



Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza¹

1. NIETZSCHE E O SENTIDO DA EXISTÊNCIA

A importância filosófica de Nietzsche para o entendimento de tais questões, que marcam profundamente o pensar contemporâneo, é crucial. Todos os principais tipos de relativismo contemporâneos, que se constituem expressões sensíveis do nihilismo — caso não em seu nascimento, seguramente em sua recepção e evolução — possuem traços fortemente marcados pela reflexão nietzscheana. Embora não se possa *tout court* fazer resultar como verdadeira a equação que iguala o nihilismo a uma forma genérica de relativismo, como nos diz ainda D’Agostini em sua obra *Lógica del Nihilismo* (2000), pode-se afirmar que o conceito de nihilismo possui uma amplitude capaz de englobar em si todas as principais formas de relativismos anteriormente referidas. Assim, em relação a este campo, Nietzsche será um autor indispensável em qualquer trabalho interpretativo. Tal não somente porque em sua filosofia o nihilismo tomará as suas duas caracterizações fundamentais, a metafísica (fim da dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente, como veremos) e a moral (fim dos valores), mas ainda porque a partir desta — embora não somente a partir desta — ele poderá ser pensado como categoria de uma filosofia da cultura, ou seja, ademais de designar o fim da verdade e dos valores, indica o arco das disposições teóricas e culturais possíveis de serem assumidas diante da queda do universo moral metafísico (D’Agostini, 2000, p. 325), em especial segundo o solo de uma tradição que opte por uma teoria lógico-ontológica do ultrapassamento (que se estende, em especial em âmbito alemão, desde Nietzsche até Heidegger e segundo a qual a verdade do logos ocidental inevitavelmente tende a autoconfutar-se, a se auto-superar), por uma teoria centrada sobre o primado da

¹ O Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza é mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, mestre em bioética pela Universidade Pontifícia Regina Apostolorum de Roma e professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.



diferença (especialmente em âmbito francês, a partir da teoria da decadência de P. Bourget que influenciará a Nietzsche e deste chegará a Deleuze, baseada sobre a constatação da fundamental desagregação do único mundo coerente, inteligível e sensato, tendo como resultado a inauguração do prospectivismo), ou por uma que procure harmonizar as duas anteriores (como é a proposta de D'Agostini em *Logica del nichilismo*, sobre uma fundamental dimensão lógico-lingüística). De qualquer forma, assumindo a hipótese de uma profunda dialética que aponta para o sentido da existência.

Como insinuamos no parágrafo anterior, as evoluções interpretativas do nihilismo em campo filosófico contemporâneo não são vinculadas simplesmente a Nietzsche. As conclusões nihilistas contemporâneas ligam-se ao contexto mais amplo da problemática surgida em torno à crise do imanentismo, em especial depois das propostas produzidas pelo criticismo kantiano — a partir do qual a filosofia definitivamente deverá acertar as contas da interação do sujeito que conhece ao interno do objeto conhecido e que foram profundamente tratadas por Nietzsche —, mas não menos pela nova consideração do imanentismo absoluto que brota na reflexão de Kierkegaard sobre a dialética da existência e que envia em qualquer forma a Hegel.

Seja Kierkegaard, seja Schopenhauer (autor predileto do jovem Nietzsche) serão inimigos ferrenhos do sistema racional de tipo hegeliano, embora ambos possuam uma filosofia profundamente diversa. As distâncias entre a *dialética da existência* e a centralidade da *escolha* kierkegaardiana e o *princípio de razão suficiente* do pensar schopenhaueriano são paradoxais: por um lado tremendamente diversos, por outro lado, em certo sentido aproximados por um inimigo em comum a ser vencido, o idealismo transcendental. Hegel, por seu turno, devido às extremas conseqüências de sua dialética filosófica contribuirá de modo decisivo à teorização do *nihilismo*. E tal não somente de forma negativa, porquanto objeto de crítica nas propostas de grande parte da tradição filosófica que com este manteve de alguma forma contato (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard etc.), mas ainda porque é em sua *dialética* que o *nihilismo* poderá encontrar o lugar de identificação da *especial lógica* de sua expressão e de seu desenvolvimento interpretativo.



Sobre tais considerações nos reportamos ainda uma vez à obra *Logica del nichilismo*. Após observar que o nihilismo é uma derivação da dialética como uma sua consequência, não reduzida a uma movimento de fechamento posterior à simultânea negação dos opostos — onde parece que Nietzsche confina seu destino, ou seja, na passagem do racional à vida que é lugar onde se dá esta negação, incompatível com a racionalidade —, mas por sua particular natureza anti-frásica (ou seja, recorrente) lugar de uma lógica dialeticamente paradoxal, D’Agostini afirma:

O grande poder “filosófico” da idéia do nada, poder sobre o qual concordam tanto Hegel quanto Heidegger, consiste precisamente na sua natureza logicamente “defeituosa”. A interpretação do problema avançado por Carnap, em realidade não o resolve, mas ao máximo dissolve uma pequena parte: especificamente, aquela ligada aos jogos retóricos. É verdade que a expressão “nada nos retém” uma vez reformulada em “não existe algo que nos retém” não é mais problemática, mas é também verdade que a antífrase do nada corresponde a algo de mais complicado ao qual a solução carnapiana não considera. Seria lícito concentrar-se na dissolução do problema se efetivamente com “nada” não se indicasse também uma questão ontológica de uma certa relevância, ou seja, o além do ser.

