, inclinação, perspectivismo, deve ser neutralizado (porquanto é compreendido como erro, como ilusão e, por isso, deve ser banido, sendo que para atingir tal objetivo deve ser posto sob o mais estrito controle da razão), revela unicamente o caráter de empobrecimento, “um sintoma da vida *que declina*”⁶⁹. Numa palavra, niilismo!

Por enquanto, é importante ressaltar que este mundo supra-sensível é o mundo metafísico e, precisamente em Nietzsche, a partir do adágio “Deus morreu”, significa dizer que ele não mais irradia uma força que daria sentido e fundamento à vida. De modo que, a partir disso, o homem não possui mais, em absoluto, algo que o possa orientar. Conforme Heidegger explica, a idéia da “morte de Deus” e a questão da essência do niilismo estão intimamente ligados, posto que “nem todo aquele que apela para a sua fé cristã”, ou mesmo qualquer outro tipo de convicção que se encontra no âmbito metafísico, estaria fora do niilismo, assim como, de modo contrário, nem todo “aquele que cisma sobre o nada e a sua essência” seria um niilista⁷⁰. Mas será que não estaríamos, inadvertidamente, imaginando que o niilismo só teria um aspecto negativo nos impelindo para um nada, ou haveria a possibilidade de seu ultrapassamento? Neste instante ainda não estamos aptos a responder a tal indagação, devemos, sobretudo, desenvolver mais a pesquisa a fim de respondermos satisfatoriamente tal questão.

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos*, pp. 29-30-31.

⁷⁰ C.f. HEIDEGGER, Martin. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”, IN: *Caminhos de Floresta*, p. 252.

Com efeito, por extensão, não poderíamos deixar de mencionar, mesmo que sub-repticiamente, essa figura emblemática da filosofia que é Sócrates e como Nietzsche alinhava o tema da Tragédia, resumidamente: a questão do pensamento moral e o pensamento estético. Ora, quando analisamos a ascendência em Nietzsche do tema niilismo, para combater o movimento de decadência que com tamanha acuidade entreviu Paul Bourget, vimos o filósofo alemão buscar apoio na arte, na criatividade como meio de superar aquela “passividade estética”, a qual encontra aceitação “quase” indiferente por parte do ensaísta francês. O que é necessário assinalar é que, além da metafísica, propriamente dita, como fenômeno que propicia o advento do niilismo, Nietzsche, ao mesmo tempo, percebe que Razão (igualmente metafísica) é o nome do outro fenômeno que, do mesmo modo, promove o aparecimento do niilismo. E é este fenômeno que, de acordo com Nietzsche, impede que o indivíduo perca a consciência de sua individualidade, a dissolução protagonizada no êxtase da tragédia em que o espectador busca e experimenta o alheamento.

Mas não teria sentido tratar deste assunto nesta dissertação se não fosse o fato inequívoco de que a posição assumida por Nietzsche não fosse *deveras* contestada. Como um exemplo, temos um historiador de filosofia bastante conhecido que se contrapõe à crítica lançada por Nietzsche ao filósofo grego. Werner Jaeger nos oferece como um primeiro argumento o fato histórico⁷¹ cuja força motriz se dá no momento mesmo no qual o filósofo alemão se desvincula do cristianismo. Conforme Jaeger, o nome de Sócrates aparecia indissolivelmente ligado ao ideal cristão e, mais, para Nietzsche, ainda segundo Jaeger, não era Aristóteles, mas sim, Sócrates a própria personificação da filosofia escolástica que forjara o espírito europeu. Busca, então, Nietzsche algo anterior a Sócrates, mais propriamente, o mundo pré-socrático, agora fundido com a poesia e a música da “época trágica” dos Gregos – as formas

⁷¹ Werner Jaeger entende que Nietzsche vinculava o nome de Sócrates ao aparecimento do cristianismo. Ver *Paidéia, a Formação do Homem Grego*, pp. 495-496.

equilibradas das forças apolíneas e dionisíacas: a harmonia entre alma e corpo eram ainda, neste momento (no mundo pré-socrático), uma coisa só⁷². Para Werner Jaeger, Sócrates concederia a primazia ao “elemento racional” em detrimento ao “elemento irracional”, destruindo, desse modo, a tensão que havia entre estes elementos⁷³. Sócrates, desse modo, teria intelectualizado e moralizado a concepção trágica do mundo grego.

Para Nietzsche, o indivíduo perder-se-ia de sua consciência numa excitada embriaguez de uma coletividade – indivíduos como que fundidos numa unidade, entretanto, diluídos, imaginando vivenciar ou experimentar as mesmas visões: o êxtase dionisíaco. O ritual encena, portanto, a dissolução na embriaguez coletiva e a individualização. A apresentação da tragédia, poderíamos dizer, é o drama desse ritual coletivo trazido para a “cena” cotidiana da cidade grega, isto é, para Nietzsche a tragédia só pode existir porque alguma coisa dessa vida dionisíaca permanece no palco do teatro. E o espectador grego necessitava vivenciar este alheamento no teatro, “de que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência...”⁷⁴, necessitava se transformar e, igualmente, perder-se de si. “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem”⁷⁵.

A tragédia representava, então, para Nietzsche – o Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia* – o par “apolíneo-dionisíaco”, duas forças fundamentais características do

⁷² Em *Entre Mito e Política*, Jean-Pierre Vernant estuda esta questão do corpo e da alma no mundo grego. Para Vernant, em Homero não há alma no sentido que se entende por esse termo, havia sim, algo que saía da pessoa na hora da morte, quando esta descia ao Hades. Assim sendo, os homens não possuíam uma *psykhé*, eles se tornavam, com a morte, *psykhai*, “sombras inconsistentes” (p. 427). Somente com Platão, ainda conforme Vernant, esta separação entre corpo e alma realiza-se completamente. O indivíduo encontra-se ligado ao seu corpo vivo, enquanto a *psykhé*, imortal, constitui o ser verdadeiro deste indivíduo (p. 431).

⁷³ C.f. JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do Homem Grego*, pp. 495-496.

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, § 3.

⁷⁵ *Ibid.*, § 3.

mundo, do estilo artístico grego. O apolíneo representando a forma, a clareza, a luz, a individualidade, e o dionisíaco a selvageria, a dissolução, a embriaguez, o êxtase orgiástico. A música é dionisíaca, a linguagem, apolínea. Apolo, “a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia”⁷⁶, não perde de vista a artificialidade, a consciência no distanciamento; Dioniso, por outro lado, melhor representado pela música, pela dança, faz perder este distanciamento, as fronteiras se diluem, a consciência abre-se para a inconsciência, o Eu vê-se ameaçado em sua identidade. “O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O desmedido revelava-se como a verdade”⁷⁷.

No entanto, Nietzsche percebia que em cada cultura essas duas forças fundamentais, o par “apolíneo-dionisíaco”, apareciam, diante da organização da vida, de forma diversa. De acordo com as proporções existentes teríamos uma cultura mais artística como a da Grécia antiga ou uma cultura mais religiosa ou metafísica. Esta última, segundo Nietzsche, seria dominante no Ocidente, e isto devido, ainda conforme Nietzsche, a Sócrates, visto ser ele, com uma postura intelectual, quem trouxe a idéia de esclarecimento para o seio desta cultura, isto é, com o conhecimento era possível alcançar a verdade, como também, julgar a vida indigna se esta estivesse afastada da verdade. Para Nietzsche, Sócrates era o antepassado Ocidental da vontade de verdade. Este conhecimento, como princípio em Sócrates, foi dirigido contra a tragédia com a intenção de corrigir a vida, com a intenção de corrigir a angústia, o sofrimento, como meio de não mais serem tragicamente tolerados. Somente através do auto-conhecimento seria possível haver confiança no existir.

Com efeito, o que nos interessa aqui é entender como Nietzsche expõe o “problema de Sócrates” e o seu “elevar a razão à condição de tirano” em detrimento das

⁷⁶ *Ibid.*, § 1.

⁷⁷ *Ibid.*, § 4.

forças dionisiacas, exatamente como Nietzsche em o *Crepúsculo dos Ídolos* denomina de “a mais bizarra equação que existe”: razão = virtude = felicidade. Ora, julgamentos e avaliações da vida de maneira favorável ou desfavorável, ainda de acordo com Nietzsche, não podem ser verdadeiros, não merecem consideração, a rigor, são sintomas que não merecem consideração⁷⁸. O modo como Nietzsche entende, no momento de *O nascimento da Tragédia*, a questão do mundo é, antes, estética – a espetacular correspondência entre o deus grego Apolo, deus da luz, da forma e da aparência e o deus Dioniso, deus identificado às forças do caos, à desmesura – “pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”⁷⁹. Finalmente, como podemos ler igualmente no *Crepúsculo dos Ídolos*, é Sócrates o causador do fim da obra de arte da tragédia grega. Ao privilegiar o conhecimento racional em detrimento aos instintos ou às outras forças atuantes no indivíduo, o Sócrates nietzschiano desvaloriza a vida em seu conjunto, depreciando-a e, conseqüentemente, transformando-a em um modo de ser niilista.

Ao perceber o platonismo como metafísico e moral e no que ele, conseqüentemente, se constitui, Friedrich Nietzsche procura se contrapor, ousaríamos dizer, a todo tipo de “platonismo na filosofia”, a fim de endereçar toda crítica possível, segundo uma perspectiva trágica do mundo, aos valores que vigoram na epistemologia, na metafísica e na moral contemporâneas. Há necessidade, então, para Nietzsche, de uma inversão e uma superação do platonismo, uma vez que este, enquanto doutrina dos dois mundos, cria uma oposição de valores. Funda valores superiores, tais como, o “Belo”, o “Bem”, a “Verdade”, e, ao fundar tais valores, cria uma hierarquia, cujos valores, representados pelo mundo inteligível, são superiores aos valores do mundo sensível. Logo, este será depreciado, será negado – o niilismo negativo – em favor do outro mundo. Para o filósofo alemão, então, o mundo sensível, que no platonismo é o

⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. § 4.

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. § 5.

mundo da aparência, é o mundo verdadeiramente real. O modo, pois, de escapar do nihilismo, da desvalorização instaurada pelo platonismo, é justamente aquela inversão dos valores. Daí a crítica mais do que contundente à ilusão criada pelo socratismo/platonismo.

“O ÚLTIMO HOMEM”

MODERNIDADE – METAFÍSICA AINDA – VALORES HUMANOS

2.1 NILISMO REATIVO

Há cerca de duzentos anos (pouco mais pouco menos), de qualquer modo, em um tempo infinitamente mais próximo de nós, a questão da finalidade da vida passou a se apresentar em ideologias revolucionárias, conquanto, pretendendo-se materialistas, guardavam, sub-repticiamente, os mesmos desejos de transcendência, de salvação humana, isto é, estas ideologias “imanescentes”, esta “fé terrena”, preservavam o mesmo “lugar”, ou seja, em um movimento análogo ao contexto restrito à ordem divina, essa “fé terrena” atribuía o mesmo caráter de desvalorização da vida. Hoje, ao contrário, tanto as transcendências do *Cosmo* ou de *Deus*, igualmente as revolucionárias, deixaram de ser a essência ou o modelo a ser perseguido, trazendo como característica, à época contemporânea, a convicção de que a vida não pode ser mais avaliada com base em uma transcendência. É a partir, conseqüentemente, daqui, da vida concreta, “do coração solar do mundo”, da humanidade real, que decretaremos se a vida será afirmada ou não.

No entanto, é com o advento da modernidade – para Nietzsche, sua origem remonta a Kant como, igualmente à Revolução francesa – que podemos entender em seu contexto qual o sentido da declaração “morte de Deus”. Como já ficou expresso, esta declaração não é um dito de um Nietzsche ateu, mas pura e simplesmente, uma percepção da ausência de Deus, da desvalorização dos valores supremos que dotavam o ocidente de uma conduta e um pensamento muito próprios. O niilismo, então, pode precipitar-se onde há cristianismo e onde exista o ateísmo mais radical, pois, Nietzsche

não é um crítico da fé, mas do cristianismo enquanto doutrina. Assim, um cristão pode ser niilista tanto quanto um ateu, ou ainda, um não-cristão pode afirmar o cristianismo na esfera do poder tanto quanto, contrariamente, um cristão não necessitar correlacionar a sua fé à doutrina da Igreja. Enquanto interpretarmos superficialmente o pensamento nietzschiano, por exemplo, como o pensamento de um ateu – muito provavelmente devido ao discurso do homem louco e, conseqüentemente, ao dito “Deus morreu” –, estaremos, apenas e tão somente, abdicando de entender o que o filósofo alemão pensa, propriamente, em relação ao homem e ao mundo supra-sensível⁸⁰.

É imprescindível, portanto, assinalar, quanto ao adágio “Deus morreu”, que não é uma frase, ou apenas a frase de um Nietzsche ateu⁸¹, absolutamente, mas deve ser pensada como o fim da legitimação do mundo supra-sensível e de seus ideais de transcendência. O niilismo será melhor entendido, então, se for visto como um movimento da história do Ocidente⁸². E este momento da “morte de Deus” é apenas mais um desdobramento deste caminhar histórico. Assim, no “niilismo reativo”, o homem torna-se “Deus” no sentido de fundamento, ou seja, há um momento nesta etapa em que o homem “assassina” Deus e assume carregar todo o peso da existência sozinho. Substitui, desse modo, os valores superiores por valores humanos, de tal forma que se torna ele próprio “Deus”. Esta substituição, no entanto, nada muda, visto que a vida reativa continua. Nada mudou, a vida reativa continua inexoravelmente. Inicialmente, à sombra dos valores divinos; posteriormente, à sombra dos valores humanos, não menos metafísicos.

A segunda forma de niilismo é denominado, portanto, de “niilismo reativo”. É uma reação contra os próprios valores superiores que foram criados, recusa e negação desses valores. Este tipo de niilismo nega as formas do supra-sensível: “Deus está

⁸⁰ C.f. HEIDEGGER, Martin. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”: IN: *Caminhos de Floresta*.

⁸¹ A posição de Nietzsche não pode ser considerada ateu, uma vez que, ele não é alguém que fala da não existência de Deus, mas sim, do assassinato de Deus. Para que alguém seja assassinado, pressupõe-se que este alguém teria antes de haver existido.

⁸² C.f. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 127.

morto”! Como foi visto na primeira parte desta dissertação, para Nietzsche, esta é apenas a reação dos homens que se cansaram da metafísica platônico/cristã, mas, no entanto, não é, de modo algum, valorização da vida. Para esta segunda forma de niilismo, a vida continua a não ter valor. No primeiro tipo de niilismo, o negativo, nega-se a vida em função de valores superiores. No segundo caso, no “niilismo reativo”, nega-se o mundo supra-sensível, mas também o mundo sensível. O homem não vendo mais necessidade de se submeter a algo que lhe é superior, melhor dizendo, exterior, assume todo o peso, que antes era de inteira responsabilidade do divino, para si. Supondo bastar-se a si próprio, “mata Deus”, no entanto, mantém o essencial, o “lugar” (mantém o mesmo tipo de avaliação, permanece atribuindo valores que depreciam a vida, permanece o desejo de salvá-la, de conservá-la). Assim, segundo Nietzsche, a filosofia, a partir de Sócrates, é a história das submissões do homem a uma transcendência.

Por mais longe que vá a claridade sentida pelo espírito racional, a necessidade de sentido e objetivo, além do mero jogo de atribuições do mundo real, permanece. Conserva-se o imperativo de imputar a este mundo real sempre algum outro significado. É neste sentido, inclusive, diria melhor, em um segundo momento, que Nietzsche percebe no drama musical wagneriano a possibilidade de reconstruir a cultura alemã, vista pelo filósofo extremamente prejudicada pelo economicismo e pelo materialismo quando da fundação do Reich, em 1871. Quanto à guerra franco-prussiana, Nietzsche, inicialmente, não se opõe, concebendo ver aí um renascimento da cultura. Nosso filósofo imaginava, não sem equívoco, o irromper do mundo dionisíaco na política, no entanto, quando percebe que a vitória militar atendia apenas a objetivos da cultura burguesa – como disse, à política, ao materialismo etc – afasta-se do processo e entende, posteriormente, que o renascimento do espírito alemão, da cultura alemã poderia ser fortalecido pela imagem mítica de Siegfried oferecido pela música wagneriana. Curiosamente, entrevemos, ainda neste momento, um Nietzsche que busca auxílio em

uma idéia metafísica. O filósofo de *O Nascimento da Tragédia* encontra na mitologia um significado superior e, enaltece na obra musical de Richard Wagner, uma pujança criadora de mitos⁸³.

A propósito, tributário que era deste momento histórico, percebemos ainda em Friedrich Nietzsche uma busca por uma compensação, um alívio que marcaria uma espécie de lenitivo, um “consolo metafísico”. Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*, pensa encontrar na arte um substrato estético, algo que poderia “mudar”, “modificar” o mundo. Nesta época, era um Nietzsche com desejo de “salvação”, desejo de um “reformador”. Basta, para tanto, a afirmação trágica: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”⁸⁴. Com efeito, poderíamos argumentar refutando a nossa frase anterior que esta afirmação metafísica difere de qualquer justificativa moral ou religiosa, posto que a justificativa moral tem como finalidade uma melhoria do mundo e do indivíduo que, em última instância, se recusa a ver no mundo uma força e uma injustiça implacáveis, assim como, por parte da religião, o que ocorre é um eterno processo de culpa e acusação. Tanto na justificativa moral quanto na religiosa, o que vemos declarado é uma incapacidade de ver o mundo em sua total justiça e injustiça, alegria e infelicidade; o que não ocorre com a ampla, a

⁸³ Nietzsche encontra no mito algo que não mais crê encontrar na acepção religiosa muito menos na racionalidade no sentido de ambas oferecerem ao mundo uma orientação. Mitificação como estímulo àquilo que normalmente não tem sentido. Nietzsche nada mais faz do que seguir a tradição, se isto for possível dizer, do romantismo alemão de Schelling e Hölderlin, por exemplo, cuja idéia era criar uma “mitologia da razão”, visto que não só a razão começava a ser questionada, como, igualmente, mudanças sociais pós-feudais criavam um utilitarismo econômico dominante. Buscava-se, então, a criação de novos mitos – uma mitologia que estivesse a serviço das idéias – para o advento de uma ordem social comum. Para os românticos, a razão deveria se harmonizar com o mito para que ambas criassem significados. Nietzsche, desse modo, é tributário desta atmosfera e encontra na música de Wagner o que pensava ser a possibilidade da fundação de novos mitos. Entrevê, na arte, mais precisamente no drama musical de Wagner – em especial com *O Anel dos Nibelungos* na estréia do festival de Bayreuth –, um retorno à origem da antiguidade grega, a grande força mítica da vida, numa palavra, Dioniso. Entretanto, ainda em Bayreuth, Nietzsche irá se decepcionar com o “clima” de confusão, de vida social superficial, burguesa, espectadores nada desejosos de elevação e, reconhece, decepcionado, haver imaginado uma outra ordem de coisas. Rüdiger Safranski: *Nietzsche: Biografia de uma Tragédia*. Ed. Geração Editorial, pp. 75 e seguintes.

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. § 5.

abrangente sabedoria trágica – que em sua essência é uma afirmação múltipla em que tudo é passível de ser objeto de alegria, necessitando, para tanto, que se encontre os meios particulares pelos quais cada coisa possa ser afirmada em sua singularidade⁸⁵.

Devemos observar ainda que o cristianismo para Nietzsche é um acontecimento histórico e político, uma exigência de poder por parte da Igreja, que circunscrito ao mundo ocidental, delinea todo o caminhar desta cultura. Ao pronunciar o adágio “Deus morreu”, Nietzsche chama a atenção para o derradeiro fim da crença no mundo supra-sensível. Ora, na esfera particular do nosso mundo, do mundo sensível – determinado por um conjunto de ideais propagados pela Igreja a serem buscados e obedecidos – esta fé se desvanece. No entanto, o que se estabelece como correlato a essa derrocada inelutável da lei divina é a autoridade da consciência moral sob o domínio da razão. Muda-se o paradigma, mas, em última instância, o que importa aqui, como já foi dito, é o “lugar”. Como muito apropriadamente enuncia Gilles Deleuze: “Nada mudou, porque é a mesma vida reativa, a mesma escravatura, que triunfava à sombra dos valores divinos e que triunfa agora pelos valores humanos”⁸⁶. Lugar que permanece o mesmo, o que muda são as variantes, conservando-se a mesma lógica, isto é, em lugar de ideais de transcendência temos ideais civilizatórios. Para o lugar de uma interpretação teológica, cria-se um progresso histórico, uma organização e ordenação, por fim, baseadas no capital, nos projetos de futuro. Por isso, designamos a modernidade e o niilismo da “morte de Deus” por niilismo reativo, uma vez que a negação dos valores divinos não pode ser considerada uma ação, mas, sim, uma reação.

⁸⁵ Talvez seja oportuno reportarmo-nos aqui à “tentativa de autocrítica” operada por Nietzsche em seu prefácio tardio ao *Nascimento da Tragédia*. O filósofo alemão inicia esta autocrítica se reportando ao período em que o livro fora concebido, ou seja, durante a guerra Franco-Prussiana de 1870-1. Procura, então, catorze anos depois, esclarecer alguns pontos que talvez não tenham ficado explicitados, provavelmente, por questão de imaturidade e/ou estilo. Mas o que é pontuado, muito embora a arte ocupe um lugar todo especial no livro, é que, diferentemente, a arte seria amoral e anticristã. A arte Trágica, em sua afirmação múltipla, aborda o mundo dentro de uma perspectiva abrangente, total alegria e infelicidade, justiça e injustiça.

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 26.

Vale ressaltar, como já o fizemos anteriormente, que Nietzsche não foi o primeiro pensador a elaborar uma crítica contundente à religião, outros a fizeram antes dele, como exemplo podemos citar Ludwig Feuerbach. Um estudo que poderia ilustrar exemplarmente esta particular alteração ocorrida e que irá não determinar, mas insinuar-se como mais um movimento em direção ao fim da crença no mundo supra-sensível, pode ser bem observado em *A Essência do Cristianismo*. Dialogando excepcionalmente com Hegel, Feuerbach, entrevê na filosofia hegeliana uma tentativa curiosa que tem a expectativa de restabelecer ao cristianismo, com o auxílio da filosofia, o seu *status*, visto que, no hegelianismo, o homem é apresentado como Deus em estado de auto-alienação. O que Feuerbach anuncia é justamente o oposto, ou seja, Deus é o homem em seu estado de auto-alienação. Desse modo, o homem religioso estaria, no entender de Feuerbach, exilado de si próprio. Ao inverter a proposição de Hegel que diz que “o homem é o Deus revelado” em “Deus é o homem revelado”, Ludwig Feuerbach quer dizer que o homem não é mais uma manifestação da substância divina, mas que Deus é, sobretudo, uma manifestação da substância humana⁸⁷.

⁸⁷ Segundo ainda Feuerbach, o eu absoluto é uma imaginação dos atributos positivos do homem, ou ainda, a perfeição que se encontra na divindade é uma síntese do indivíduo limitado, um epítome das qualidades humanas. Somatório idealizado de todas as perfeições humanas projetadas como objeto de adoração. Infere-se disso que, no entender de Feuerbach, há uma separação do homem em relação a si próprio, uma dualização de sua imagem por uma exteriorização com Deus, transformando-se assim em um ser dividido: um ser idealizado que adora como Deus e um eu humano imperfeito e limitado. O homem, então quando se vê a partir do ponto de vista do divino vislumbra somente um ser pobre, inferior, desprezível e estranho. Sente-se indigno e rebaixado em sua qualidade humana, pois, tudo o que de elevado existente no homem foi incorporado ao divino. A religião, para Feuerbach é a desunião do homem consigo próprio. O divino é uma espécie de antítese humana: infinito, perfeito, eterno, poderoso e sagrado; enquanto o homem é finito, imperfeito, temporal, fraco e pecador. Como fica fácil observar, Feuerbach constrói, filosoficamente, um modelo que não deixa margem para dúvidas: assinalando que Deus ou o mundo supra-sensível é apenas e tão somente uma criação humana. Este é um tipo de construção que irá somar àquilo que mais tarde Nietzsche designará como a “morte de Deus” – morte esta, entendida como um processo que se opera há dois mil anos na história do ocidente. O esvaecer do mundo supra-sensível, enquanto fundamento e objetivo de tudo o que é real, ao contrário do que pensava Feuerbach, se desalienando, o homem se apropriaria de seu destino, de modo oposto, isto faz com que perca toda sua força conectiva, nada mais permanecendo, porém apenas o “nada infinito” (como no texto do homem insensato). Cabe ainda neste momento uma observação: Nietzsche, diferentemente dos materialistas de sua época, como no nosso exemplo, não se limita a criticar a religião cristã, mas de forma mais ampla, responsabiliza todas as formas de misticismo, abrangendo, de modo inclusivo, os ateus.

É assim que a autoridade divina e da Igreja vai sendo mitigada e, em seu lugar, surge com força a autoridade da razão e a consciência moral. Segundo Heidegger, o transcender é substituído pelo progresso histórico. A glória eterna, como meta, deixa de ser uma expressão perseguida para dar lugar à felicidade terrena para todos ou para uma maioria. A criação “torna-se marca do fazer humano” e não mais papel do Deus bíblico. É desse modo, finalmente, que o “que se quer levar para o lugar do mundo supra-sensível são variantes da interpretação cristã-eclesiástica e teológica do mundo”, esquema a partir do qual fundou-se o mundo helênico, “cuja concatenação fundamental foi fundada no começo da metafísica ocidental por Platão”⁸⁸. O esvaecimento desse mundo supra-sensível, ainda conforme Heidegger, não seria a essência ou o fundamento do niilismo, mas simplesmente sua consequência, uma vez que o próprio cristianismo é um modo de ser, uma configuração do niilismo.

Ora, ao perceber a ruptura que há com a tematização da “morte de Deus”, Nietzsche compreende, como já tivemos a oportunidade de salientar, que uma crítica à modernidade deve remeter necessariamente ao nascimento da metafísica e do cristianismo – o niilismo e seu caráter negativo – e não só ao humanismo laico ou ao positivismo de Auguste Comte – no que se refere ao niilismo reativo, isso porque a “morte de Deus”, enquanto niilismo, não é uma ruptura, essencialmente, um início de um novo processo, porém, sobretudo, uma transformação de um processo que tem sua origem na metafísica ocidental. Assim, o niilismo reativo da “morte de Deus” não é uma ruptura com os valores superiores, mas se constitui numa reação a esses valores que, no entanto, mantém-se à sombra dos valores divinos com o triunfo dos valores humanos.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. Bras. José da Silva Brandão – Ed. Papirus, Campinas/SP, 1997.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”. IN: *Caminhos de Floresta*, p. 255.

2.2 O NILISMO E SUA LÓGICA

Observemos, entretanto, que a genealogia é um projeto que procura superar a metafísica, analisando historicamente a origem dos valores morais e o valor desses valores: exatamente como entrevimos no capítulo anterior, quando Nietzsche lança suas críticas à filosofia ou ao modo de conceber a filosofia como é proposta no socratismo/platonismo. O que está em jogo nessas críticas é a forma como a vida é subtraída quanto à sua “totalidade”, ou mesmo, subjugada a questões morais. Para Nietzsche, os valores não possuem uma existência em si, são produtos da criação humana; não existem, portanto, valores morais, visto que a natureza é sempre sem valor, “o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si... foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores!”⁸⁹. Mas, então, uma dúvida surge no horizonte mesmo da genealogia, a qual afirma uma disjunção entre vida e moral, e mais precisamente, no modo pelo qual Nietzsche costura seu conceito de niilismo. Se não existem valores, posto que são criações humanas e, em um fragmento, Nietzsche afirma que a verdade não existe; ora, se não existe a verdade, em vista disso, a própria lógica do niilismo nos parece auto-refutável, porquanto o fato de não possuímos a verdade implica, necessariamente, que esta afirmativa não pode ser verdadeira. Ou seja, uma verdade que pretende afirmar qualquer ausência de verdade com a pretensão de ser verdadeira, nos parece auto-refutável, tal e qual o paradoxo do mentiroso, com a diferença da primeira ser, como foi dito, auto-refutável, enquanto a segunda é um paradoxo. Se, no primeiro caso, a negação da verdade é verdadeira, é falsa; caso contrário, se for falsa, é falsa. No paradoxo do mentiroso, no entanto, se digo, por exemplo, *eu minto*, se esta proposição é falsa, é verdadeira, e, se for verdadeira, é falsa.

Penso que não conseguiremos solucionar este problema que se coloca mediante um estudo das “lógicas clássicas” ou “formais”. Ora, como pensar a validade das regras

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. § 301.

tais como a do “terceiro excluído”, ou o “princípio da não-contradição”, ou ainda a lógica da “dupla negação” em uma afirmativa que revela “que a verdade não existe” e que por decorrência podemos estender: “nem mesmo esta é uma verdade”? Tal enunciado revela-se auto-contraditório, necessitando, assim, de uma lógica *diferente*. O que pretendo ressaltar, neste momento, é que para as proposições filosóficas – mas não só essas – faz-se necessário a utilização das chamadas “lógicas não-clássicas”. Posto que a natureza das verdades filosóficas difere das proposições que carecem de resultados objetivos. Este é um ponto em que há uma clara evidência do quanto, para certa “imagem dogmática do pensamento”, esta questão é relegada, ou melhor, é completamente esquecida. Hegel, em a *Fenomenologia do Espírito*, percebe “claramente” este problema quando nos acena da seguinte maneira: “O dogmatismo... é a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida. A questões como... quando nasceu César?... deve-se dar uma resposta *nítida*... Mas a natureza de uma tal verdade... é diferente da natureza das verdades filosóficas”⁹⁰.

Temos de levar em conta que Nietzsche propõe uma doutrina perspectivista dos afetos em substituição a uma teoria do conhecimento, a qual se dá, na modernidade, a partir de Descartes; porém, o problema do conhecimento já se configura desde a Grécia clássica. É, pois, neste caminhar histórico, que o conhecimento, sob a égide de “teoria do conhecimento” ou epistemologia será tematizado no século XIX. Decisivamente, o problema se coloca mediante as oposições entre corpo e alma, sujeito e objeto etc. O conhecimento, desse modo, conforme explicita Gilvan Fogel, passa a vigorar como um “terceiro elemento”, uma faculdade do sujeito responsável por uma “intermediação” entre o sujeito cognoscente e objeto conhecido⁹¹. Isso posto, podemos afirmar que conhecer é representar, isto é, conhecimento é a representação que um sujeito *pensante*

⁹⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. § 40.

⁹¹ FOGEL, Gilvan. “Por que não Teoria do Conhecimento? Conhecer é Criar”. IN: *Cadernos Nietzsche*. N° 13 – São Paulo, 2002, p. 90-91.

faz de um objeto materialmente dado. Toda a realidade, então, se constitui a partir dessa estrutura “sujeito” e “objeto”. E, para que a verdade, ou o ideal de verdade, se realize há que se obter a *certeza* como critério de verdade. Criticando este ponto de vista, Nietzsche comenta em *Gaia Ciência*: “E menos ainda é a oposição entre fenômeno e ‘coisa em si’: pois estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente fatídica estupidez da qual um dia pereceremos”⁹².

Por outro lado, o afeto é algo como estar “totalmente envolto” em um “ambiente”, como sugere Gilvan, o afeto “é *lugar e hora* de vida, de existência, das coisas que aparecem ou se dão na vida, na existência”⁹³. Ou ainda, aquilo que denominamos “experiência” é ser tocado, tomado por; então, “experiência... fala do movimento, da atividade de ser tocado, tomado pelo afeto que perfaz, isto é, que é esta própria experiência”⁹⁴. Ainda conforme Gilvan Fogel, experiência (afeto) diz o mesmo que “perspectiva”; assim, “perspectiva... fala, portanto, do elemento, do *medium* como lugar e hora de instauração ou a instância do fazer-se visível”⁹⁵. A doutrina perspectivista dos afetos é aquela que articula a compreensão de realidade e sua dinâmica, como compreensão e realização de experiência.

Por “imagem do pensamento”, ou “imagem dogmática do pensamento”, entendemos uma idéia que supõe o pensar como um ato voluntário, em afinidade com o verdadeiro e, aplicando-se um método a um pensamento preexistente por natureza, realizar-se-ia, assim, uma reflexão. É importante que se diga, neste momento, que Deleuze não nos sugere uma *outra* imagem do pensamento – nada estaria mais longe

⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. § 354.

⁹³ FOGEL, Gilvan. “Por que não Teoria do Conhecimento? Conhecer é Criar”, p. 94.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 97.

disso – ele nos indica uma possibilidade diversa da imagem dogmática. Pensar é, sob este aspecto, criar; pensar é problematizar. A filosofia, então, deve atentar para o fato, de maneira alguma previsível, de que pensar verdadeiramente é diferente, radicalmente diferente, do que propõe a “imagem dogmática do pensamento”. Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição* nos apresenta oito postulados que evidenciam de maneira eficaz as artimanhas que um tipo de filosofia clássica racionalista se utiliza para se acomodar e legitimar os poderes estabelecidos.