(D’ AGOSTINI, 2000, p. 260)

Se vale o que se disse a propósito da “maior compreensibilidade formal” da dialética [...] (a dialética como individuação do jogo formal próprio à lógica da linguagem natural) então é talvez possível compreender que o lógos hegeliano, como identificação de ser e forma lingüística efetiva do pensamento, inclui também o nihilismo, e é então capaz de transcender a si mesmo, ou seja, se compreende como infinitamente considerado em uma auto-transcendência dialética (é Hegel teórico da incomensurabilidade...). Em tal sentido as razões do idealismo e aquelas do realismo [...] convivem ambas naquela particular forma de imanentismo que se exprime no pensamento dialético, ou seja, na dialética como imanência do além, do negativo.

(D’AGOSTINI, 2000, p. 264)



Considerações feitas sobre a complexidade do problema contemporâneo do *nihilismo*, e dado os limites que devemos obviamente nos impor, retornemos a e nos concentremos em Nietzsche, que embora não o exaure é central em qualquer consideração sobre tal tema. Ademais, Nietzsche é um elo histórico indispensável: não só influenciará o futuro da filosofia mundial, mas como filho de seu tempo, talvez menos profeta do que ele próprio pensasse, Nietzsche se nutrirá das aporias da tradição a ele anterior. Em verdade, o filósofo de Sils-Maria poderia ser bem definido como um *herdeiro do falimento filosófico-fundativo moderno*.

1.1 ULTRAPASSAMENTO E PRIMADO DA DIFERENÇA EM NIETZSCHE

Desde o *Nascimento da tragédia do espírito da música* (cuja primeira edição data de 1872) até seus últimos escritos (antes da total loucura, ou seja, mais ou menos até 1895) Nietzsche empreenderá um caminho de radical crítica à civilização e à filosofia ocidental, pretendendo a promoção de uma programática destruição de todas as suas presumidas certezas (*pars destruens*), e paulatinamente a ereção de um novo tipo de humanidade (*pars construens*): o *Übermensch*. Trajeto este rico de ambigüidades.

Em consonância com Giovanni Fornero e Salvatore Tassitori, a partir da obra *Le filosofie del novecento* (2002), podemos identificar, embora com o grau de artificialidade típica de quem pretende interpretar *a posteriori* a obra de um autor, cerca de quatro períodos no qual subdividir a filosofia nitzscheniana, cada um dos quais estruturados em torno a um especial estilo de escritura e a sutis mudanças interpretativas: 1. *escritos juvenis* (1872-1876): identificados com o período wagneriano-schopenhauriano, cujo estilo das obras ainda reflete um modo acadêmico de exposição e valoriza a “arte” como única via de resgate da riqueza profunda da vida; 2. *escritos intermediários, do período iluminístico e genealógico* (1878-1882): no qual Nietzsche prende claras distâncias de Wagner e Schopenhauer (a partir de *Humano demasiado humano*, 1878-1880), adota um estilo aforístico e acentua a sua crítica filosófica com a assunção de uma atitude “científica” — ou seja, na qual a reflexão



crítica e a desconfiança metódica assumem a guia, combatendo toda forma de metafísica, religião e arte, como ilusões a serem superadas — baseada, sobretudo, na busca dos pressupostos de fundo presente na *química das idéias e dos sentimentos*, para revelar a mutabilidade e instabilidade de todo êxito interpretativo, processo sempre a ser reconstruído; 3. *escritos do meridiano ou de Zarathustra* (1883-1885): neste período, fazendo uso de um estilo aparentado programaticamente ao dos evangelhos, Nietzsche concentrará a sua crítica moral e metafísica em *Assim falava Zarathustra* sobre a constatação do profeta Zarathustra (de Nietzsche mesmo) não só da morte de Deus, mas ainda das imensas e trágicas conseqüências que tal morte trará à civilização ocidental; 4. *escritos do ocaso*: consumida toda a parte construtiva de seu pensamento, Nietzsche aqui será mais polêmico que nunca em seus aforismos, propondo-se a construir definitivamente uma crítica radical ao cristianismo e à metafísica, com os quais identificava os supremos defensores das falsificações da vida. Nos fragmentos inéditos deste último período encontraremos os temas do *nihilismo*, da *vontade de potência* e do *prospectivismo*.

Ferrenho adversário de toda forma de sistema de verdades ou de valores, o Escriba do caos dedicará sua tormentada existência à arte do suspeito, aparentemente sendo impulsionado somente por um motor: a busca da sinceridade (cf. Nietzsche, *Aurora*, prefácio, p. 4) que para ele se converterá em desmascaramento. Nicola Abbagnano a tal respeito escreve que Nietzsche é identificado como (*La Sagesza della filosofia*, p. 10):

O grande “desmascarador” de todas as ilusões e prejuízos do gênero humano, aquele que ousa guardar impassível aquilo que se esconde atrás dos valores universalmente aceitos; atrás das grandes e pequenas verdades melhor estabelecidas, atrás dos ideais que encontravam-se na base da civilização e que guiaram o curso da história. E assim a moral e a ciência, a religião e a política, são para ele nada mais que máscaras que escondem uma realidade inquietante e ameaçadora, da qual é difícil suportar a vista.



A seguir, procuraremos identificar alguns pontos-chave da revolução nietzscheana que atingirá em cheio a interpretação tradicional dada à existência pela tradição ocidental.