Analisando a *Cogitatio natura universalis*; o ideal do senso comum; a reconhecimento; os elementos da representação; o postulado do erro; o privilégio da designação; a modalidade das soluções e, por fim, o postulado do saber, Deleuze conclui que o pensamento, desse modo, reencontra os “valores do tempo” – a forma pura de um eterno objeto abençoado – a família, o Estado e a Igreja. O que Gilles Deleuze vem nos chamar a atenção é de que não basta uma boa vontade nem um método para ensinar a pensar. Sua crítica incide, em especial, sobre Platão, Descartes e Kant. De fato, o pensamento é involuntário, o que nos faz pensar é algo que faz violência ao pensamento, algo que força a pensar. E o que nos força a pensar é o signo. A contingência de um encontro, algo que é opaco a um pensamento trivial, banal, corriqueiro, que instala a necessidade absoluta de pensar. O signo é o objeto fortuito deste encontro. Pensar é, então, o ato de interpretar, elucidar, traduzir um signo. Desse modo, pensar não é inato, nem nos advém mediante um método. Pensar, portanto, é criar. O involuntário está em cada faculdade – capacidade de conceber, de imaginar, de ver, tocar, lembrar etc – pois que não há acordo entre elas. Os signos, então, são interpretados por uma inteligência, não uma inteligência voluntária, mas involuntária, forçada, sob pressão do signo – anterior a ela –, a exorcizar o vazio de que é vítima. Para uma imagem do pensamento são necessários outros lugares e outras horas, outras

coordenadas em nossa existência. A verdade, assim, caminha por essas formações, por uma cultura ou *Paidéia*⁹⁶.

Ao abordar a questão do conhecimento, Nietzsche adota pontos de vista variados, diferentes perspectivas a fim de clarear o modo pelo qual o homem interage com o mundo. “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligações entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessita dela”⁹⁷. Nietzsche, então, concebe a filosofia como criação de valores, coisa que está para além da teoria do conhecimento, pretende diagnosticar os valores estabelecidos como, igualmente, questionar estes valores, uma vez que, a própria teoria do conhecimento já encerra valores. Segundo, então, Scarlett Marton, conhecer é apropriar-se, “trata-se de uma atividade de todos os seres vivos, mais ainda, de todas as células, tecidos e órgãos; no limite, é todo o corpo que conhece e, ao fazê-lo, simplesmente desempenha uma atividade fisiológica”⁹⁸. Não faz sentido, portanto, falar em faculdades do espírito, uma vez que isto suporia algo que se distinguisse do corpo: “efetivamente o 'espírito' ainda se assemelha ao máximo a um estômago”⁹⁹. Quando Nietzsche concebe a consciência, ou nossa capacidade cognitiva como uma atividade qualquer, como uma célula, por exemplo, pensa tão somente como uma aptidão que a espécie desenvolveu para sua própria sobrevivência, assim, afirma que todos os órgãos do conhecimento e sentidos desenvolveram-se para que a espécie sobrevivesse e se conservasse¹⁰⁰. “Se se pudesse falar em sensibilidade, imaginação, entendimento e razão, seria preciso pensá-los como fruto do desenvolvimento orgânico”¹⁰¹.

Retomando. O pensamento não é de modo algum um ato claro e simples, ele põe em jogo, como nos adverte Deleuze, “potências do inconsciente e do não-senso do

⁹⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Capítulo III.

⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. § 354.

⁹⁸ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. Ed. Brasiliense – São Paulo, 1990.

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. § 230.

¹⁰⁰ Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p. 191.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 191.

inconsciente”. Quanto ao bom senso, ele é o senso único, há uma ordem na qual ele escolhe uma direção e caminha do mais diferenciado ao menos diferenciado, uma “flecha do tempo” que vai do passado (mais diferenciado) ao futuro (menos diferenciado), dando-se, essencialmente, a capacidade de prever – o bom senso tem como função a previsão, visto que atua em apenas uma única direção. Já o pensamento paradoxal – que para o bom senso é autocontraditório – segue em direção oposta à direção do bom senso. Entretanto, este também não seria um outro sentido único? O que determinaria qual o sentido a ser tomado, ou melhor, o que nos reservaria o direito de escolher este ou aquele sentido? Imagino que a questão assim formulada é obra, desde já, do bom senso! Justo porque, além de determinar um sentido único, o bom senso força a escolha de uma dada direção em detrimento da outra.

Com efeito, o não-senso não segue absolutamente outra direção, ele nos indica que o sentido caminha ao mesmo tempo em dois sentidos, em duas direções concomitantemente. “O contrário do bom senso não é o outro sentido; o outro sentido é somente a recreação do espírito, sua iniciativa amena”¹⁰². Não há, desse modo, como separar as duas direções, não há como se instaurar um senso único. É assim, então, que devemos entender a proposição sugerida pelo niilismo segundo a qual “não existe a verdade”, uma vez que, a verdade se diz de várias maneiras, ou ainda, a verdade é uma questão de produção, não de adequação ou inatismo. O que funda ou supõe o erro é uma certa “imagem moral do pensamento” remetendo-o à anedota, à psicologia, de modo algum é disso que se trata. O erro, conforme Gilles Deleuze, é uma possibilidade do pensamento, “constituindo o não-reconhecido de toda reconhecimento”¹⁰³. O que precisa ficar claro é que uma proposição contém duas dimensões: a dimensão da *expressão* que é a dimensão do sentido e exprime o ideal e a dimensão da *designação* – dimensão do verdadeiro ou do falso que indica objetos aos quais se justapõe o enunciado ou o

¹⁰² DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, pp. 77 e seguintes.

¹⁰³ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*, p. 251.

expresso. A proposição tem a verdade que merece de acordo com seu sentido e, a falsidade também, de acordo com o seu não-sentido. O sentido é a produção do verdadeiro, e a verdade é o resultado empírico do sentido. Podemos concluir, a partir do que foi visto, que o que temos são efeitos de verdade¹⁰⁴.

Finalmente, esta perspectiva, nos abre a evidência de que, ao afirmamos, irmanados ao pensamento nietzschiano, não possuímos a verdade ou de que a verdade não existe, não incorremos em nenhum problema de ordem lógica, já que, o não-senso não segue, necessariamente, uma direção, ao contrário, segue sempre em duas direções ao mesmo tempo. Resolvida, então, a possível contestação que poderia advir daquela frase expressa por Nietzsche, poderemos seguir adiante e colocar sob análise o terceiro tipo de niilismo – o “niilismo passivo” – e a “transvaloração dos valores”. Possibilitando, por fim, conjecturar acerca do “valor dos valores”, do “valor de verdade” como, igualmente, à questão da “vontade de verdade”. Temas que serão debatidos a seguir¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰⁵ Ainda sobre o tema do perspectivismo conferir também: ABEL, Günter. “Verdade e Interpretação”. IN: *Sendas e Veredas*. Ed. Discurso Editorial e Unijuí – São Paulo, 2005; JULIÃO, José Nicolao. “O Pragmatismo de Nietzsche, Segundo Habermas”, artigo inédito; HABERMAS, Jünger. *La Crítica Nihilista Del Conocimiento En Nietzsche*. Posfácio (1968), Trad. Carmen García Trevijano y Silvério Cerra; VAIHINGER, Hans. *La Voluntad de Ilusión em Nietzsche*. (1913), Trad. Teresa Orduña.

2.3 NIILISMO PASSIVO E A TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

Ora, esta noção de “Deus”, enquanto antítese da vida e, sobretudo, como verdade, como valor em si da verdade é denominada por Nietzsche de “vontade de verdade” e tem como consequência, como pano de fundo, a questão da moral. Em *Além do Bem e do mal* – um livro que pretende, segundo seu autor, ser essencialmente uma crítica à modernidade –, está explicitado: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência”¹⁰⁶. Logo, uma crítica ao valor de verdade é precisamente uma crítica aos valores morais que, como vimos, têm sua origem com a metafísica socrático/platônica e, igualmente, à religião judaico/cristã. A crença na metafísica, no absoluto, está intimamente ligada à questão da moral e ao ideal ascético. Assim, podemos ler na *Genealogia*: “a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*”¹⁰⁷. Podemos concluir, então, se a busca pela verdade constituiu toda a história da filosofia, esta, por sua vez é constituída pelo ideal ascético, e mais, se o ascetismo é uma depreciação da vida, logo, Nietzsche o considera mais uma etapa do niilismo.

Em *O Problema de Sócrates*, Nietzsche nos chama a atenção para o momento da morte de Sócrates, quando o filósofo ateniense assevera que viver é estar doente e somente a morte seria a cura para a doença de estar vivo¹⁰⁸. O mundo “verdadeiro” – o outro mundo diferente deste –, para Nietzsche, é uma “fábula” e não faz o menor sentido, é o “instinto de calúnia”, a fim de depreciar a vida e nos vingarmos dela. Seria uma calúnia, porquanto é intrínseca a idéia de opor o mundo aparente ao mundo verdadeiro, na realidade, uma maneira de opor o mundo em que vivemos ao nada. Isto pelo fato, verdadeiramente angustiante, de nos sentirmos impotentes diante da morte, das doenças, das misérias e sofrimentos: “sofrimento e impotência – foi isso que criou

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. § 34.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. III, § 24.

¹⁰⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “O Problema de Sócrates”. IN: *O Crepúsculo dos Ídolos*, § 1.

todos os trasmundos”¹⁰⁹. Nietzsche entende, portanto, que mesmo quando os valores divinos passam a ser preteridos em razão dos valores humanos não há ruptura e, sim, continuidade – como já observamos – entre as duas formas de niilismo. Segundo Roberto Machado, o que torna possível justamente esta continuidade é a moral¹¹⁰. A metafísica socrático/platônica é, portanto, junto à religião judaico/cristã a constituição de um sistema moral que desvaloriza a vida em benefício de uma outra vida.

Nossa análise parte, então, do “niilismo negativo”, o qual é substituído pelo “niilismo reativo” e, este, pelo “niilismo passivo”. De Deus à sua “morte”, de sua “morte” ao último dos homens. O homem reativo toma o lugar de Deus e propõe evolução, progresso, felicidade para todos – novos valores que ocupam os valores ditos superiores. O lugar, no entanto, se mantém e é ocupado pela mesma vida desvalorizada, reativa; e, por fim, a vida exaurida, em vão, que prefere uma vontade de nada, que prefere extinguir-se passivamente. Sempre a mesma vida, depreciada, reativa; as coisas mudam, porém o que não muda é o olhar niilista. É sempre a mesma perspectiva niilista que comanda a história do ocidente, o niilismo como motor da história do homem, como história universal. Para Nietzsche, conforme nos explica Gilles Deleuze, é sempre a mesma história: niilismo negativo, reativo e passivo – história escrita pelo platonismo, judaísmo, cristianismo, iluminismo, ideologia democrática e socialista¹¹¹. A “morte de Deus”, então, não é uma ruptura, pois permanecem os ideais cristãos. Os valores, o sentido dos valores eternos eram identificados com Deus; com sua morte, transfere-se esses valores para a terra tornando-os valores humanos. Com o advento da modernidade, o homem nega Deus, mas permanece, sem saber, refém dos mesmos valores, não obstante, vestidos em idéias tais como humanidade, socialismo, democracia, ciência, progresso etc.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. “Dos Transmundanos”, IN: *Assim Falou Zaratustra*, p. 47.

¹¹⁰ Cf. MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”. *Revista Kriterion*, p.27.

¹¹¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 126 – 127.

Uma pergunta, neste momento, faz-se, quem sabe, pertinente: seria possível e, *como* seria possível vencer este “hóspede inoportuno”? Se o que vemos reinar, obstinadamente, são valores que se supõem superiores à vida ou as forças reativas que, por outro lado, se outorgam para o lugar desses valores, ou ainda de uma vontade de nada a um nada de vontade? Podemos divisar, após tão longa e inevitável história, algo que possa nos revelar ou mesmo oferecer uma experiência mais otimista da vida? *Grosso modo*, para Schopenhauer, a vida oscilava, forçosamente, entre a expectativa por algo a ser realizado e o tédio advindo desta realização. Haveria no mundo, para este filósofo, um inelutável e incessante movimento denominado *vontade*, não existindo nem tempo, nem espaço, como igualmente, causa e efeito. Na história da filosofia, Schopenhauer é considerado, ainda que de uma maneira geral, um “pessimista”. Poderíamos, então, inferir que, se as forças reativas são as que predominam no mundo e sendo Nietzsche influenciado, inicialmente, por Schopenhauer, seria o nosso filósofo, do mesmo modo, um pessimista? Devemos entender que não. Há na filosofia nietzschiana um aspecto negativo, crítico, relativo à religião, à filosofia, à ciência etc., no entanto, há outro aspecto de caráter positivo, uma vez que este processo niilista não finda nesta terceira forma de depreciação da vida, isto é, com o niilismo passivo. Podemos entrever, então e ainda, o emergir do “último homem”.

Para Nietzsche o que está em discussão é uma instauração de valores, é o estabelecimento de valores supremos, ou seja, a religião cristã, a moral e a filosofia. No entanto, estes não são valores supremos, exatamente, mas sim a maneira pela qual esses valores se impõem, ou seja, como se fossem valores supremos. Ora, a crítica aos valores supremos vigentes não é uma simples refutação dos mesmos como se estes não fossem verdadeiros. A crítica nietzschiana aponta, sobretudo, para o esclarecimento de sua origem no sentido de questionar esses valores. Como vimos anteriormente, o modo perspicaz e agudo como Nietzsche nos apresenta o niilismo, deixa claro que tal movimento histórico não é uma visão de mundo que emana em um lugar ou momentos

determinados, mas é uma vigência no interior muito próprio da história ocidental. Niilismo significa para Nietzsche, que a depreciação da vida ocorre no interior do cristianismo, na moral e na antiguidade mediante o platonismo.

No entanto, o niilismo não é apenas ausência de valor e destruição, mas um modo de ser do movimento histórico que, paradoxalmente, revela uma certa “destruição criativa” (devemos notar, de imediato, que esta “destruição” é menos política que artística, e mais, não diz respeito a governos, guerras etc., refere-se, sobretudo, ao próprio movimento de ultrapassamento, de superação do niilismo: o niilismo vencido por si mesmo). Logo, podemos entender, como exemplo, a corrupção – tema que nos é tão caro – não como causa do niilismo, mas a sua consequência. Não há, sob o ponto de vista nietzschiano, como superá-lo, pura e simplesmente, afastando-se desses estados. Curiosamente, a superação feita dessa maneira, no máximo, é retardada. Na medida mesma em que o niilismo pertence a este movimento histórico ocidental, uma nova avaliação terá de ser necessariamente uma “transvaloração de todos os valores”. Para Nietzsche, então, o mundo, ao instaurar novos valores, após os valores supremos tornados vacilantes, transforma-se em uma “transvaloração de todos os valores”.

Há no niilismo, como vimos, desdobramentos, um movimento que, a cada passo, avança e, assim, a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada tende a se romper. Como isso acontece? Perguntemos acima de tudo. Em um mundo cada vez mais desprovido de valores divinos ou humanos tudo se torna vão, é assim que este “último homem” opta por extinguir-se passivamente em uma inatividade. A vontade de nada, por sua vez, “volta-se contra as forças reativas”, deseja negar a própria vida reativa e faz com que este “último homem” destrua ativamente a vida: é o homem que quer morrer – ápice do niilismo, momento da transmutação ou transvaloração de todos os valores! Transvaloração entendida como uma inversão das relações de afirmação e negação. “Um triunfo da afirmação na vontade de potência. Sob o reino do niilismo, o negativo é a forma e o fundo da vontade de potência; a afirmação é apenas segunda, subordinada à

negação”¹¹². O negativo apenas subsiste como modo de ser da afirmação, da vontade de potência. Somente à saída do niilismo, à chegada do “último homem” e ao “homem que quer morrer” é que a transvaloração será possível, “para que a negação, *voltando-se por fim contra as forças reativas*, se torne ela própria uma ação e passe ao serviço de uma afirmação superior... o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio”¹¹³.

O que é negado pelo niilismo não é o Ser, mas o múltiplo, o devir, pois o niilismo considera este como algo que deva expiar, “que deve ser reabsorvido no Ser”, assim como o múltiplo que deve também ser reabsorvido no Uno. No entanto, com a transvaloração, o múltiplo e o devir “são elevados ao mais alto poder”, esta é a primeira figura da transvaloração. Assim sendo, “o múltiplo é afirmado enquanto múltiplo, o devir é afirmado enquanto devir. É dizer ao mesmo tempo que a afirmação é, ela mesma, múltipla, que se torna ela mesma; e que o devir e o múltiplo são eles mesmos afirmações”¹¹⁴. Gilles Deleuze explicita em seu *Nietzsche*¹¹⁵ que a transvaloração em Nietzsche alcança três momentos: o primeiro, como foi dito, “a transmutação eleva o múltiplo e o devir ao mais alto poder”¹¹⁶. No segundo momento, a figura da transvaloração é a afirmação da afirmação, é quando a afirmação é ela própria afirmada. O terceiro momento ou a terceira figura da transvaloração é quando o Ser e o Uno, ao contrário de perderem o sentido, adquirem um novo sentido. Agora, “o Uno se diz do múltiplo enquanto múltiplo...; o Ser se diz do devir enquanto devir”¹¹⁷; a necessidade se diz do acaso enquanto acaso, por fim, podemos enunciar que a identidade se diz da diferença enquanto diferença. Deleuze, então, nos faz notar que este terceiro momento, ou ainda, a terceira figura da transvaloração é o eterno retorno.