1.1.1 Espírito dionisíaco e espírito apolíneo

O nódulo central de seu pensamento pode ser identificado — mesmo se em meio a uma natural evolução, diversificação ou aprofundamento — já desde a sua primeira obra, *Nascimento da tragédia do espírito da música*, em seu esforço constante de fazer valer o *espírito dionisíaco* (ligado ao impulso vital e à participação ao *devenir*; espírito da música e da poesia lírica, espírito portador do drama da vida e do ser, espírito típico dos guerreiros) contra a sua *supressão apolínea* (propagada pelo espírito apolíneo, ligado à tentativa humano de por ordem no caos original do mundo e dar senso à existência, espírito da escultura e épica, espírito típico dos sacerdotes), que se localiza na origem de todo o processo de decadência de nossa civilização. Decadência da tragédia — que em Sófocles e Ésquilo, na tragédia Ática, atingira a síntese miraculosa dos dois espíritos —, com a perda da música que a acompanhava; concretamente a partir de Eurípides — que põe o homem comum em cena, substituindo o mito trágico com o apresentar-se de eventos concatenados racionalmente —, mas somente no racionalismo e otimismo socrático, do qual o cristianismo assumiria a substância, alcançando o seu ponto culminante: o assassinado das profundidades instintivas da vida.

1.1.2 Morte de Deus e advento do super-homem

Como já sugerimos acima, o tema da *morte de Deus* concentrará toda a crítica nietzscheana. De fato, deixar lugar para qualquer vaga suposição sobre a possibilidade de um Deus, ou pensar em uma formulação de nosso tempo como a época de deuses fugidos e de um Deus que há de vir ainda significaria minar na base todo o discurso



histórico da filosofia nietzscheana que se erguerá a partir dos efeitos da morte de Deus (G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 23-25).

No entanto, torna-se crucial entender o significado nietzscheano de “Morte de Deus”. Como nos acenou já o estudo das origens do relativismo ético, no que diz respeito às conclusões do criticismo kantiano, Deus para Nietzsche será: 1. o símbolo de uma prospectiva ultramundana, ou seja, de uma busca de sentido em um ultramundo ou trans-mundo. Tal atitude se caracterizaria, segundo Nietzsche, como sendo uma fuga da vida, uma fundamental revolta no confronto deste mundo, a qual Nietzsche contraporá a aceitação da existência dionisíaca. 2. A personificação de todas as certezas últimas da humanidade, de todas as crenças metafísicas e religiosas forjadas no curso de milênios de história em vista a dar um senso de ordem e segurança à vida, constantemente ameaçada. Deus seria, assim, a síntese de uma grande mentira, que teria como razão de ser a necessidade de sobreviver (G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 19).

A interpretação e crítica nietzscheana da origem da crença na existência de Deus, que recebe a sua linfa a partir do ateísmo de Schopenhauer, será de acordo com a opinião de muitos estudiosos, ao mesmo tempo um convencimento teórico e uma constatação histórica (W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi*, IV, 282). Mas qual seria o seu valor?

Vattimo afirmará que embora não argumentada segundo critérios da metafísica tradicional, tal não seria suficiente para reduzi-la a uma simples *crítica da cultura* (G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, 68). Entretanto, o fato é que tal crítica parece mostrar-se desprovida de outro fundamento senão da assunção do “não-sentido” como um *axioma de partida*.² Claro se mostra a tal respeito uma passagem extraída de *Ecce homo* (1986, p. 286):

O ateísmo [...] não é um resultado, e muito menos um acontecimento — como tal não o conheço: eu o entendo por instinto. Sou

² A este respeito confira-se o texto de *Gaia scienza*, 357.

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**

Campus Avançado do Seridó - Governadora Wilma Maria de Faria

Faculdade de Filosofia

Curso: Licenciatura em Filosofia

Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza

História da Filosofia Contemporânea I

demasiadamente curioso, demasiadamente problemático, arrogante, porque possa agradar-me uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza no confronto de nós pensadores —, em fundo é somente uma grosseira proibição que se nos faz: não deveis pensar!

Precisados estes pontos iniciais, passemos ao exame do significado de uma tal assunção. Significativo a tal respeito se mostra o famoso aforismo contido em *Gaia Ciência* 125, no qual se narra a proclamação, por mérito de Zaratustra, da morte de Deus e, como sua conseqüência, o momento crucial de confronto com a crueza da vida:

Não ouvistes falar daquele homem louco que, no clarão da manhã, acendida uma lâmpada, andava ao mercado e gritava incessantemente: “procuro Deus! Procuro Deus!”. Porque muitos daqueles que se encontravam lá não acreditavam em Deus, suscitou uma grande risada. [...] “Talvez se perdeu?”, disse um. “Enganou-se de estrada, como uma criança?”, disse um outro. “Ou talvez está escondido? Tem medo de nós? Embarcou-se? Emigrou?” E assim gritavam e riam juntos. O louco saltou no meio deles e os atravessou com o olhar. “Aonde foi Deus?”, gritou. “Vos digo eu. O matamos nós, — vós e eu! Nós todos somos os seus assassinos. Mas como o fizemos? Como fomos capazes de beber todo o mar, até a última gota? Quem nos deu a esponja para cancelarmos todo o horizonte? Que coisa fizemos, quando desvinculamos esta terra do seu sol? Mas em que direção se move agora? Em que direção nos movemos? Longe de todo sol? Não nos precipitamos sempre mais? E para atrás, de lado, em frente, de toda parte? Existem ainda um abaixo e um acima? Não vagamos através de um nada infinito? Não advertimos o hálito do espaço vazio? Não faz mais frio? Não cai de contínuo a noite, sempre mais noite? Não convém acender a lâmpada também pela manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros que estão sepultando a Deus? Não sentimos ainda o odor da putrefação divina — também os deuses apodrecem? Não é demasiado grande para nós, a grandiosidade desta ação? Não devemos transformarmos-nos em deuses nós mesmos, para sermos dignos dela? Não se deu nunca uma ação maior — e quem nasce depois de nós pertence, em virtude desta ação, a uma história mais elevada de quanto não fora a história até hoje!” A este ponto o louco se calou e retornou a observar os seus ouvintes: também estes calavam observando-o atônitos. Em fim ele jogou por terra a sua lâmpada, que se partiu em mil pedaços e se apagou. “Vim muito cedo”, disse então, “não é ainda hora. Este evento enorme está ainda por estrada, em caminho. — não é ainda chegado aos ouvidos dos