¹¹² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, pp. 26-27.

¹¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 29-30.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

“O SUPER-HOMEM”

DISSOLUÇÃO DO SUJEITO – FIM DA METAFÍSICA

3.1 A CRÍTICA DO SUJEITO EM NIETZSCHE

Nos capítulos precedentes estudamos o niilismo em seus mais variados modos de se apresentar – niilismo negativo, reativo e passivo. Partimos de uma proposição, a qual afirmava, de forma resoluta, que a negação da vida em favor de uma existência mais perene – à brevidade da vida uma depreciação desta – forma o pano de fundo do niilismo. De igual modo, poderíamos entrever neste “hóspede inquietante” algo que movimentava a história. Não um fenômeno circunscrito ao século XIX, ou ainda, uma visão de mundo, não obstante ter sido tema recorrente naquele período, mas algo que fundamenta toda a história do Ocidente. A partir destas primeiras constatações, procuramos estabelecer como se forjou este conceito em Friedrich Nietzsche, ou seja, quem o influenciou mais imediata e significativamente. Em seguida, visto que afirmamos ser o niilismo alguma coisa que movimentava a história ocidental em toda a sua extensão temporal, a pesquisa caminhou em direção à antiguidade clássica, mais precisamente, ao socratismo/platonismo. Procuramos, então, formular e descrever as motivações que fizeram Nietzsche ser um crítico implacável do que denominava platonismo.

Procuramos estabelecer, em outro tópico, qual a lógica do niilismo, o seu possível limite, como igualmente, a possibilidade mesma do conceito ser auto-refutável. Necessitamos, para tal fim, nos apoiar em outro tipo de lógica a fim de não reduzir nosso campo para a percepção do problema, ao mesmo tempo, que não restringisse e,

mesmo, nos fixasse em um dogmatismo, como se as questões filosóficas sempre obtivessem resultados claros e evidentes. Posteriormente, estudamos a possibilidade mesma do comparecimento do niilismo no seio do cristianismo e, igualmente, onde reina um ateísmo ou materialismo mais radical – porquanto, este, guarda de modo oculto a mesma necessidade de salvação humana, isto é, preservam o mesmo modo de avaliação. Assim sendo, do ponto de vista de Nietzsche, tanto um cristão quanto um ateu podem ser niilistas, cada qual à sua maneira. Detivemo-nos, então, no tema da “morte de Deus” condicionada pelo niilismo, como também entrevimos que com o aparecimento do homem permanece o niilismo devido aos valores: as formas de avaliar conservaram-se as mesmas. Estudamos também o “niilismo passivo” – do último homem – e a “transvaloração de todos os valores”.

Neste terceiro capítulo pesquisaremos, finalmente, as doutrinas do “eterno retorno” e “vontade de potência” como figuras que possibilitam, precisamente, a transvaloração de todos os valores. Analisaremos, concomitantemente, qual a natureza do sujeito em Nietzsche, como se constitui em sua especificidade, bem como a possibilidade da emergência do super-homem – esta figura trágica, dionisíaca – no sentido em que esta idéia de um “outro homem” pode afirmar, diferentemente do que se vê, o sentido da terra, aquele que supera as dicotomias sensível-inteligível, corpo-alma etc. Enfim, abordaremos a questão do sujeito em Nietzsche, uma vez que, a nosso ver, com a “morte de Deus”, surge a provável possibilidade do surgimento do homem (enquanto sujeito, unidade identitária); porém, tal possibilidade já nasce sob o signo do desaparecimento, porquanto o homem não ser um dado pré-existente, algo com essência e portador de sentido. No *Zarathustra*, já entrevemos – o homem como ponte para o super-homem. Ora, enquanto ponte, figura metafórica, é algo suscetível de perecer. Sob o pano de fundo do niilismo, vemos como a “morte do homem” é o derivativo inequívoco da “morte de Deus”. Ao homem, portanto, faremos notar, resta existir sob o signo da finitude.

Nossa hipótese é a de que a possibilidade da emergência do super-homem torna-se possível precisamente porque há a “morte de Deus” – como já tivemos a oportunidade de ressaltar. A “morte de Deus” nos coloca diante de dois caminhos, quais sejam: se por um lado ela se faz necessária para que advenha a figura do super-homem; por outro, ela não é suficiente, uma vez que propicia o aparecimento, inicialmente, do niilismo reativo e, posteriormente, o surgimento do niilismo passivo. Assim sendo, ao fim e ao cabo de tal “morte” o que se nos apresenta é uma nova crença; crença no homem como constituído de uma identidade. No entanto, ao que parece, o que sustenta tal ilusão é fruto de um longo processo que alcança seu êxito com o Iluminismo, com o Humanismo laico etc. A questão do sujeito em Nietzsche¹¹⁸, queremos crer, está implicitamente relacionada à “transvaloração dos valores”. A idéia de identidade enquanto unidade é uma construção da modernidade que decorre de um longo processo histórico (é mais uma ilusão apoiada na incapacidade de sustentar o caráter irreduzível da transitoriedade do mundo, na tensão que há nas configurações provisórias ocasionadas pelo choque de forças em luta e em expansão), que uma determinação intrínseca ao sujeito. Busca-se a verdade, o conhecimento, a fim de se adquirir uma segurança e um letivo à impermanência, à morte. O conhecimento aqui é visto como um afastamento, como opositor a essas forças, criando regras ilusórias com a intenção, determinada ou não, de controlar a vida. Em consequência desta sistematização da vida, cria-se uma moral, isto é, um suposto mundo seguro e estável. A idéia de sujeito, ou a crença que temos na idéia de sujeito, é pensarmos que somos uma unidade lógica, indivisível e origem de todo o conhecimento.

Desse modo, poderíamos inquirir: qual era o problema de Nietzsche quando tratava da questão do niilismo e do fim da metafísica? E ainda, qual o problema de Nietzsche quando disparava sua crítica à ciência e à racionalidade? Tratava-se de tomar

¹¹⁸ O conceito de “transvaloração” em Nietzsche é tardio, surge, no que se acostudou denominar, sua 3ª fase, enquanto a questão do sujeito, ou a crítica ao sujeito já se faz presente no jovem Nietzsche de *Sobre a Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*.

uma posição bastante nítida: quanto à faticidade de negar toda e qualquer transcendência não era razão necessária e suficiente para o surgimento de um pessimismo ou mesmo um niilismo. Não é pelo nada simples episódio da flagrante e evidente percepção da “morte de Deus”, que deveríamos adotar uma posição, um julgamento continuamente desfavorável com relação à vida, como se os aspectos negativos da existência superassem inexoravelmente os aspectos positivos. Com o desaparecimento de algo fundador que criava valores superiores à vida a fim de fundamentá-la, enfim, julgá-la boa ou ruim, no fenômeno da “morte de Deus”, estaríamos fadados a cair em um mundo sem valores éticos, ou seja, estaríamos expostos à própria “perdição”?

No entanto, não era assim que Nietzsche pensava a vida com o fim dos valores supremos. Ao contrário, abria-se desse modo, uma oportunidade para a emergência de um “novo homem”, porquanto quando Nietzsche declara que o homem é a ponte que leva ao super-homem, supõe àquele condenado à morte – a forma-homem –, ele quer dizer que, mais do que a morte do homem, há a possibilidade de afirmação daquilo que vem sendo negado, a vontade de potência. E mais, este “novo homem” – não mais fruto de um artifício civilizatório, definido como unidade lógica, indivisível – permitiria a emergência do desconhecido em seus dias, possibilitando uma outra avaliação a partir da crítica à moralidade como, igualmente, à possível transvaloração de todos os valores. Em *Ecce Homo* podemos ler: “minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência... essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto”¹¹⁹. Como assinalamos a dois parágrafos acima, a questão do sujeito em Nietzsche está relacionada à transvaloração de todos os valores. Vejamos, no entanto, como isto se daria.

A obra de Friedrich Nietzsche é permeada, desde sempre, por uma crítica à moral, à religião, aos valores dominantes. Antes mesmo de criticar tais valores,

¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. In: Aurora. Pensamentos Sobre a Moral Como Preconceito. § 2.

Nietzsche se pergunta se estes valores existem, isto é, ele coloca em suspeição o valor dos valores, ele põe em questão, em última instância, o princípio de avaliação que fundou todo o conhecimento. “O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?”¹²⁰, ou seja, qual o “valor da verdade”, esta é a pergunta que vem ocupar o lugar de uma outra cujo propósito era inquirir acerca da falsidade ou veracidade de um conceito. Desse modo, Nietzsche não mais formula, não mais se pergunta sobre a verdade de um conceito, mas, por outra via, põe em questão o princípio de avaliação – o valor da verdade – que funda um determinado conhecimento, por exemplo, o conceito de sujeito. Afirmando assim, que a verdade é um valor, Nietzsche expõe, a rigor, que a verdade nada mais é que uma construção humana.

Como já tivemos a oportunidade de ressaltar anteriormente, mais precisamente, no segundo capítulo desta dissertação, Nietzsche parte do exame, ou melhor, da percepção da “morte de Deus” e a substituição dos valores ditos superiores – valores até então vigentes os quais fundamentavam toda a nossa visão de mundo – para outros valores ditos humanos – sujeito, consciência de si, racionalidade. Estes valores humanos são eles próprios elementos baseados na crença no sujeito, na consciência de si e na racionalidade. Esta nova instância avaliadora, a consciência, baseada nas categorias da razão, substitui os fundamentos de ordem divina por fundamentos de ordem humana. Todavia, a ruptura ocasionada pela “morte de Deus” e a conseqüente valorização do homem é apenas superficial, uma vez que é uma ruptura com continuidade, pois que sustentada pelo mesmo “lugar”, pela desvalorização da vida. Julga-se, renitentemente, a vida de forma negativa, ou seja, “a vida não vale nada”. Substitui-se, desse modo, a aspiração de eternidade por uma idéia de longo prazo, isto é, por projetos de futuro.

Inicialmente, numa época pré-histórica da humanidade, o fato simplesmente de haver uma ação não levava os homens, conseqüentemente, a considerar aquela ação boa ou má. Ou seja, não se deduzia de uma ação um valor ou um não valor. É um período da

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. I - § I.

humanidade denominado por Nietzsche de *pré-moral*¹²¹. Com o decorrer dos tempos, começou-se a determinar o valor de uma ação em sua origem. Bastava haver um ato para que este sofresse algum tipo de julgamento de valor. Opera-se, com certeza, neste momento, um avanço, “um refinamento do olhar”; os homens passam a perceber que para cada ação há uma conseqüência; todavia, criou-se o hábito de interpretar toda ação como tendo uma *intenção*. O que Nietzsche indica é que o valor de uma ação está, decisivamente, naquilo que nela há de *não-intencional*, posto que, a intencionalidade é bastante complexa, há mesmo nas ações intencionais uma enorme carga de ações não-intencionais. Dito de outro modo, aquilo que aparece como intenção em uma ação é apenas um sintoma, necessitando, dessa forma, de uma interpretação¹²².

A moral, portanto, passou a ser uma “moral das intenções”, nada mais que uma convenção. Há uma inversão de longo alcance: “em vez de conseqüências, a origem”. A origem de uma ação passou a ser vista a partir de uma *intenção*, isto é, com esta inversão passou-se a acreditar “que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção... Sob a ótica deste preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente”¹²³. Assim também acontece quanto à questão da verdade. Para Nietzsche, julga-se sempre moralmente – a moral das intenções, convencionada – que a verdade é superior a mentira, que o verdadeiro é melhor que o falso. Essencialmente, então, a genealogia é uma pesquisa sobre o valor de verdade: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência”¹²⁴. Não há ciência, então, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso. Neste caso, então, o que se pretende afastar são as conseqüências funestas da falsidade. Por outro lado, se a mentira ou a falsidade tiverem alguma conseqüência agradável elas serão absolutamente permitidas.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, II § 32.

¹²² *Ibid.*, II § 32.

¹²³ *Ibid.*, II § 32.

¹²⁴ *Ibid.*, II § 34.

A genealogia nietzschiana é, assim, uma crítica à consciência de si, à causalidade, à subjetividade, a fim de se alcançar uma “transvaloração de todos os valores até então vigentes”. Inicialmente, essa genealogia põe em xeque, como observamos acima, a idéia de verdade, a idéia de identidade, ou seja, a crítica ao valor dos valores é, sobretudo, uma crítica à crença de que a realidade tem um fundamento originário. Uma crença metafísica que atribui à origem das coisas o lugar onde se atinge a verdade. Ocorre-me, neste momento, a lembrança de uma passagem de *Quarup*, de Antonio Callado, que ilustra exemplarmente o que pretendemos expor. Um grupo de personagens do romance de Callado sai em busca de um Brasil original distante do litoral estrangeirizante. Após identificarem no mapa o centro geográfico, um lugar cujo coração original do país batesse límpido e cristalino, o grupo chega ao término da expedição e encontra um... – formigueiro¹²⁵. É assim que a busca metafísica da verdade nos remete à idéia de verdade como revelação, cujas leis são doadas aos homens – em sua perfeição – pela divindade. E é assim, de igual modo que Nietzsche pode afirmar que devemos perceber em quais circunstâncias os valores nasceram, desenvolveram e se modificaram, qual seria, afinal, a história desses valores, visto que são valores mais que excessivamente humanos e não divinos?¹²⁶.

Michel Foucault, em sua leitura da genealogia nietzschiana¹²⁷, nos indica que o que há por trás das coisas é que elas são sem essência, que a particularidade que há ali foi construída passo a passo, tudo ao sabor do acaso. De modo que, o que se encontra no início das coisas não é a identidade original, preservada, mas sim, a “discórdia” e o “disparate”. Ora, o que o genealogista aprende ao estudar a história? “Não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça”¹²⁸. A genealogia não ambiciona, portanto, retroceder no

¹²⁵ SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. IN: Nacional por Subtração, p. 114.

¹²⁶ C.f. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*.

¹²⁷ C.f. FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a Genealogia e a História”. IN: *Microfísica do Poder*.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 18.

tempo a fim de demonstrar a continuidade que há entre o passado e o presente, ao contrário, ela pretende, tão somente, delimitar todos os “acidentes”, os “desvios”, os “erros” que originaram o que hoje somos. Foucault não atribui nenhum tipo de qualidade humana na formação dos saberes, da ética, da política. Como ressalta Guilherme Castelo Branco, o sujeito é tão somente “efeito de superfície, é espuma que reverbera a força das ondas”¹²⁹, não passa de consequência, de resultado de alguma coisa que o constitui e o encobre em seus pensamentos e vida. “O *Eu penso* é substituído, na época contemporânea, pelo *isto pensa*”¹³⁰. É assim, portanto, que devemos compreender o modo pelo qual a contemporaneidade entende, ou melhor, descreve o sujeito, como “tramado e constituído” pelo sistema que o sobredetermina.

Na parte referente à vontade de potência, veremos que a apreciação que Nietzsche efetua é caracterizada por uma crítica à noção de consciência de si, à racionalidade e, sobretudo, à idéia de sujeito enquanto unidade identitária. Sua genealogia questiona o que há de metafísico nas concepções morais de “origem”, “essência”, “identidade”, criando uma outra equação, uma maneira de avaliar cujo atributo é a possibilidade de uma transvaloração de todos os valores. É desse modo, portanto, que Nietzsche pode se interrogar acerca de conceitos tais como “verdade”, “essência”, “sujeito”, e perceber o arcabouço que oferece sustentação a estes conceitos. Tais conceitos estão ancorados na crença de que a vida se conserva em estado de “permanência” – o que não é semelhante, o que foge aos padrões de repetição do mesmo deve ser esquecido e posto de lado –, só assim a realidade pode ser simplificada. Este processo de redução propicia, a rigor, a crença em uma substância última, irreduzível, fornecendo as bases para o conhecimento (metafísico)¹³¹. Isto é, quando se questiona o primado do sujeito no domínio próprio da história, instaura-se uma aversão

¹²⁹ BRANCO, Guilherme Castelo. “Foucault em Três Tempos. A Subjetividade na Arqueologia do Saber”. IN: *Revista Filosofia Mente e Cérebro*. N 6 – 2007, p. 9.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹³¹ MOSÉ, Viviane de Souza. *Nietzsche e a Genealogia do Sujeito*, pp. 37-38-39.

naqueles que seguem uma imagem dogmática do pensamento, os quais isolam apenas as continuidades, visto que aqui estão criadas as trincheiras a partir das quais eles podem restringir suas análises. Se, conseqüentemente, chega-se a demonstrar que a história da razão não obedece ao mesmo modelo que a consciência; se o tempo do saber não é organizado “como o tempo vivido”; que há descontinuidades, transformações muito próprias; e se, por fim, for demonstrado que para analisar a história do conhecimento não é absolutamente necessário passar pela soberania do homem como sujeito que faz a história, vigora, então, grande rebuliço e indignação.