homens. Relâmpago e trovão necessitam de tempo, a luz dos astros necessita de tempo, as ações necessitam de tempo, mesmo depois de serem já cumpridas, para serem vistas e ouvidas. Esta ação é ainda mais distante dos astros mais distantes, — e foram eles que a cumpriram!” Diz-se ainda que o louco, aquele mesmo dia, entrara em diversas igrejas e entoou o seu *Requiem aeternam deo*. A quem o conduzia fora e procurava fazê-lo falar, respondia sempre: “O que são estas igrejas, se não as tumbas e os monumentos fúnebres de Deus?”

Diante do espetáculo da proclamação da morte de Deus, ou do “não-sentido”, os homens respondem por meio de tantas formas. Nietzsche nesta passagem observa que tal acontecimento não é um qualquer trecho de uma peça cômica, como os interlocutores de Zaratustra, ao princípio, fazem parecer, mas contrariamente é o início da consciência de uma tragédia. Um fato traumático diante do qual se deve tomar uma postura. Qualquer que esta seja será sempre dentro ao movimento do *nihilismo*.³

O termo *nihilismo*, cuja história remonta a uma tradição de uso anterior ao próprio Nietzsche,⁴ será assumido por este para designar tal particular situação em que se vê implicado o homem que não crendo mais em *valores supremos*, em um *sentido* ou *objetivo metafísico das coisas*, experimenta dramaticamente no confronto do Ser a perturbação do vazio, do nada (G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 41). A este respeito, Nietzsche escreverá:

O nihilismo como estado psicológico entra necessariamente em primeiro lugar quando procuramos em todo acontecimento um “sentido” que neste não existe, até que ao fim a quem procura falta a coragem.

(*Frammenti postumi* 1887-1888, 11 [99], 256)

³ Em palavras de Martin Heidegger, Nietzsche usará o termo *nihilismo*: «per indicare il movimento storico da lui riconosciuto per la prima volta, ma che domina già i secoli precedenti e che darà l'impronta al prossimo, e di cui egli compendia l'interpretazione più essenziale nella breve sentenza: “Dio è morto”» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 564).

⁴ A tal propósito se pode conferir a história do termo *nihilismo* a partir do importante ensaio de F. VOLPI. «Nihilismo», 313.



Está chegando o tempo em que deveremos pagar por termos sido cristãos por dois milênios; perdemos o centro de gravidade que nos fazia viver — por um certo tempo não saberemos como agir.

(*Frammenti postumi 1887-1888*, 11[148], 277)

O nihilismo, assim, configurar-se-á como uma patologia, uma negação do sentido da vida, de fins e estruturas providenciais. Todavia, uma patologia que poderia assumir um papel intermediário: um não à vida que prepararia o grande sim construído pela vontade de potência (Cf. G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 41), ou seja, pela essência mesma do ser, a qual encontraríamos em toda forma de existência e atividade.

Em um primeiro momento, Nietzsche identificará o *nihilismo* como a vontade do nada: uma atitude de desgosto e fuga do mundo concreto, especialmente realizada pelo platonismo e pelo cristianismo, que insistem na afirmação de um *ultramundo* como mundo verdadeiro em confronto com o mundo das aparências no qual vivemos.

Em uma fase posterior assumirá tal nomenclatura para designar o fim da crença neste presunto mundo verdadeiro. Nesta acepção o *nihilismo* se apresentará em diversas manifestações: 1. *nihilismo incompleto*: no qual se dará a extinção de velhos valores, seguida entretanto da adoção de novos portadores da mesma fisionomia dos antigos - diversos tipos de idolatria;⁵ 2. *nihilismo completo*: o verdadeiro e próprio. Este último poderá ser assumido em dois sentidos: a. *ativo*: correspondente à destruição de todo tipo de verdade metafísica e ao crescimento da vontade de potência do espírito humano; b. *passivo*: correspondente ao movimento que se refugia no nada ou em uma série de

⁵ «Nel nichilismo incompleto rimane ancora operante una fede; per rovesciare il mondo dei valori si deve ancora credere in qualcosa, in un ideale, si ha ancora un “bisogno” di verità. Come forme di nichilismo incompleto Nietzsche nomina: a) ambito politico il nazionalismo, lo chauvinismo, il socialismo e l’anarchismo; b) in ambito scientifico lo storicismo e il positivismo; c) in ambito artistico il naturalismo e l’estetismo francese (F. VOLPI. «Nichilismo», 328-329).



narcóticos, como para anular a força trágica de tal fenômeno (G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 42-43).

Enquanto a repugnância nietzscheana do *nihilismo passivo* será o principal ponto de afastamento do filósofo de Röcken de seu antigo mestre (Schopenhauer e de sua exaltação do *ascetismo*), à sua forma *ativa* corresponderá o advento do *Übermensch*, do homem *pós-nihilista*, capaz de superar, pelo exercício da vontade de potência, o momento destrutivo de tal processo, atingindo o seu momento construtivo: quando se torna consciente que *o sentido da existência não sendo ontologicamente dado deve ser criado* (G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 28-30.); quando é capaz de assumir em uma atitude de gozo o absurdo da vida e toda a sua dramaticidade, em uma aceitação feliz do *eterno retorno*, ou seja, da eterna imanência do sentido do ser: “a suprema fórmula da afirmação que possa jamais ser alcançada” (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 344).

Delineiam-se assim de modo bastante claro os dois modos principais de aproximação ao cume do pensamento nietzscheano: *ultrapassamento* e *primado da diferença*. Em verdade, eles encontram-se em uma perfeita consequencialidade: *ultrapassamento* é o convite vinculado à patologia do *vazio* e do *nada originais do ser* pela *vontade de potência*; *primado da diferença* é o resultado final de um tal movimento. No entanto, o *primado da diferença* não significará a igualdade dos caminhos empreendidos, caso contrário não se justificariam as críticas que, a partir do *nihilismo ativo*, Nietzsche direciona aos outros tipos de *nihilismo*. Em relação ao platonismo e cristianismo, bem como ao *nihilismo incompleto* os motivos da não aceitação se mostram claros: são formas de fuga da existência, idolatrias. Quanto ao *nihilismo passivo*, o erro corresponderia à inércia, ao *não-ultrapassamento*. Assim, o *primado da diferença* pode ser pensado somente como momento posterior ou, ao menos, interior ao movimento que funda o *Übermensch*.

1.2 Nietzsche contra a Metafísica



A crítica nietzscheana contra a metafísica pode ser encontrada de uma forma tão acentuada em sua produção que se arriscaria à náusea do leitor um escrito no qual se tentasse indicar todos os seus lugares. Concentramo-nos, entretanto, em uma sua apresentação proposta por Enrico Berti em sua obra *Introduzione alla metafisica*, segundo a qual esta pode ser reagrupada em três diversas impositões do pensar nietzscheano: 1. em um primeiro momento, Nietzsche fará sua crítica kantiana à metafísica, quando por exemplo em *Humano demasiadamente Humano* (1878) apresenta a metafísica como a pretensão de conhecimento da *coisa em si* ou de um *ultramundo*, liquidando-a em seguida com a observação de que ao mundo metafísico, assim entendido, não se poderia predicar outra coisa senão o seu caráter de total alteridade, a nós inacessível e incompreensível. 2. Da posição kantiana passa então, em conformidade com sua fase iluminista ou genealógica, ao *método da suspeita*, procurando identificar a *química das idéias e dos sentimentos* subjacentes à metafísica. Desta análise atingirá a conclusão de que à sua base estariam *necessidades religiosas*, das quais — como já tivemos oportunidade de notar — decreta o *ultrapassamento*, com a declaração de Zaratustra de que “Deus está morto”, elevando o fato histórico da secularização a argumento de crítica a toda possível metafísica. 3. Conclusivamente, Nietzsche interpretará a metafísica como *nihilismo* (platonismo e cristianismo), contrapondo a este o seu *nihilismo ativo* (Cf. E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, 39-40).

Como vimos acima, em relação à negação de toda metafísica, ademais dos ferrenhos ataques direcionados contra o platonismo, contra o cristianismo e todas as filosofias que de alguma forma se encontrassem a estes vinculadas, as observações e constatações de ilusões se multiplicam desde Aristóteles até à modernidade — e em especial na sua direção gnosiológica, na qual a metafísica foi enclausurada modernamente. Contra Aristóteles, o Filósofo de Röcken constatará que: o conhecimento e a lógica seriam invenções segundo as quais ordenar o caos, a linguagem não passaria de um exército de metáforas (Cf. F. NIETZSCHE, “Su verità e menzogna in senso extramurale”, 361); a substância um erro, definitivamente abolido com a queda



do mito do sujeito: “O conceito de substância é consequência do conceito de sujeito: não inversamente! Se abandonamos a alma, ao “sujeito” faltará o pressuposto de uma qualquer substância” (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, 10 [19], 115)).

Não menos docilmente Nietzsche tratará a modernidade: 1. O cogito cartesiano é somente o fruto de nosso hábito mental inclinado a confundir “o fazer” como resultado de uma “unidade que faz”: “Uma formulação do nosso hábito gramatical, que faz corresponder a um fazer um que faz” (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1887-1888, 10 [158], 191). 2. Quanto ao criticismo kantiano, Nietzsche concorda sobre o fato que o caos sensível é ordenado por ação do intelecto; no entanto, diferentemente de Kant, para o qual existe uma única e imutável chave de recepção da realidade (formas *a-priori*), para o Escriba do caos existem múltiplos e mutáveis pontos de vista. 3. Contra o positivismo, Nietzsche afirmará que a ciência brotaria como a arte, a religião e a metafísica de pressupostos extra-científicos, quais sejam: o buscar compreender sempre de modo mais perfeito a bondade e a sabedoria divina; o ideal da absoluta utilidade da ciência e a convicção segundo a qual através da ciência se possuísse um saber pacífico, auto-suficiente e neutro, capaz de dar-nos a estrada de acesso ao mundo ordenado, matemático, todas estas puras ilusões, aliadas do ascetismo contra o caos original. (G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, 44-45)

Todas estas formas de interpretações de mundo porque não sujeitas ao ultrapassamento, necessário para a constituição do *Übermensch*, não podem gozar do primado da diferença. Ademais, se o primado da diferença ou prospectivismo para o escriba do caos significará a não existência de coisas ou fatos, mas tão somente de interpretações, que variam de acordo com as diversas angulações, sempre possíveis, tal, entretanto, não significa um tipo de idealismo, porque para ele não se dão centros substanciais de interpretação e o mesmo sujeito — ao centro da modernidade — resulta uma construção interpretativa (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1885-1887, 7 [60], 299):

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**

Campus Avançado do Seridó - Governadora Wilma Maria de Faria

Faculdade de Filosofia

Curso: Licenciatura em Filosofia

Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza

História da Filosofia Contemporânea I

“Tudo é subjetivo”, disse; mas já esta é uma interpretação, o “sujeito” não é nada de dado, é somente algo acrescentado com a imaginação, algo atacado depois. — É em fim necessário colocar o intérprete atrás da interpretação? Já esta é invenção, hipótese.