É por isso que Michel Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, enuncia que “antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia... É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos”¹³², e mais adiante, ao final de *As Palavras e as Coisas*, Michel Foucault completa: “O homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito... pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente... é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”. Se as disposições da *episteme* moderna¹³³ – esta demiurgia que criou o homem – “viessem

¹³² FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, p. 425.

¹³³ Em primeiro lugar: o que vem a ser esta *episteme* moderna? Segundo Michel Foucault, há uma data para o aparecimento dessa *episteme*: ela principia ao fim do século XVIII e início do século XIX com a Revolução Francesa e a Revolução Industrial – o projeto filosófico de Kant que busca estabelecer os limites do conhecimento humano, de igual modo, pode ser visto como um outro fundamento deste saber moderno. Só a partir deste momento o homem aparece como sujeito que conhece e factível de ser objeto de conhecimento. A constituição dos saberes sobre o trabalho (a economia), a vida (a biologia) e a linguagem (a filologia), instituiu o homem como objeto, empiricidade. Nos saberes clássicos dos séculos XVII e XVIII não havia esta empiricidade, ou seja, o que se produzia era uma ordenação de signos, uma taxonomia que pretendia constituir uma imagem, uma representação do mundo. Assim, na economia, era suposto “que a quantidade de trabalho indispensável para produzir uma coisa fosse igual à quantidade de trabalho que essa coisa... pudesse comprar no processo de troca”, isto é, a análise das riquezas tinha como fundamento o comércio e a troca, baseados nas equivalências entre as mercadorias, contrariamente ao que é visto na *episteme* moderna, em que o alicerce da análise baseia-se no trabalho e na produção. Assim como Ricardo (na economia) liberta o trabalho deste papel de equivalência, de medida para ingressá-lo nas formas da produção; no plano da vida, continua Foucault, Cuvier (na biologia) liberta a história natural clássica de uma taxonomia – classificação, descrição e identificação dos seres vivos “quando o

a desaparecer”, e este é precisamente o sentido da hipótese lançada por Foucault, “tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia”¹³⁴.

A idéia de que o homem seria uma invenção recente e cujo fim poderia vir a estar próximo é de inspiração nietzschiana, visto que “a divinização do homem” sucedeu a “morte de Deus”, conservando, no entanto, a mesma estrutura niilista (de desvalorização da vida). Logo, pode-se conjecturar – se mantém a mesma estrutura – o homem terá o mesmo destino; após a “morte de Deus”, a “morte do homem”. O homem, tal como constituído pela episteme moderna, passa a desempenhar, então, dois papéis correlatos – ao mesmo tempo em que é apreendido de fora tornando-se empiricidade, é fundamento de todos os saberes. Este fato, delimitadamente histórico, é determinante por oferecer às ciências humanas, a este “conjunto de discursos”, seu próprio estatuto tomando o homem por objeto em tudo aquilo que ele porta de empírico. Ao contrário, antes do século XVIII, do modo como entende Michel Foucault, o homem não existia no campo epistemológico, quer seja, filosófico, político ou moral; nenhuma observação relativa ao corpo humano, igualmente, nenhuma análise da imaginação ou das paixões encontra alguma coisa como o homem: “pois o homem não existia... e as ciências humanas não apareceram quando, sob o efeito de algum racionalismo

Mesmo e o Outro pertencem a um único espaço” – para “uma disjunção entre os planos das identidades e o das diferenças”, criando novas relações, tais como “de *coexistência*, de *hierarquia interna*, de *dependência* com respeito ao *plano de organização*”. A história natural clássica não se propunha aprofundar-se nos objetos, antes, era o valor de superfície, ao que era visto a tudo o que se localizava em sua estrutura visível que convinha para contabilizar sua descrição essencial. Igualmente, nos alude Foucault, acontece com a Filologia, tanto as palavras como os caracteres que compunham as línguas, “pelos quais se tentava constituir uma ordem natural”, recebiam o mesmo estatuto, isto é, somente existiam pelo valor representativo, assim como, pelo poder de “análise, de reduplicação, de composição e de ordenação” pelos quais eram reconhecidos “em relação às coisas representadas”.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, p. 536.

premente, de algum problema científico não-resolvido, de algum interesse prático... elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber”¹³⁵. Ainda de acordo com Foucault, as ciências humanas passaram a existir somente quando o homem se constituiu na cultura ocidental como um duplo empírico-transcendental, isto é, objeto-fundamento.

O sujeito, ou melhor, a noção de sujeito, então, como algo preexistente deixa de possuir validade, logo, não existem motivos para este sujeito entrar em relações de conflito ou de harmonia. Essa desconstituição do sujeito, em Foucault, especialmente na arqueologia, como algo preexistente, retira a noção de sujeito portador de sentido, possuidor de essência e presença constante na história, eliminando as, assim denominadas, “continuidades irrefletidas”. Não há, portanto, como afirmar, acerca da constituição do sujeito, no que se refere ao sujeito cartesiano. Uma vez que não houve neste período, mecanismos de subjetivação que propiciassem uma identidade própria que, esta sim, constituiria um sujeito. A individualidade moderna é resultado de uma composição de forças, como se expressaria Gilles Deleuze e, somente a partir deste conjunto posto em movimento é que poderemos vislumbrar uma individualidade meritória de significado. O resultado desse processo de relações de forças, relações de poder e saber, assim denominadas por Michel Foucault, contribuem para a diferença individual, isto é, o “poder disciplinar” – termo caro a Foucault –, é que produziria individualidades, contrariamente a uma possível idéia de massificação, cujo atributo capital seria o desaparecimento das diferenças individuais.

É no caso específico da noção de sujeito que Nietzsche entende, a meu ver, existir a crença na substância última, na emergência de um fundamento, em uma palavra, na crença da idéia de identidade. Esta crença fornece, ou melhor, possibilita aquele processo de redução, no qual o conhecimento “é um processo de simplificação e

¹³⁵ FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, p. 476.

redução nascido da crença em ‘casos idênticos’¹³⁶. E é ainda a crença na idéia de identidade que funda o conhecimento; logo, a fim de criticar a idéia de “essência”, “identidade” e “unidade”, há que se criticar a idéia de “sujeito”. Veremos, então, a seguir, como se desconstrói a idéia de sujeito como unidade. Este procedimento nos servirá, a meu ver, como um modo de entender o surgimento daquele que Zarathustra denomina por Super-Homem.

Ainda um detalhe. Na introdução à *Microfísica do Poder*, Roberto Machado nos indica que o indivíduo é um efeito do poder, visto que, para a genealogia, o indivíduo não existe como uma continuidade em todos os momentos da história, só mesmo com o poder disciplinar de ordenar uma multiplicidade brota, emerge o indivíduo. Segundo esta tese, o capitalismo, então, ao contrário do que se costuma pensar, não massificou desejos, comportamentos e hábitos – como se estes tivessem uma existência anterior que caracterizassem uma individualidade existente – mas, sim, instaurou, a partir de um ordenamento, a produção de individualidades. Isto quer dizer que o poder disciplinar, opostamente, fabrica o indivíduo e não o aniquila. “A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder”¹³⁷.

¹³⁶ MOSÉ, Viviane de Souza. *Nietzsche e a Genealogia do Sujeito*, p. 39.

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, p. 20.

3.2 ETERNO RETORNO E VONTADE DE POTÊNCIA

“Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristão, meio alemão, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais-que-asiática, penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar – além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral –, talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘*da capo*’, não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – como? E isto não seria *circulus vitiosus deus*?”¹³⁸.

Quanta perfeição! Este aforismo¹³⁹, embora extenso e citado em sua totalidade, abrange de forma exata e resolvida, o que pretendemos pensar neste momento do nosso trabalho: o super-homem, o eterno retorno e a vontade de potência. Em poucas linhas, Nietzsche, com propriedade de ourives, explicita a maneira pela qual podemos – ou pôde ele? – ultrapassar o niilismo, aceitar a regra do eterno retorno, afirmar a vontade de potência e fazer emergir o super-homem. “É assim? Então, quero novamente!” Ora, mas o filósofo alemão parece querer “brincar” com a gente deixando uma interrogação final: não estaríamos criando um círculo vicioso? Pode ser, pois, pensar o eterno retorno nos remete de imediato aos mitos da Grécia antiga, à filosofia antiga e à tradição

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, III. § 56.

¹³⁹ Há um conhecido aforismo em *Gaia Ciência* § 341 que trata, igualmente, do mesmo assunto.

oriental. O mito de Sísifo é exemplar sob este aspecto: conta a tradição que, próximo a sua morte, Sísifo – “o trabalhador inútil dos infernos” – quis pôr à prova o amor de sua mulher. Ordena a esta que seu corpo, após sua morte, fique insepulto. Quando, por fim, “acorda” da morte, vê-se no inferno, e irritado com tamanha obediência da mulher, recorre a Plutão a fim de poder voltar à terra e castigá-la. Porém, quando aqui chega, nos acena a lenda, encantado com as águas, o sol, os mares e tudo o que de mais lindo há, indiferente aos chamados e as cóleras dos deuses, não regressa à “sombra infernal”, vivendo ainda por muitos anos “na curva do golfo com o mar resplandecente”. Após tamanha ousadia, restou-lhe o castigo de ser condenado a um esforço inútil: empurrar diariamente uma rocha fazendo-a subir ao cume de uma montanha para assistir à sua inevitável queda, todos os dias da sua “outra vida”, por toda a eternidade.

Esta referência e outras fontes não eram, de modo algum, desconhecidas de Friedrich Nietzsche, visto que na *Segunda Consideração Intempestiva* e em *Ecce Homo*, ele atribui aos pitagóricos e a Heráclito, respectivamente, referências precedentes do tema do eterno retorno. E mais, este retorno incondicionado de todas as coisas e repetido infinitamente é atribuído também à sabedoria persa antiga, assim como ao pensamento indiano. Este último, sem dúvida, comentado em *O Mundo Como Vontade e Representação*, por Arthur Schopenhauer. Para este filósofo – excetuando o mundo Ocidental em que o mito criacionista é preponderante –, o eterno retorno é uma verdade metafísica de todo o mundo Oriental, nas doutrinas budistas e hinduístas. Por toda parte o legítimo símbolo da natureza é o círculo, uma vez que ele é o esquema do retorno... Seria impensável, nos alude Schopenhauer, que o que uma vez existiu possa aniquilar-se definitivamente durante uma infinidade de tempo. Assim se expunha, resumidamente, o tema do eterno retorno no autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*. Nietzsche, como leitor de Schopenhauer, tinha, conseqüentemente, conhecimento deste mito.

Ora, seria de se perguntar: como pensar a idéia do eterno retorno em Nietzsche como repetição idêntica das coisas do mundo? Ou ainda, como entender que Nietzsche, o “filósofo da diferença”, assim denominado por Gilles Deleuze, venha utilizar-se de um conceito que nos relata uma concepção de mundo de retorno do mesmo? Isto não seria ferir de morte o conjunto de toda sua obra? Como entender a afirmação nietzschiana de que não há uma folha absolutamente igual a outra? Nietzsche, em *A Vontade de Potência*¹⁴⁰, afirma que o sábio “sendo o homem mais feliz, o mais poderoso, justifica todo o devir e quer o retorno dele”¹⁴¹. Não haveria contradições? Como Nietzsche poderia acreditar, então, que tal pensamento seria absolutamente novo e prodigioso, se comparece com frequência nos antigos? Ora, Nietzsche sabia perfeitamente que este seu pensamento não se encontrava, a não ser como uma fração, nem na Grécia nem no Oriente. Lá, o ser era visto como oposto ao devir, o um oposto ao múltiplo, a necessidade como oposta ao acaso, a identidade oposta à diferença. Esta é, no entanto, a maneira pela qual a filosofia da representação interpreta a questão do eterno retorno. Ora, se o tempo é infinito e as forças são finitas, pois entram em relação com o mundo finito, o tempo seria uma alteração ininterrupta de estados novos, seria o eterno retorno do mesmo.

Há ainda um outro problema, uma antiga polêmica, mas que, no entanto, ainda seria interessante tocá-la, mesmo que tangencialmente, qual seja: Heidegger em seu ensaio *A Palavra de Nietzsche 'Deus Morreu'*, muito embora, tenha razão ao identificar a “morte de Deus” com o niilismo, ousaríamos discordar, no entanto, do ponto de vista heideggeriano, no que se refere à questão da metafísica em Nietzsche. Martin Heidegger, com razão, afirma que Nietzsche interpreta metafisicamente o longo processo histórico da humanidade como um nascimento e desenvolvimento do niilismo, no entanto, ao pensar que em sendo a filosofia nietzschiana um contra-movimento à

¹⁴⁰ Remeter a nota explicativa acerca da obra *Vontade de Potência* na p. 24 deste trabalho.

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *La Volonté de Puissance*, p. 614.

metafísica e, por extensão, ao platonismo, logo, ela seria também, metafísica. Desse ponto de vista, Nietzsche seria, igualmente metafísico, e, conseqüentemente, niilista. Ora, pensa Heidegger, como movimento contrário, como inversão, a filosofia de Nietzsche mantém, tão somente, um vínculo, uma contigüidade com aquilo a que se quer opor. Todavia, a posição de Nietzsche, como contraposição ao platonismo não se constitui uma mera inversão, tal como nos propõe Heidegger no texto supra-citado – como o movimento indistinto da ampulheta de ponta a cabeça –, antes, é a própria superação dessa oposição, como bem faz notar Julião¹⁴², para tanto, basta mencionarmos o ensinamento de *O Crepúsculo dos Ídolos*, em sua total clareza: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”¹⁴³. Podemos supor Nietzsche um niilista? Sim, em última instância, sim. Um niilista ativo! O qual, longe de ser constrangido pelo pessimismo, é rondado, é impelido por um otimismo expresso na sentença afirmativa do eterno retorno: “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”¹⁴⁴.

Ernani Chaves, em seu artigo *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*¹⁴⁵, nos faz ver que a leitura operada por Montinari da obra de Nietzsche, em grande parte, tem um procedimento filológico-histórico, no entanto, sem sacrificar a interpretação filosófica propriamente dita. Assim, podemos ler que o pensamento do eterno retorno é, para Montinari, “um pensamento da pura e total imanência”, isto quer dizer que o

¹⁴² JULIÃO, José Nicolao. *Nietzsche e a Interpretação Niilista da História*, pp. 231-245.

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ se Tornou Finalmente Fábula”. IN: *O Crepúsculo dos Ídolos*, IV § 6.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “Assim Falou Zaratustra”. IN: *Ecce Homo*, § 1.

¹⁴⁵ Mazzino Montinari (1928 – 1986) foi um importante pesquisador que em 1961 chega ao Arquivo Goethe-Schiller em Weimar onde se encontravam depositados os manuscritos de Nietzsche. Segundo o diretor do Arquivo Karl-Heinz Hahn, com a chegada de Montinari, inicia uma nova fase, de suma importância, para as pesquisas sobre Nietzsche. Ao lado de Giorgio Colli, organizou a edição crítica e completa das obras de Nietzsche, ordenando, por sua vez, os fragmentos póstumos, cronologicamente. Além de destruir, definitivamente, com a imagem da existência de uma obra com o título *Vontade de Potência*.

pensamento nietzschiano é absolutamente anti-metafísico. Como nos explica Chaves, Montinari, ao retirar uma única referência do livro – que por sinal, além de única é a última frase do livro *Crepúsculo dos Ídolos*, segundo a qual, “...eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...”¹⁴⁶, anuncia que o pensamento do eterno retorno seria, após a “morte de Deus”, a confirmação da imanência. A fim de chegar a tal conclusão, Chaves nos explica que o “método” nietzschiano é de “conversão”: “Tal ‘conversão’ acontece, de início, no plano da teoria do conhecimento, pela crítica da separação entre ‘mundo verdadeiro’ e ‘mundo aparente’. A partir daí, a ‘conversão’ atinge o plano da moral, para desmentir a igualdade entre razão, virtude e felicidade anunciada por Sócrates, afirmando, ao contrário, que a virtude é consequência da felicidade, para denunciar a limitação patológica do moralismo da filosofia grega. O pensamento do eterno retorno é a ‘confirmação da imanência após a morte de Deus’”¹⁴⁷. Com isso, Montinari pensa a questão do eterno retorno, ainda conforme Ernani Chaves, como sendo exclusivamente a partir do ponto de vista do imperativo ético: afirmar o eterno retorno é afirmar e justificar a vida, logo, ao justificar a vida, se opõe a tudo o que deprecia a vida; e mais, por fazer parte da vida é justificável e não julgável.