Em conclusão, o processo histórico de desmascaramento de todas estas ilusões será apresentado por Nietzsche em um famoso texto de *Crepúsculo dos Ídolos*, em seis etapas: 1ª. Uma primeira etapa na qual com o platonismo e a filosofia grega se identificou a existência de um mundo verdadeiro, acessível aos sábios. 2ª. Com o cristianismo o verdadeiro mundo, momentaneamente inatingível é prometido aos sábios, aos pios, aos virtuosos (aos pecadores que fazem penitência). 3ª. Com Kant o mundo verdadeiro, inatingível, indemonstrável, imprometível, é friamente transformado em um postulado, uma obrigação, um imperativo. 4ª. Em um quarto momento, com o positivismo ocorre uma primeira reação ao sono da razão, a partir da qual o mundo verdadeiro é finalmente reconhecido como não-conhecível. 5ª. O mundo verdadeiro se revela como uma idéia inútil e supérflua, e o bom-senso se encarrega de eliminá-lo. 6ª. Último momento, momento de Zaratustra, no qual com a eliminação do mundo verdadeiro se proclama também a eliminação daquele aparente, ou seja, de todo resquício de dualismo metafísico, que faça de nosso mundo uma cópia negativa de um qualquer outro (Cf. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, 75-76).

1.3 NIETZSCHE CONTRA A MORAL

Se a pergunta sobre se o conhecimento e a moral possuísem ambos um ponto de referência em comum — seja este relacionado com o corpo, com o sujeito — fora uma questão que interessou a toda a história da filosofia, com Nietzsche, em contrapartida, tal problemática é considerada uma pseudo-aporia. Paradoxalmente a solução nietzscheana é que em verdade estes possuem uma origem em comum: a fé na razão é



uma questão moral. No entanto, tal origem é somente uma doença: a necessidade de sobrevivência, a mesma da qual Kant não conseguira libertar-se, tributando ainda o incenso à idolatria da moralidade.⁶

Retomando, a partir de MacIntyre, a nossa análise sobre as origens do relativismo ético, devemos observar neste momento que a crítica moral nietzscheana é substancialmente devedora do processo de falimento moral moderno, que para o Solitário de Sils-Maria será mais um resultado da morte de Deus, interpretada como auto-anulação da moral em Aurora, da qual citamos um trecho fundamental (F. NIETZSCHE, *Aurora*, prefazione 4):

Mas os juízos lógicos de valor não são os juízos últimos e os mais fundamentais sobre os quais cai o fulgor do nosso suspeito: a fé na razão, pela qual está em pé e cai a valência destes juízos, é, em quanto fé, um fenômeno moral [...] Talvez o pessimismo alemão deve ainda dar o seu último passo? Talvez ainda uma vez deve unir em modo amedrontador o seu *credo* e o seu *absurdum*? E se este livro é pessimista até bem dentro da moral, até ir além da fé na moral, — não deveria propriamente por isto ser um livro alemão? Já que, com efeito, representa uma contradição e não se pode admirar por isto: neste se remove a fé na moral — e por que isto? Por moralidade! Ou como deveríamos chamar aquilo que neste — em nós — sucede? Porque segundo o nosso gosto nós proferimos palavras mais modestas. Mas não há dúvida que também a nós ainda fala um “tu deves”, que também nós obedecemos ainda a uma severa lei posta sobre nós, — e que esta é a última moral, mesmo para nós ainda audível, que nós sabemos ainda viver: aqui, se é que existe um tal lugar, também nós somos homens de consciência: no fato

⁶ Em *Gaia scienza* 335, Nietzsche ironiza a idéia de fundar a moral sobre presuntos sentimentos morais interiores. Embora louve Kant por haver fundado a moralidade a partir da *autonomia*, é crítico da proposição kantiana do imperativo categórico, fruto sim de condicionamentos. O único fundamento da moral seria o egoísmo, ou seja, o sentir o próprio juízo como lei universal. No entanto, tal não seria um verdadeiro problema, enquanto inevitável. O maior problema é o do não reconhecimento do próprio egoísmo e o querer afirmá-lo como moral. Seja o Deus kantiano, seja a moralidade não passariam de tentativas de construir um sentido à existência do homem em perene “ressentimento”.



que não queremos tornar de novo atrás em direção aquilo que consideramos sobrevivente e decrépito, em direção de um algo “não digno de fé”, chame-se isto Deus, virtude, verdade, justiça ou amor ao próximo [...] somente como homens possuidores desta consciência nos sentimos ainda aparentados à milenar moralidade e religiosidade alemãs, se bem como seus últimos e tanto problemáticos descendentes, nós imoralistas, nós ateus de hoje, antes, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores da sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, que, como se disse, não teme de negar a si mesma, porque esta nega com prazer! Em nós se cumpre, dado que queirais uma fórmula — a auto-anulação da moral.

Em Nietzsche a moral e o cristianismo são típicas formas de consciência e de ação diametralmente opostas ao *Übermensch*, à vida mesma. Uma moral, sempre considerada evidente, mas incapaz de resistir à crítica de seus valores. (Cf. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, 218). Nietzsche procurará a origem psicológica da moral, chegando a seguinte conclusão: “onde vós vedes ideais, eu vejo coisas humanas, demasiadamente humanas” (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 331). A consciência — a qual em sua modalidade germânica Nietzsche se refere no texto do prefácio de *Aurora* anteriormente transcrito —, eco da voz divina ou da ordem moral humana, seria verdadeiramente interpretada como voz da autoridade social, ou nosso “instinto de rebanho”. A utilidade dos valores éticos seria aquela da manutenção e do reforço de formas de domínios humanos, somente falsamente projetados na essência das coisas.