Conforme Gilles Deleuze, Nietzsche pensa que o eterno retorno consiste em afirmar que o ser se diz do devir como devir, o um se diz do múltiplo como múltiplo, enfim, a identidade se diz da diferença como diferença. Este é, pois, o primeiro aspecto do eterno retorno como doutrina cosmológica e física que nega que o tempo tenha um instante inicial e um instante final como, igualmente, esta doutrina cosmológica determina que há a circularidade do tempo e a circularidade e repetição de todas as coisas no tempo. Uma passagem que pode ilustrar este aspecto cosmológico pode ser encontrada em *Além do Bem e do Mal*, a qual reforça a doutrina: “o ideal do homem mais exuberante... mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. “O Que Devo Aos Antigos” X § 5. IN: *O Crepúsculo dos Ídolos*.

¹⁴⁷ CHAVES, Ernani. “Ler Nietzsche com Mazzino Montinari”. IN: *Cadernos Nietzsche – N° 3*.

suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘*da capo*’...”¹⁴⁸. Há, entretanto, um segundo aspecto: o eterno retorno como pensamento ético e seletivo. Este segundo aspecto é importante visto que o primeiro aspecto, cosmológico e físico, é insuficiente. Insuficiente exatamente porque, quando passamos a considerar o homem e sua história, percebemos que o devir reativo basicamente constitui toda a história da humanidade, é, fundamentalmente, a vitória do niilismo, conforme estamos observando. Faz-se necessário, então, vincularmos a doutrina do eterno retorno à de vontade de potência. Ao conceito de força acrescentamos um complemento, um querer interno denominado vontade de potência. Mais exatamente, a vontade de potência é, ao mesmo tempo, um complemento da força e um querer interno.

Aqui, ainda de acordo com Gilles Deleuze, devemos pensar, sobre o caráter ético e seletivo, mais precisamente, duplamente seletivo do eterno retorno. Ético porque oferece uma lei, uma regra prática para a autonomia da vontade eliminando as forças reativas: “o que quer que eu queira... ‘devo’ querê-lo de tal maneira que lhe queira o eterno retorno”¹⁴⁹. Este é um pensamento ético com o qual se opera uma seleção, eliminando da vontade todo tipo de “semi-querer”, restabelecendo a inteireza da vontade – a vontade de potência como vontade afirmativa, criadora. No entanto, esta primeira seleção não elimina todas as forças reativas. Esta insuficiência encontra-se no fato de que existem forças reativas que obedecem, forças que já foram ativas e que se tornaram reativas quando separadas de sua potência e também forças reativas que são potências de dividir, que separam as forças ativas do que elas podem, conduzindo-as à vontade de nada. Estas forças reativas, diferentemente das outras, vão ao limite e, mesmo assim, não se tornam ativas, por isso, esta primeira seleção é insuficiente. Eliminar os semi-quereres, as meias-vontades não é o bastante. Para extinguir este tipo

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do mal*. Cap. III. § 56.

¹⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 31.

de força reativa é necessário fazer com que a vontade de nada destrua sua união com as forças reativas, faz-se necessário uma “autodestruição”, uma “destruição ativa”. “Só na medida em que as forças reativas são negadas, suprimidas... pela vontade negativa de potência que era o princípio que antes assegurava a conservação e o triunfo dessas forças reativas, é que todas as forças poderão tornar-se ativas. Só uma autodestruição exprime, portanto, o devir ativo das forças característico da transvaloração de todos os valores”¹⁵⁰.

Quem retorna é o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso. Como afirma Deleuze, é preciso evitar, desse modo, que o eterno retorno seja visto como retorno do Mesmo, o que seria, por sua vez, desconhecer a forma da transvaloração. Excetuando a categoria do niilismo, em que o Mesmo pré-existe ao diverso, “não é o mesmo que volta, já que o *voltar* é a forma original do Mesmo, que apenas se diz do diverso, do múltiplo, do devir. O mesmo não volta, é o voltar apenas que é o Mesmo daquilo que devém”¹⁵¹. Para os animais de Zaratustra, o que revinha era o mesmo, mas o que revém é a diferença. A relação entre o ser e o devir é intrínseca, isto é, o revir é o ser, mas o primeiro se afirma do segundo, de modo que, não é o mesmo que revém, ou seja, é o *revir* que é o mesmo do que devém¹⁵².

“Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência”¹⁵³, ou “mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de potência*”¹⁵⁴. Esta concepção nietzschiana de vida como vontade de potência nos faz remeter imediatamente à característica de vida como conservação e expansão, isto é, todo ser vivo busca um crescimento, uma expansão. Esta concepção de vida como algo que busca sempre e inexoravelmente à expansão comparece inicialmente no *Zaratustra*: “eu sou aquilo *que*

¹⁵⁰ MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*, p. 91.

¹⁵¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 30.

¹⁵² C.f. MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*, p. 86.

¹⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra. Do Superar a si Mesmo*, p. 127.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. II § 12.

deve sempre superar a si mesmo”¹⁵⁵. Segundo uma leitura deleuziana, o instinto de expansão é o modo de ser do todo vivente e, o contraponto entre conservação e resistência é o confronto entre forças em luta, isto é, toda manifestação de vida é sempre o resultado de uma luta, de uma determinada configuração de forças, ocasionando, conseqüentemente, um novo modo de ser, um novo desenho, um novo movimento.

Extinguir este lugar instaurado pela moral, de onde se fundamentam os valores, mudar a maneira própria de se avaliar, conseqüentemente, à mudança do princípio de avaliação advém uma afirmação da vida, da superabundância de vida em detrimento dos valores predominantes do niilismo. A vontade de potência, em Nietzsche, é sempre o fundamento, o elemento que irá determinar toda a sua reflexão acerca dos valores. O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de intensificação ou conservação, de aumento ou diminuição da vida. Ambas se co-pertencem, isto é, a conservação da vida está a serviço da intensificação da vida, no entanto, limitar-se tão somente à conservação da vida já é subtrair-se das qualidades próprias da vida, já é fazer declinar a existência. O espaço vital, conforme Heidegger, nunca é a finalidade a ser atingida, porém o meio para o aumento da vida e, em sendo a vida aumentada, “eleva de novo a anterior necessidade de expansão espacial”; e, finalmente, só é possível este aumento se houver um fundo consistente, como algo seguro, a fim de capacitar o aumento¹⁵⁶.

Ora, o ‘bem’, a ‘verdade’, o ‘belo’, tidos como os ideais mais elevados, valores predominantes na história Ocidental – em uma filosofia metafísica e moral tal qual vimos com o platonismo com seu mundo sensível da aparência e o mundo supra-sensível da verdade – devem ser “subvertidos” em sua hierarquia, visto serem valores niilistas que julgam a vida a partir de valores ditos superiores. A superação do niilismo indica, desse modo, um sim a tudo o que foi até então negado ou desvalorizado. A

¹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra. Do Superar a si Mesmo*, p. 127.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”. IN: *Caminhos de Floresta*, p. 265.

transvaloração significa a desvalorização dos valores vigentes até agora por uma nova instauração de valores, mas não somente isto. É preciso valorizar os valores que foram negados na história do Ocidente e destruir o “lugar” instaurado pela moral, o que significa dizer que necessariamente deve se mudar o princípio de avaliação, o olhar de quem avalia, “a essência do valor assenta em ser ponto de vista”¹⁵⁷, como bem explicita Heidegger.

“Não há nada na vida que tenha valor, a não ser o grau de potência”¹⁵⁸, é assim, pois, que Nietzsche nos incita a pensar sobre a questão do niilismo, uma vez que este é a história dos valores, da fixação de valores, de sua desvalorização, da transvaloração, da nova instauração de valores e, por fim, a instauração de valores que avaliem de outro modo. Devemos, portanto, neste momento, esclarecer minimamente o que Nietzsche entendia designar pelo termo “valor”. Antes de tudo, nunca é demais repetir: suspeitar dos valores ou do valor dos valores é perceber que estes não são eternos ou inquestionáveis, não há um *em si* dos valores, ao contrário, os valores são criados, produzidos por nós, engendramos valores ao mundo. Desse modo, não é investigar sobre a verdade ou falsidade de um conceito ou questão, mas trata-se simplesmente de se perguntar sobre o valor da verdade, qual o princípio de avaliação que funda este ou aquele conhecimento. A suspeita radical de Nietzsche dirigida a esses valores é, intrinsecamente, por eles serem niilistas.

A vida se instaura dentro do devir e, na medida em que Nietzsche concebe a essência do valor, isto é, a condição de conservação ou intensificação da vida fundada no devir como vontade de potência, esta revela-se como aquilo que cria o modo de conceber esta conservação ou intensificação. Enquanto doutrina, a vontade de potência é o princípio pelo qual se avalia valores. A transformação ou não dos valores acontece sempre em relação ao crescimento de potência que irá, por sua vez, instaurar esses

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 263.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Os Pensadores*. IN: O Niilismo, p. 434.

valores. É assim que Heidegger pode concluir a partir de Nietzsche: “a vontade de potência é o fundamento para a necessidade da instauração-de-valores e a origem da possibilidade da avaliação valorativa”¹⁵⁹. Decorre dessa afirmativa que os valores são uma espécie de qualidade da própria vontade de potência instaurada por ela mesma. Assim sendo, toda avaliação dos valores realmente verdadeiros só pode ser conduzida e sustentada quando a vontade de potência se manifestar através daquilo que é efetivamente real, isto é, quando a vontade de potência é concebida dentro de uma realidade sensível e não através de um produto inconsistente sustentado por uma metafísica.

Em síntese, até este momento, objetivamos estudar os desdobramentos da figura do niilismo. O “niilismo negativo” e sua origem na metafísica ocidental; o “niilismo reativo”, referente à modernidade; e o “niilismo passivo” do “último homem”; além da questão da transvaloração de todos os valores, o eterno retorno como o terceiro momento dessa transvaloração e a doutrina da vontade de potência. Como fica evidente, os temas sofrem uma correspondência, se pertencem. Em Gilles Deleuze, na leitura que este faz da obra nietzschiana, existem as várias figuras do niilismo: o niilismo “negativo” que, assumindo os valores superiores, nega o mundo; o niilismo “reativo” que nega os valores do supra-sensível em nome de valores humanos, opondo Deus ao homem reativo; niilismo “passivo” do último dos homens, que prefere um nada de vontade a uma vontade de nada se extinguindo passivamente – niilismo que possibilita uma destruição ativa. Este homem que quer ser ultrapassado, mudando a relação entre força e vontade, faz da negação da vontade de potência uma negação das forças reativas. Há, desse modo, um rompimento da aliança das forças reativas com a vontade de nada. A vontade de nada, quebrando sua aliança com as forças reativas, inspira uma destruição ativa, o momento da transmutação na vontade de nada. Dissolvida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada – nessa destruição ativa há uma conversão –

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. “A Palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’”. IN: *Caminhos de Floresta*, p. 267.

a vontade de nada passa a afirmar, transforma-se em uma potência de afirmar aniquilando as forças reativas. Em consequência, abre-se a possibilidade da emergência do super-homem – o qual é designado por “um tipo... altamente bem logrado, em oposição ao homem ‘moderno’, ao homem ‘bom’, aos cristãos e outros niilistas...”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Os Pensadores*. IN: Porque escrevo livros tão bons. § 1.

3.3 O SUPER-HOMEM

Martin Heidegger em uma conferência, de título homônimo à pergunta, indaga-se: *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Utilizando-se de um exercício filológico, vai buscar na língua alemã a possível explicação a fim de obter uma possível resposta. O Zaratustra seria aquele que *fala*; seria um porta-voz: aquele que conduz a palavra “diante de”. O *Fürsprecher* (porta-voz) seria, então, no entendimento de Heidegger, “aquele que interpreta”, aquele que expõe e esclarece aquilo “de que” fala e “para quem” fala. São, portanto, três sentidos: o que Zaratustra profere? A favor de quem Zaratustra fala? E, o que ele tenta expor? Nós, por outro lado, parafraseando Heidegger, indagáremos, neste momento: *quem é o super-homem de Nietzsche?* De imediato, temos uma primeira pista. O super-homem aparece pela primeira vez na obra de Nietzsche no Prólogo do *Zaratustra*¹⁶¹. E o que é dito neste Prólogo? Resumidamente, em seu discurso ao povo do mercado, Zaratustra anuncia: “*Eu voz ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*”¹⁶².

Sabemos, então, que para o surgimento do super-homem faz-se necessária a superação do homem. O homem, segundo ainda o ponto de vista de Zaratustra, é “motivo de riso e dolorosa vergonha” em relação ao super-homem, uma vez que o “super-homem é o sentido da terra”. Mas isso não é tudo! Antes de inferir tal proposição, devemos fazer notar que a questão se inicia com a “morte de Deus”. Conquanto haja uma relação da morte do homem com a emergência do super-homem, precisamos observar – tal como fizemos no percurso desta dissertação – que o início de tal “aventura” se dá, ou melhor, nos remete ao contexto da “morte de Deus”. Ora, à pergunta: *quem é o super-homem de Nietzsche?* chegamos àquele que, antes de tudo, supera o niilismo negativo da “morte de Deus”; é aquele que supera a oposição

¹⁶¹ Há, na realidade, uma primeira aparição no aforismo 143 de *Gaia Ciência*.

¹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Prólogo § 3.

sensível/supra-sensível. Segundo Roberto Machado, “super-homem é superação, ultrapassagem, do homem do passado e sua crença em Deus”¹⁶³.

Mas como vimos, não basta apenas superar a dicotomia entre o mundo sensível e o mundo inteligível enquanto não houver sido superado o niilismo reativo, uma vez que, “morte de Deus” não se refere tão somente ao niilismo negativo, mas também, ao niilismo reativo – do homem que nega Deus, e, no entanto, mantém um laço de continuidade com aquele acontecimento fundamental, a substituição de Deus pelo homem, mantendo a depreciação da vida privilegiando os projetos de futuro; não há mais um além, mas uma idéia de progresso. Permanece o niilismo... só que reativo. E mais, a esse otimismo a que se lança a humanidade, ao sentir-se senhora de seu destino, sobrevém, muito rapidamente, em substituição ao niilismo reativo, o niilismo passivo, niilismo do “último homem”: “...e vi uma grande tristeza descer sobre os homens. Os melhores deles cansaram-se de suas obras... Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi”¹⁶⁴. Sob esta perspectiva, acrescentaríamos, a “morte de Deus” é concomitantemente a transformação do niilismo reativo em niilismo passivo.

É assim, portanto, que podemos entrever, a partir do que foi dito, que a identificação da “morte de Deus” não está somente relacionada aos três tipos de niilismo, mas também à sua ultrapassagem. Para Roberto Machado, o que há é uma qualidade ambivalente na interpretação nietzschiana da “morte de Deus”: se por um lado, ela nos permite vislumbrar a intensificação do niilismo, por outro, ela permite um sentido positivo, isto é, o ultrapassamento do niilismo e o surgimento do super-homem. A idéia de super-homem é, desse modo, o sentido positivo alcançado pela filosofia de Friedrich Nietzsche. “O que interessa a Nietzsche é ultrapassar o niilismo: do homem

¹⁶³ MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”. *Revista Kriterion*, p. 29.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. O adivinho, p. 145. Essa postura niilista é ilustrada por Nietzsche na figura do Adivinho no *Zaratustra*, o profeta do niilismo – a caricatura de Schopenhauer – o qual prega que nada vale a pena, nada mais tem sentido. Na seção *O Grito de Socorro*, Zaratustra é outra vez atormentado pelo profeta do niilismo, o profeta do grande fastio, o Adivinho, que ensina que tudo é em vão. ‘Tudo é igual, nada vale a...’ Zaratustra confessa para o Adivinho que o último pecado que lhe fora reservado é a compaixão, com a qual o profeta tenta seduzi-lo.

passado e sua crença em Deus; do homem do presente e sua aposta no homem futuro; do possível homem do futuro e sua ausência de valor e até mesmo de vontade”¹⁶⁵. O super-homem, então, é aquele que não mais deprecia a vida em razão de uma suposta vida ulterior, ele é o sentido da terra. Por isso, facultamos ao homem “motivo de riso e dolorosa vergonha” em relação ao super-homem, visto ser este, o “sentido da terra”.

Diferentemente do homem niilista, o super-homem tem uma vontade afirmativa; afirma a vida de forma resoluta em detrimento de sua negação. Contudo, a fim de que haja esta afirmação, faz-se necessário uma outra experiência com o tempo que se relaciona diretamente com a questão do eterno retorno. Por isso, estudamos a doutrina da vontade de potência e do eterno retorno no tópico anterior, uma vez que a afirmação do eterno retorno é que oferecerá a condição imprescindível à emergência do super-homem. Já podemos, pelo que foi estudado, divisar mais claramente esta condição, mas mesmo assim, convêm explicitá-la, neste momento, sobretudo, porque, anteriormente, vimos seus princípios mais sistemáticos, seu aspecto mais teórico e menos prático. Assim, de imediato, podemos relacionar o conceito de eterno retorno à questão do tempo e sua afirmação, de modo que podemos ler em *Ecce Homo*: “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade”¹⁶⁶

Uma característica do niilismo, ou do niilista, é sua contrariedade diante do tempo, mais precisamente, do tempo que passou, do tempo que foi, de tudo o que há de implacável no passado: “‘Foi assim’: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade”¹⁶⁷. Ora, para que se dê um termo à vingança contra a vida não basta pensar o tempo como eternidade e redenção. Se a vontade não pode querer para trás, uma vez que é impotente contra o que aconteceu – logo, o passado é causa de toda vingança contra a vida – então, para libertar, para livrar a vida é imprescindível

¹⁶⁵ MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”. *Revista Kriterion*, pp. 29 – 30.

¹⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. In: *Por que Sou Tão Inteligente*. § 10.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Da Redenção, p. 150.

libertar o passado. E como isso se daria? Afirmando-o. É indispensável afirmar o passado e o passar do tempo, superar o passado e sua imagem de condição irreversível. Eis o eterno retorno! Pois bem, se a vingança contra a vida é consequência de não podermos retrogradar no tempo, a vontade só se tornará livre desta imagem ao fim e ao termo da afirmação do eterno retorno: “redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis’”¹⁶⁸, assim lemos no *Zarathustra*. Assim expressa Nietzsche o seu pensamento, o mais abissal.

Convém lembrar ainda que não é só em relação ao passado, a tudo o que é irreversível, mas de modo particularmente análogo, devem ser superado, igualmente, os projetos de futuro comuns à modernidade. A vingança contra a vida, contra o tempo passado, também se faz em relação ao tempo futuro. Também há em relação ao futuro uma esperança que busca reconhecer e corrigir o instante presente. Portanto, é necessário suplantarmos a dicotomia entre passado/futuro; é preciso superar a oposição destes dois elementos essenciais ao pensamento corriqueiro a fim de que o eterno retorno, enquanto pensamento trágico, seja capaz de elevar a vontade de potência à máxima afirmação possível, isto é, afirmar tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será, sem dicotomias; sem que se julgue o tempo passado, presente ou futuro com a intenção de corrigi-los.

Portanto, só se libertará do niilismo daquilo que nele deprecia a vida, na medida em que desejar o eterno retorno de todas as coisas a fim de que se possa viver a vida em toda a sua plenitude. E há um ponto importante observado por Roberto Machado, na Revista *Kriterion* que, penso, seja digno de nota: não importa, efetivamente, se as coisas retornam ou não¹⁶⁹. Se pararmos para pensar, isso pouco importa. O que vem ao caso, o que deve ser ressaltado é a maneira pela qual o pensamento do eterno retorno possibilita uma mudança de perspectiva diante do olhar que se lança sobre as coisas do mundo. O

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁹ MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”. *Revista Kriterion*, p. 32.

que importa ao homem, neste caso, é tornar-se super-homem, e ser super-homem é desejar a vida sempre e a cada momento, é desejar o eterno retorno de sua vontade afirmativa. A vontade que afirma o eterno retorno torna-se “independente da moral e sua oposição de valores”, tornando a realidade mais leve.

Esta concepção de Nietzsche relativa à “morte de Deus” ao advento do “super-homem”, pode suscitar e, de fato, sempre suscitou alguns mal-entendidos. Entre eles, poderíamos fazer referência a certa crítica que infere dessas idéias algum anti-humanismo, algo relacionado ao fim dos direitos do homem. Ainda na parte que aludimos à dissolução do sujeito – que se encontra no início deste capítulo – cujo parecer poderá sofrer esse tipo de crítica, sentimos, no entanto, como que infundadas tais inferências. Se pensarmos junto com Gilles Deleuze, veremos que toda forma, por exemplo, a forma-homem é um composto de relação de forças. Quais as forças exteriores que entraram em relação com a forma-homem? A partir daí, teremos a forma resultante. No homem, existem forças tais como a de imaginar, recordar, conceber, querer etc. Ora, segundo Deleuze, essas forças não supõem ainda o homem como forma. As forças são apenas “uma região do existente”, mas não uma forma determinada. Deleuze sustenta que o mesmo se aplica aos animais: forças como mobilidade, irritabilidade etc., não pressupõem ainda uma forma determinada¹⁷⁰.

É preciso saber, então, com quais forças, ou quais outras forças as forças no homem irão entrar em relação, “numa ou noutra formação histórica”, e no embate desse composto de forças, que forma teremos como resultado. Na formação histórica “clássica”, exemplarmente, diríamos que a força de conceber é elevável ao infinito, assim, o entendimento humano é tão somente a limitação de um entendimento infinito. De acordo com Deleuze, então, “a força de conceber pode ser elevada ao infinito diretamente, enquanto a de imaginar é capaz apenas de um infinito de ordem inferior ou

¹⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 132.

derivado”¹⁷¹. Neste caso específico da formação clássica, as forças no homem entram em relação com outras forças, estas de elevação ao infinito – forças de fora, uma vez que o homem é limitado e não percebe esta potência perfeita que o atravessa. É desse modo, portanto, que o composto das forças no homem, ao enfrentar as forças de elevação ao infinito, não criam uma forma-homem, porém, a forma-Deus. Nesta formação clássica, “as forças no homem entram em relação com forças de fora de tal modo que o composto é a forma-Deus, nunca uma forma-homem. Esse é o mundo da representação infinita”¹⁷².

Na formação histórica do século XIX, as forças no homem entram em relação com forças de finitude – vida, trabalho e linguagem – que, como vimos anteriormente, provocam o nascimento da biologia, da economia política e da lingüística. Tais forças formam o que Gilles Deleuze denomina de a “tripla raiz da finitude”. Aqui, então, não é mais a forma-Deus que predomina e, sim, a forma-homem. A força do homem passa a enfrentar as forças de fora da finitude, em seguida, a força no homem passa a ver as forças da finitude como suas próprias e, aí sim, nessa relação de forças passa a vigorar a forma-homem e não mais a forma-Deus. Desse modo, insiste Deleuze, seria desfigurar Nietzsche fazê-lo o pensador da “morte de Deus” – uma vez que, como já chamamos a atenção para isso no primeiro capítulo, esta “morte” configura um processo histórico irrefreável – Feuerbach foi, realmente, o último pensador da morte de Deus. Assim sendo, para Nietzsche, o que interessa não é exatamente a “morte de Deus”, mas a morte do homem, uma vez que, enquanto existe a forma-Deus, o homem ainda não existe. No entanto, quando a forma-homem aparece, ela, precisamente e necessariamente, pressupõe a morte do homem. Mas pressupõe de que modo? O mais notório é que com a “morte de Deus” – Deus é o fiador legal, é aquilo que fornece, pela sua existência, uma identidade ao homem –, perde, então, o homem, justamente aquilo que lhe daria tal

¹⁷¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 133.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 133-134.

sentido de identidade. A forma-homem, igualmente, se constitui na finitude que, como vimos acima, a finitude instala a morte dentro do próprio homem. E, finalmente, a forma-homem já pressupõe a morte do homem, porquanto as forças da finitude, mediante a “disseminação dos planos de organização da vida, da dispersão das línguas, da disparidade dos modos de produção”¹⁷³, implicam a morte dos seres.

¹⁷³ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 139.

CONCLUSÃO

À pergunta que norteia implicitamente esta dissertação, qual seja, “emerge o super-homem após a ‘morte de Deus’?”, concluímos com a mesma resposta inicialmente dada, sim e não; uma vez que o super-homem pode ser visto não como uma realidade lógica, mas ontológica. Como vimos, com o niilismo da “morte de Deus”, abre-se a possibilidade, inicialmente, da invenção do homem e o seu possível desaparecimento, pois o que fundamentava um tal sentido de identidade era uma crença em uma essência imutável, em algo que permanecia além de todo devir, uma substância última que, a rigor, derivava de um longo processo conceitual que percorria toda a história humana. Ora, esta longa história, cuja sistematização se nos apresenta como uma produção moral, cria a ilusão de um outro mundo – criação de projetos de futuro, por exemplo –, a fim de suprimir o horror à instabilidade, à insegurança, aos hiatos que constituem este mundo aqui de forças instintivas inabaláveis. Tal invenção vem preencher o vazio deixado pelo “Deus morto”, substitui os valores ditos divinos, fundados no absoluto, por valores humanos fundados em uma crença na racionalidade e no sujeito. No entanto, tais projetos humanos são constituídos pela mesma idéia de absoluto. Como foi visto, há uma ruptura com continuidade, porquanto, a ruptura alimenta-se dos mesmos pressupostos que ofereciam sustentação aos valores ditos superiores.

O niilismo negativo da “morte de Deus”, fundado na metafísica, é substituído pelo “niilismo reativo”, baseado em valores humanos (igualmente metafísicos) e que mantêm, por exemplo, a mesma desvalorização face à vida. Este homem – fruto da modernidade – é constituído de uma identidade, contudo, esta identidade é construção de um longo processo histórico. Logo, podemos entrever que é mais uma miragem, mais uma ilusão criada a fim de dar sustentação à incapacidade humana de lidar com a transitoriedade do mundo, com a inflexibilidade do passar do tempo, com a relação de

forças que buscam a expansão. A identidade, enquanto unidade, enquanto uma idéia de substância última, é, portanto, mais uma ilusão, uma continuidade da depreciação da vida que uma determinação inerente ao sujeito. O conhecimento, por exemplo, nos oferece segurança quanto à impermanência, cria uma moral – que se opõe às relações de forças em expansão – cria regras ilusórias com a intenção, nem um pouco inocente, de controlar a vida, de sistematizá-la e atribuir-lhe um sentido, uma estabilidade ao mundo. A idéia de sujeito difunde a imagem do pensamento de uma unidade lógica, origem de todo conhecimento.

Resumindo: a idéia da “morte de Deus” não aponta tão-somente para os aspectos niilistas da modernidade – ao afastamento sistemático de Deus do mundo ocidental, o estabelecimento dos valores humanos –, mas, do mesmo modo, ao “niilismo negativo” que nos remete perspectivamente em sua feição mais evidente, segundo Nietzsche, na Antiguidade Clássica, precisamente, no platonismo e, posteriormente, no cristianismo. Podemos enunciar que o niilismo da “morte de Deus”, em seu segundo aspecto, é reativo por se constituir explicitamente em uma reação aos valores negativos entrevistos na antiguidade, valores ditos superiores, que é um modo de estabelecimento, de desvalorização da vida. Assim, o “niilismo negativo” deve sua origem ao platonismo – a doutrina do mundo sensível e supra-sensível – e ao cristianismo, imediatamente, segundo Nietzsche. Em ambos os casos, os valores ditos superiores negam a vida em razão de uma outra vida, supostamente melhor. Ao considerar Deus como verdade, como valor *em si* da verdade, ao considerar que haja mais valor na verdade que na aparência cria-se um valor moral para o mundo. A “vontade de verdade”, subjacente à metafísica, é uma vontade moral.

Com efeito, o niilismo não se extingui naqueles dois modos explicitados acima. Esclarecemos no segundo capítulo desta dissertação que há um terceiro tipo de niilismo denominado “niilismo passivo”. Sob tal perspectiva, a “morte de Deus”, então, transforma o niilismo reativo em niilismo passivo – niilismo do “último homem” –, cuja

característica é o imperioso vazio das coisas, “tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi”¹⁷⁴, citação esta que aludimos naquele capítulo. E, no entanto, muito embora o homem tenha tomado “a seu favor” o lugar do “Deus morto”, podemos assegurar que conservou o “lugar”, o mesmo “lugar” deixado vazio pela “morte de Deus”; ao homem, resta carregar todo o peso que antes era de responsabilidade divina. O ateísmo positivista, ainda conforme Nietzsche, é entrevisto como um prolongamento da “vontade de verdade”, não havendo, contudo, uma ruptura com os ideais cristãos, mas uma transferência dos valores divinos para valores humanos, tais como, progresso, ciência, democracia etc. Mantém-se a moral, a oposição de valores. Mas não haveria, então, um modo de ultrapassar o niilismo? Esta foi a interrogação que nos fizemos no decorrer do trabalho e obtivemos como resposta um “sim”.

Sim, há como ultrapassar este “hóspede inoportuno”, uma vez que, em Nietzsche, prevalece uma ambivalência, digamos assim, quanto à interpretação da “morte de Deus”. O sentido negativo permanece configurado na intensificação do niilismo, já o sentido positivo é quando, do ultrapassamento do niilismo, abrimos a possibilidade para o surgimento do super-homem – o “sentido da terra”, não mais depreciando a vida em razão de valores superiores a ela. Este homem do futuro é animado por uma ausência de valores, afirma a vida. Assim sendo, a “morte de Deus”, além de possibilitar o aparecimento do homem, possibilita, igualmente, sua morte e a emergência do super-homem. Mas, para tanto, deve este “outro homem” experimentar uma outra relação com o tempo: com o tempo que foi e com o tempo que virá, ou seja, para que surja o super-homem, este, deve relacionar-se diretamente com o eterno retorno. Como vimos, esta doutrina eleva a vontade de potência ao seu máximo, possibilitando a afirmação de tudo o que foi, como também, de tudo o que é e será. O que passou não pode ser mudado, é irreversível, o que virá é inexorável, logo, é

¹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. O adivinho, p. 145.

necessário livrar-se da atitude de vingança contra o tempo e, conseqüentemente, contra a vida.

A fim de que o niilismo seja ultrapassado é preciso, então, livrar a vida de sua vingança contra o tempo, é imperativo superar a idéia de um passado irremediável e afirmar o eterno retorno. Querer o passado é, portanto, afirmar o eterno retorno. Sob este aspecto, vimos que há na doutrina do eterno retorno um caráter cosmológico (movimento circular do tempo e circular e repetitivo de tudo o que há no tempo); e outro, ético (não como moral de valores universais, mas no sentido de força e intensidade). Ambos, o caráter cosmológico e ético, em conjunto, sem criar uma oposição de valores, afirmam a vida em tudo o que ela foi, é e será. Este segundo aspecto, o ético, é importante, pois, sem o qual, seria insuficiente o aspecto cosmológico, uma vez que é necessário vinculá-lo à doutrina da vontade de potência. Ao conceito de força acrescentamos um complemento, um querer interno denominado vontade de potência. Desse modo, a vontade de potência é ao mesmo tempo um complemento da força e um querer interno. A vontade de potência é, portanto, o fundamento da diferença de quantidade das forças em relação e a qualidade de cada força. Elemento diferencial, porquanto a vontade de potência produz a diferença de quantidade entre as forças; e elemento genético, como princípio que caracteriza a qualidade de cada força em relação, a fim de que a relação entre as forças seja determinada tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo.

A essência do valor, para Nietzsche, é, tão-somente, condição de conservação ou intensificação da vida, logo, a vontade de potência é o modo ou fundamento de conceber, de revelar a conservação ou intensificação da vida – vida que se instaura dentro do devir. Enquanto princípio, a vontade de potência é que irá avaliar os valores e esses valores serão “verdadeiros”, afirmativos, na medida em que a vontade de potência se manifesta mediante aquilo que for efetivamente real, isto é, a vontade de potência se exprimindo no contexto de uma realidade sensível. Ao afirmar as forças da vida,

elevando ao máximo sua potência, a vontade aniquilará as forças reativas, eliminando qualquer “semi-querer”, devolvendo a si a integridade da vontade, como vontade afirmativa, criadora. Com a “morte de Deus”, então, temos o aparecimento do homem enquanto sujeito (mas também como mais uma crença, a crença na identidade, decorrência de um longo processo histórico. Crença forjada a fim de criar uma sustentação ao caráter de impermanência irreduzível do mundo). Em sendo mais uma crença tende a desaparecer tal e qual o “Deus morto”, o qual, é bom que se diga, oferecia ao homem, de igual modo, fundamentos para a constituição de sua identidade.

Super-homem é a denominação para aquilo – para o homem – que vai além do que existe até o presente momento. Não é algo que estaria distanciado da humanidade, mas deve ser entendido como superação de si mesmo, “determinando-se pela primeira vez como condutor do sentido histórico”¹⁷⁵. Essa idéia de um além da humanidade pode sugerir, como de fato acontece, uma interpretação teleológica da essência do homem; no entanto, nada estaria, no nosso modo de ver, mais distante do pensamento de Nietzsche, uma vez que, o super-homem é uma possibilidade – como reiteradas vezes apontamos –, isto é, o homem é constituído de uma dinâmica muito própria no sentido de superação. O homem possui, assim, a capacidade de esforçar-se para ir além. A idéia de super-homem, então, só faz sentido no contexto da história do niilismo, posto que aponta para a sua superação.