Como vimos anteriormente, o primado da diferença na perspectiva do *Übermensch* deixará espaço somente para uma forma de moralidade possível. De fato, Nietzsche negará que exista uma verdade sobre a qual fundamentar a moralidade (Cf. F. Nietzsche, *Aurora*, 103), todavia o sentir diversamente do super-homem é um estágio superior, do qual não podemos renunciar, por moralidade! (Cf. F. Nietzsche, *Aurora*, prefazione 4). Tal é a única moralidade possível, ou seja, a dos senhores, a da vida, a dos guerreiros, que fora sufocada pelo predomínio da debilidade e da moral dos



escravos, dos sacerdotes, dos hebreus (Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, 232-233).

É justamente no contexto desta moral de escravos que será identificada a crítica dirigida pelo Escriba do caos à tentativa schopenhaueriana de fundação da nova humanidade, composta por homens livres.

Schopenhauer fora por admissão do próprio Nietzsche o seu grande educador.⁷ No entanto, como já sugerimos de passagem, as distâncias de Nietzsche em relação ao seu antigo mestre se fizeram notar, documentadamente mesmo desde os seus primeiros escritos.

O primeiro contato do Filósofo de Röcken com os escritos de Schopenhauer se dará em torno ao inverno de 1865-1866, quando Nietzsche lê pela primeira vez *O mundo como vontade e representação*.

Em 11 de julho de 1866 Nietzsche escreverá em uma carta dirigida ao amigo Hermann Mushacke: “Desde quando Schopenhauer nos tirou dos olhos as vendas do otimismo, o olhar se fez mais agudo. A vida è mais interessante, se bem mais horrenda” ((F. NIETZSCHE, *Epistolario*, I, 441).

Em relação a *O Mundo como vontade e representação*, Nietzsche em uma página de produção póstuma auto-biográfica denominada *Olhar retrospectivo sobre os dois anos transcorridos em Lúpsia* nos testemunhará (F. NIETZSCHE, *Epistolario*, I, 706-707):

Toda linha [...] gritava renúncia, negação, resignação; aqui eu via um espelho no qual podia reconhecer o mundo, a vida, o meu ânimo em uma grandiosidade terrível. Aqui me contemplava o olho desinteressado da arte, aqui via a doença e a cura, o fazer escapar e o refúgio, o inferno e o paraíso. Fui violentamente aferrado pela necessidade de autoconhecimento, antes autocorrosão.

⁷ Tema abundante na terceira inatural de Nietzsche: *Schopenhauer como educador*.



Em verdade, de tal “grito de renúncia, negação e resignação”, somente o seu aspecto ligado à negação será assumido pela produção literária e filosófica de Nietzsche, e esta de um modo pessoal e diverso daquele de Schopenhauer. As distâncias em relação a Schopenhauer serão sensíveis.

De fato, mesmo o escrito em honra a Schopenhauer, *Schopenhauer como educador* (de 1874), o qual possivelmente poderia ser anteposto, como veremos, mesmo a *O nascimento da Tragédia* (de 1872) — não certo cronologicamente — parece haver como ponto central a enunciação de uma figura a partir da qual Nietzsche se duplicava.⁸ Neste sentido, Schopenhauer seria um educador para a cultura alemã e européia de então, pelo que este haveria de comum com o espírito do *Übermensch*, que será posteriormente desenvolvido em *Assim falava Zaratustra* — segundo o próprio Nietzsche, obra singular, excepcional, única e essencial, “obra culminante de Nietzsche”. Quanto ao demais, da obra de Schopenhauer, Nietzsche era consciente, paradoxalmente, desde o início de sua produção, da distância que os separava.

Um forte indício da exatidão de tais interpretações pode ser visto a partir do prefácio de 1886, do próprio Nietzsche, ao segundo volume de *Humano demasiadamente humano*. Neste lugar — cronologicamente no período em que a crítica identifica como o estágio iluminista ou genealógico de sua produção — após afirmar que todos os seus escritos levariam consigo um ultrapassamento de Nietzsche mesmo, ou melhor, que seriam todos escritos de um autor que os já havia superado no próprio momento em que os produzira, Nietzsche afirma que todas as suas obras, a exceção de *Assim falava Zaratustra*, deveriam ser retro-datadas, ou seja, exportadas a um período de seu pensar anterior aquele da publicação, ou mesmo da produção.

Mas tal não é ainda tudo. A respeito das primeiras três Inatuais o Escriba do caos dirá que devem ser datadas em um período ainda mais remoto, anterior mesmo a *O nascimento da Tragédia*. Em relação à terceira inatural, *Schopenhauer como educador*,

⁸ Tal se configura como uma possível interpretação, levantada a partir do testemunho do próprio Nietzsche, em base ao seu modelo genealógico: *buscar a química das idéias e dos sentimentos*.



que nos interessa mais propriamente, escreverá (F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, prefazione 1):

Quando então, na terceira Consideração Inatural, exprimi o meu profundo respeito pelo meu primeiro e único educador, o grande Arthur Schopenhauer — hoje eu o manifestaria em termos ainda mais fervidos, e ainda mais pessoais —, era por quanto me concernia, já dentro do suspeito e da dissolução moralista, em uma fase seja de crítica seja de aprofundamento de todo precedente pessimismo, e já não acreditava “mais em nada”, como dizia a gente, nem mesmo em Schopenhauer.