Temos assim, como conseqüência, a possibilidade da emergência do super-homem – não como uma decorrência lógica da “morte de Deus” e da “morte do homem”, mas como realidade ontológica, uma vez que, tal desdobramento existe apenas e tão somente como possibilidade. Ultrapassado, então, o niilismo da “morte de Deus”; do homem e sua crença metafísica; do homem do presente e sua crença, igualmente metafísica, de futuro; ultrapassado o homem e sua ausência de vontade, surge o super-homem, como aquele que não mais deprecia a vida, ao contrário, afirma o sentido da

¹⁷⁵ JULIÃO, José Nicolao. “Sobre o Prólogo do Zaratustra”. Artigo inédito.

terra, afirma sua experiência com o tempo passado, presente e futuro extinguindo a vingança contra o tempo. O super-homem, por fim, é o encontro contingencial de forças em relação. Encontro que porta tudo o que é possível de ser fortuito entre as forças do homem e as forças “de fora”. A este encontro acidental poderia advir não mais a forma Deus ou a forma homem, não mais o “salvador” ou o “mestre” – como o personagem da novela de Lawrence –, mas o “finito-ilimitado”, o super-homem!

Para finalizar, vemos o porquê de Gilles Deleuze, em seu *Nietzsche e a Filosofia*, poder afirmar: “o homem só habita o lado desolado da terra, só compreende seu devir reativo que o atravessa e o constitui. Por isso, a história é a do niilismo, negação e reação”¹⁷⁶, mas também, há a possibilidade de sua superação, de uma afirmação, de um dizer sim à vida e mudar, ou, transvalorar. Conjectura esta que muito bem ilustra o texto de D. H. Lawrence, após a morte e a ressurreição, *O homem que morreu* em sua “total desilusão do corpo”, toca de novo o chão, o qual, seus pés jamais pretendiam tocar outra vez. E é neste instante de incondicional imanência que *o homem* desvela as incomensuráveis forças da vida. “Fidelidade à terra” – como já o dissemos, poderia ser o título da novela de Lawrence – em oposição à vida supra-sensível, ou mesmo, a qualquer outro tipo de manifestação que viesse ocupar este *lugar* metafísico. O personagem de Lawrence ressalta irreduzível o “sentido da terra”, enfatiza uma prática, não uma crença. A longa história do niilismo encontra seu termo afinal. O ponto que define a transvaloração de todos os valores: a negação torna-se ela própria ativa e volta-se contra as próprias forças reativas.

O homem, ao ver um galo cantar em todo seu esplendor, encarou a “vida com um olhar nu e viu por toda a parte uma resolução enorme... brilhando de desejo e afirmação”¹⁷⁷, com aqueles olhos que haviam morrido, vislumbrou a “eterna determinação da vida”. A vida surge, então, a seus olhos, com uma ferocidade objetiva,

¹⁷⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 164.

¹⁷⁷ LAWRENCE, D. H. *O Homem Que Morreu*, p. 133.

com uma determinação bem maior que o destino da morte. “A sina da morte era uma sombra se comparada com a fúria do destino da vida”¹⁷⁸. E o homem que morreu vê em um animal – precisamente um galo – uma chama a arder que “jamais arderia”... no camponês. A propósito, no camponês não havia chama alguma. E o homem que morreu pensou: “porque ele há de ser elevado? Os torrões de terra são revirados para arejar, mas não são elevados. Que a terra permaneça terra, e se afirme em oposição ao céu. Errei quando tentei elevá-la. Errei ao inferir... Homem algum pode proteger da lavra a terra. É lavra, sim, e não salvação...”¹⁷⁹. E quando o homem que morreu reencontrou Madalena e recusou continuar a missão de intervenção, lhe disse: “Morreram em mim o mestre e o salvador; agora posso viver minha vida, minha própria vida individual”¹⁸⁰. Entendeu que a sua missão, que seu magistério havia terminado, “a morte salvou-me de minha própria salvação”¹⁸¹.

O super-homem, nietzschiano, então, prosseguindo em uma leitura deleuziana, seria aquele encontro de forças, as forças no homem em relação com as forças “de fora”. E quais seriam essas novas forças vindas de fora? Quais novas forças poderiam advir e qual a nova forma que resultaria deste encontro? Talvez não mais a forma Deus e sua elevação ao infinito; talvez não mais a forma homem e a finitude; quem sabe, então, talvez, neste jogo de novas forças, poderia advir um “finito-ilimitado”, isto é, uma relação de forças em que “um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações”¹⁸². Esta nova relação de forças não poderia vir a produzir a forma “super-homem”? O super-homem seria, então, uma forma composta das forças no homem com novas forças vindas de fora; uma forma que decorreria de uma nova relação de forças – o homem que liberaria dentro de si a vida, o trabalho e a linguagem.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷⁹ LAWRENCE, D. H. *O Homem Que Morreu*, p. 135.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸² DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 141.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

I) OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. Kritische Studienausgabe. In: 14 B. – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1988.

_____ Früheschriften. In: 5 B. – Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München: Verlag C. H. Beckmünchen, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Bras. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2002.

_____ *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Bras. Mário da Silva. Ed. Bertrand – Rio de Janeiro, 1989.

_____ *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Bras. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2006.

_____ *Ecce Homo*. Trad. Bras. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2006.

_____ *Gaia Ciência*. Trad. Bras. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2005.

_____ *Genealogia da Moral*. Trad. Bras. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2001.

_____ *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Bras. Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2000.

_____ *La Volonté de Puissance*. Ed. Friedrich Würzbach – Paris, 1995. II 309.
Corresponde ao KSA XI 36 (31) da edição Colli e Montinari.

_____ *La Voluntad de Poder*. Ed. Biblioteca Edaf – Madrid, 2005. Trad. Aníbal Froufe.

_____ *O Nascimento da Tragédia*. Trad. Bras. J. Guinsburg. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 2003.

_____ *Os Pensadores*. Trad. Bras. Rubens Rodrigues Torres Filho. Ed. Nova Cultural – São Paulo, 2000.

_____ *Segunda Consideração Intempestiva*. Trad. Bras. Marco Antônio Casanova. Ed. Relume-dumará – Rio de Janeiro, 2003.

II) SOBRE NIETZSCHE

A) Livros, Dissertações e Teses

BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita: A Experiência Limite*. Vol. II. Trad. Bras. João Moura Jr. Ed. Escuta – São Paulo, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Bras. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Ed. Rio – Rio de Janeiro, 1976.

_____ *Nietzsche*. Trad. Port. Alberto Campos. Ed. 70 – Lisboa, sd.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche, Para Além de Bem e Mal*. Ed. Zahar – Rio de Janeiro, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A Palavra de Nietzsche “Deus Morreu”*: In Caminhos de Floresta. Trad. Port. Alexandre franco de Sá. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian – Lisboa, 2002.

_____ *Ensaio e Conferências. Quem é o Zaratustra de Nietzsche*. Trad. Bras. Gilvan Fogel. Ed. Vozes – Petrópolis/RJ.

_____ *Nietzsche*. Vol. I. Trad. Bras. Marco Antônio Casanova. Ed. Forense Universitária – Rio de Janeiro, 2007.

_____ *Nietzsche*. Vol. II. Trad. Bras. Marco Antônio Casanova. Ed. Forense Universitária – Rio de Janeiro, 2007.

- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Ed. Sudamericana – Buenos Aires, 2003.
- LEFRANC, Jean. *Para Compreender Nietzsche*. Ed. Vozes – Rio de Janeiro, 2003.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, Tragédia Nietzscheana*. Ed. Zahar – Rio de Janeiro, 1999.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. Ed. Brasiliense – São Paulo, 1990.
- MOSÉ, Viviane de Souza. *Nietzsche e a Genealogia do Sujeito*. Dissertação de Mestrado (UFRJ) – Rio de Janeiro, 1995.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Bras. Oswaldo Giacóia Junior. Ed. Annablume – São Paulo, 1997.
- PEARSON, Keith Ansell. *Nietzsche Como Pensador Político*. Trad. Bras. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Ed. Zahar – Rio de Janeiro, 1997.
- PINHO, Luiz Celso. *Foucault: Uma Experiência Nietzscheana*. Tese (UFRJ), 2003.
- _____ *O Sono Antropológico: A Arqueologia de Michel Foucault e a Crítica Nietzscheana da Racionalidade*. Dissertação (UFRJ), 1995.
- RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os Gregos*. Ed. Annablume – São Paulo, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma Tragédia*. Trad. Bras. Lya Lett
Luft. Ed. Geração – São Paulo, 2005.

B) Artigos

ABEL, Günter. “Verdade e Interpretação”. *Col. Sendas & Veredas*. Trad. Bras. Clademir Luís Araldi. Ed. Discurso Editorial e Ed. Unijuí – São Paulo, 2005.

BRANCO, Guilherme Castelo. “Foucault em Três Tempos: A Subjetividade na Arqueologia do Saber”. IN: *Revista Mente – Cérebro & Filosofia*. Ed. Ediouro – São Paulo, 2007.

CHAVES, Ernani. “Ler Nietzsche Com Mazzino Montinari”. IN: *Cadernos Nietzsche N° 3*, 1997.

FOGEL, Gilvan. “Por que não Teoria do Conhecimento? Conhecer é Criar”. IN: *Cadernos Nietzsche. N° 13* – São Paulo, 2002.

GIACÓIA, Osvaldo Jr. “O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão”. IN: *Cadernos Nietzsche N° 3*, 1997.

HAASE, Marie-Luise. “Super-homem em Assim Falou Zarathustra e nos Zarathustra Póstumos (1882-1885)”, *Nietzsche-Studien*, 13, 1984. Trad. José Nicolao Julião.

HABERMAS, J. *La Critica Nihilista Del Conocimiento En Nietzsche*. Posfácio, 1968. Trad. Carmen García Trevijano y Silverio Cerra.

JULIÃO, José Nicolao. “Nietzsche e a Interpretação Nihilista da História”. IN: *Tempo e História no Pensamento Ocidental*. Ed. Unijuí, 2006.

_____ “O Pragmatismo de Nietzsche, Segundo Habermas”. Artigo inédito. Prelo da Revista Transformação.

_____ “Sobre o Prólogo do Zaratustra”. Artigo inédito. Prelo dos Cadernos Nietzsche.

MACHADO, Roberto. “Deus, Homem, Super-homem”. IN: Revista *Kriterion*, nº 89, Belo Horizonte – UFMG, 1994.

RIBEIRO, Renato Janine. “Pode o Brasil Renunciar a Filosofar?”. IN: *A Filosofia Entre Nós* – Org. José Crisóstemo de Souza – Ed. Unijuí, 2005.

VAIHINGER, Hans. *La Voluntad de Ilusión En Nietzsche*. 1913. Trad. Teresa Orduña.

VASCONCELLOS, Jorge. “A Escrita Fragmentada, A Palavra Plural e o Pensamento enigmático: Blanchot Leitor de Nietzsche”. In: *Barthes/Blanchot: um encontro possível?* Org. Queiroz, André., et alli. Ed. 7 letras – Rio de Janeiro, 2007.

III) OUTRAS OBRAS

BRAGUE, Rémi. *A Sabedoria do Mundo*. Trad. Port. António Viegas. Ed. Instituto Piaget – Lisboa, Sd.

CORNFORD, Francis Macdolnald. *Antes e Depois de Sócrates*. Ed. Martins Fontes – São Paulo, 1ª ed. 2001.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. Ed. Iluminuras – São Paulo, 2006.

_____ *Crítica e Clínica*. Trad. Bras. Peter Pál Pelbart. Ed. 34 – São Paulo, 1997.

_____ *Différence et Répétition*. Ed. PUF – Paris, 1968.

_____ *Diferença e Repetição*. Trad. Bras. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Ed. Graal – Rio de Janeiro, 1988.

_____ *Foucault*. Trad. Bras. Claudia Sant'Anna Martins. Ed. Brasiliense – São Paulo, 2005.

_____ *Lógica do Sentido*. Trad. Bras. Luiz Roberto Salinas fortes. Ed. Perspectiva – São Paulo, 2000.

DOSTOIEVSKI, F. M. *Notas do subterrâneo*. Trad. Bras. Moacir Werneck de Castro. Ed. Civilização Brasileira – Rio de Janeiro, 1986.

_____ *Os Irmãos Karamázovi*. Ed. Nova Cultural – São Paulo, 1996.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. Bras. José da Silva Brandão. Ed. Papyrus – Campinas/SP, 1997.

FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*. Ed. EDUC – São Paulo, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Ed. Forense Universitária – Rio de Janeiro, 2002.

_____ *As palavras e as Coisas*. Trad. Bras. Salma Tannus Muchail. Ed. Martins Fontes – São Paulo, 2002.

_____ *Dits et Écrits*. Ed. Gallimard – Paris, 1994. Vol. I.

_____ *Ditos e Escritos*. Vol. I. Ed. Forense Universitária – Rio de Janeiro, 2005.

_____ *Ditos e Escritos*. Vol. II. Ed. Forense Universitária – Rio de Janeiro, 2005.

_____ *Microfísica do Poder*. Ed. Graal – Rio de Janeiro, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Bras. Paulo Meneses. Ed. Vozes – Petrópolis/RJ, 2001.

JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do Homem Grego*. Trad. Bras. Artur M. Parreira. Ed. Martins fontes – São Paulo, 1995.

LAWRENCE, D. H. *O Homem Que Morreu*. Trad. Bras. Paulo Henrique Britto. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 1990.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a Filosofia*. Ed. Graal – Rio de Janeiro, 1999.

_____ *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Ed. Zahar – Rio de Janeiro, 2001.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Bras. Carlos Alberto Nunes. Ed. UFPA – Belém/PA, 1973.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Bras. Carlos Alberto Nunes. Ed. UFPA – Belém/PA, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. Trad. Bras. Cristina Murzelo. Ed. Edusp – São Paulo, 2002.

_____ *Mito e Pensamento Entre os gregos*. Ed. Paz e Terra – Rio de Janeiro, 2002.

VOLPI, franco. *O Nihilismo*. Trad. Bras. Aldo Vannucchi. Ed. Loyola – São Paulo, 1999.

IV) BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Bras. Guido de Almeida. Ed. Zahar – Rio de Janeiro, 1985.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: Eterno Retorno e Compulsão à Repetição*. Ed. Loyola – São Paulo, 2005.

ARALDI, Clademir Luís. *Nilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a Filosofia dos Extremos. Ed. Discurso Editorial – São Paulo; Unijui – Rio Grando do Sul. Col. Sendas e Veredas, 2004.

BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o Cristianismo*. Ed. GRD – São Paulo, 2005.

CASANOVA, Marco Antônio. *O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*. Ed. Forense. Rio de Janeiro, 2003.

D' AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*. Trad. Bras. Benno Dischinger. Ed. Unisinos – São Leopoldo/RS, 2002.

_____ *Lógica do Nilismo*. Trad. Bras. Marcelo Perine. Ed. Unisinos – São Leopoldo/RS, 2002.

FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo. *A Fidelidade à Terra*. Ed. DP&A – Rio de Janeiro, 2003.

_____ BARRENECHEA, Miguel Angel; PINHEIRO, Paulo. *Nietzsche e os Gregos*. Ed. DP&A – Rio de Janeiro, 2006.

FERRY, Luc. *O Que é Uma Vida Bem Sucedida?* Trad. Bras. Karina Jannini. Ed. Difel – Rio de Janeiro, 2004.

FREUD, Sigmund. *Além do Princípio de Prazer*. Trad. Bras. Christiano Monteiro Oiticica. Ed. Imago – Rio de Janeiro, 1976.

KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Ed. Forense universitária – Rio de Janeiro, 2006.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Bras. Vera Ribeiro. Ed. Zahar – Rio de Janeiro, 1998.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber*. Ed. Graal – Rio de Janeiro, 1988.

MIRCEA, Eliade. *O Mito do Eterno Retorno*. Trad. Bras. José Antonio Ceschin. Ed. Mercuryo – São Paulo, 2004.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Jacques Lacan, Esboço de Uma Vida, História de Um Pensamento*. Trad. Bras. Paulo Neves. Ed. Companhia das Letras – São Paulo, 1994.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma Filosofia da Diferença: Gilles Deleuze, o Pensador Nômade*. Ed. Contraponto – Rio de Janeiro, 2004.

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. In: Nacional por Subtração. Ed. Paz e Terra – São Paulo, 2001. (Pág. 114).

TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Ed. UFG – Goiânia, 1998.

O NILISMO DA “MORTE DE DEUS” COMO PRESSUPOSTO À EMERGÊNCIA DO SUPER-HOMEM. Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada por **LUIZ VITOR ALMEIDA DE GÓES** em 29 de janeiro de 2008 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

Prof. Dr. José Nicolao Julião
(Co-Orientador)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Prof. Dr. Luiz Celso Pinho
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Prof^a. Dr^a. Silvia Pimenta Velloso Rocha
Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro, 29 de janeiro de 2008

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

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: _____