Com isto não se afirma *tout court* que Nietzsche teria em projeto desde os seus primeiros escritos já toda a maturidade do nihilismo ativo de Zarathustra. Esta obra marcará não um ponto central, ou a divisão das águas do antes e do depois do nihilismo ativo, mas sim o ponto culminante do pensar nietzscheano. A “química das idéias e dos sentimentos”, presentes em Nietzsche, possui aqui o seu sentido pleno. Ora, o nihilismo de Schopenhauer é colocado na categoria de completude, embora passiva. A hipótese se faz, assim, mais evidente: já em *Schopenhauer como educador* Nietzsche era consciente que a resposta à fundamental irracionalidade, à dor, ao tédio, em fim, ao drama presente na vida de todo homem, dominada pelo “não-sentido”, não se encontraria em nada do que Schopenhauer havia criticado como ilusão em sua produção filosófica, mas nem tão pouco nas propostas que o filósofo de Danzica elaborara como solução.

Nietzsche compartilhará os pressupostos da crítica e do pessimismo schopenhauerianos, e é justamente por estes que o considerará seu grande e único educador: por seu anti-conformismo intelectual e por seu amor à verdade. A tal respeito escreverá em *Gaia Ciência* (357):

A não-divindade da existência lhe parecia algo de dato, palpável, indiscutível [...] Aqui está toda a sua retidão: um ateísmo incondicionalmente honesto é condição essencial do seu modo de afrontar o problema, em quanto vitória definitiva e assaz sofrida da consciência européia, em quanto o ato mais rico



de conseqüências de uma educação de dois mil anos à verdade a qual, ao fim, proíbe-se a mentira da fé em Deus [...] Ver a natureza como se fosse uma prova da bondade e da proteção de Deus; interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordem moral do mundo e de fins intencionais morais; explicar as próprias experiências como o fizeram a longo os devotos, como se tudo fosse disposição, tudo sinal, tudo pensado e predeterminado por amor da salvação da alma: tudo isto já terminou, leva contra si toda consciência, porque toda consciência mais refinada o acha indecoroso, desonroso, uma mentira, coisas de mulherzinhas, debilidade, ações de velhacos

Não obstante, como vimos no prefácio de 1886 de *Humano demasiadamente humano*, Nietzsche já “não acreditava em nada, nem mesmo no próprio Schopenhauer”, imbuído que era em uma fase de dissolução moral e aprofundamento de todo anterior pessimismo. Este “não crer em Schopenhauer” se traduzirá em uma crítica aos dois caminhos propostos pelo mestre como solução ao problema da vida: a arte e o ascetismo.

Em relação ao asceticismo, como já observamos, Nietzsche o considerará como uma resposta prematura e ilusória. Um significativo texto, prosseguimento do anteriormente citado de *Gaia ciência* (357) a tal respeito é de grande clareza:

Não apenas rejeitamos [...] a interpretação cristã e julgamos o seu “sentido” uma falsificação, embatemos-nos ao instante, pavorosamente, na pergunta de Schopenhauer: Mas, a existência possui um sentido? — E serão necessários ao menos dois séculos para poder mesmo somente perceber completamente esta pergunta, em toda a sua profundidade. A resposta dada pelo mesmo Schopenhauer à sua pergunta é — peço vênica — apressada e imatura, um simples acomodamento, um permanecer ancorados e estagnados naquela mesma perspectiva moral ascético-cristã, cuja fé fora despedida junto com a fé em Deus



Quanto à arte, o posicionamento de Nietzsche será um pouco mais complexo. Naquela que a crítica considera a primeira fase da produção nietzscheana, o Escriba do caos havia exaltado a arte, para em um seguinte momento, na sua fase iluminista, denunciar os seus limites. Em seguida, no entanto, sobretudo em seu último período, retornará a valorizá-la, mas somente em sua forma própria, como força e potência. (Cf. G. Fornero – S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, 37-38).

Nietzsche distinguirá (Cf. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, 2 [14], 106), assim, uma arte sã (a arte grega: reconhecimento pela felicidade gozada) e uma arte doentia (a arte romântica: arte como insatisfação pelo real). Nesta ótica a tragédia é revalorizada como modelo de compreensão da realidade, capaz de colher o seu aspecto problemático, sem se der a qualquer cômoda solução; o gosto pela tragédia seria característica de potência, de tempos e de caráter forte (Cf. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, 10 [168], 197-198).

A vontade de potência mesma se manifestaria como expressão da verdadeira arte, porquanto esta se configura como sendo uma força criativa, produtora de valores, interpretados não como propriedades das coisas, mas projeções da vida e de suas condições: “Para conservar-se, o homem foi o primeiro a por valores nas coisas — por primeiro ele criou um sentido às coisas, um sentido humano!” (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, 68).

Em conclusão, a autêntica força artística encontra o seu cume na criatividade do *Übermensch*, que assume a tragédia da vida, que faz sua mesmo a impossibilidade de mudança do passado através do gozo pelo eterno retorno. A arte assumiria, por fim, o grande ultrapassamento, contrário a toda forma de alienação (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, 17 [3], 310-311):

A arte e nada mais que a arte! Esta é a grande criadora da possibilidade de viver, a grande sedutora à vida, o grande estimulante para viver. A arte como a única força antagonista superior, contra toda vontade de renegar a vida, como o elemento anticristão, antibudista, antinihilista por excelência.



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN

Campus Avançado do Seridó - Governadora Wilma Maria de Faria

Faculdade de Filosofia

Curso: Licenciatura em Filosofia

Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza

História da Filosofia Contemporânea I