

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

EDUARDO MARCOS SILVA DE OLIVEIRA

**POR UMA COMPREENSÃO DA CRISE DOS VALORES:
o niilismo como processo de desumanização (*entmenschlichung*) na filosofia
de Friedrich Nietzsche**

Belo Horizonte

2022

EDUARDO MARCOS SILVA DE OLIVEIRA

**POR UMA COMPREENSÃO DA CRISE DOS VALORES:
o niilismo como processo de desumanização (*entmenschlichung*) na filosofia de Friedrich
Nietzsche**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes

Belo Horizonte

2022

100	Oliveira, Eduardo Marcos Silva de.
O48p	Por uma compreensão da crise dos valores [manuscrito] : o
2022	niilismo como processo de desumanização (Entmenschlichung) na filosofia de Friedrich Nietzsche / Eduardo Marcos Silva de Oliveira. - 2022.
	154 f.
	Orientador: Rogério Antônio Lopes.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Valores – Teses. 3. Niilismo - Teses. 4. Vontade - Teses. I. Lopes, Rogério Antônio . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

POR UMA COMPREENSÃO DA CRISE DOS VALORES: O NIILISMO COMO PROCESSO DESUMANIZAÇÃO (ENTMENCHLICHUNG) NA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

EDUARDO MARCOS SILVA DE OLIVEIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 08 de fevereiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Rogério Antônio Lopes - Orientador (UFMG)

Prof. Daniel Filipe Carvalho (CEFET/MG)

Prof. Wander Andrade de Paula (UFES)

Belo Horizonte, 08 de fevereiro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Wander Andrade de Paula, Usuário Externo**, em 09/02/2022, às 09:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Filipe Carvalho, Usuário Externo**, em 09/02/2022, às 13:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Rogerio Antonio Lopes, Coordenador(a) de curso**, em 09/02/2022, às 17:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1229622** e o código CRC **AD0865EE**.

Para Samir Martins, Damião Martins e Fabiano
Franco (*In Memoriam*).

Agradecimentos

Agradeço a todas as pessoas que fizeram parte do meu círculo de convivência nos últimos anos dedicados à presente pesquisa. Principalmente em razão das dificuldades impostas pelo afastamento social. Perdi pessoas queridas, reencontrei antigos amigos e ganhei novas oportunidades. Desconstruí antigos conceitos e aprendi novos valores. Foi um verdadeiro período de aprimoramento acadêmico e pessoal.

Agradeço especialmente ao meu orientador, professor Rogério Antônio Lopes, pela acolhida proporcionada, pela confiança e pela amizade que foi sendo construída ao longo dessa trajetória.

À minha família pelo apoio durante toda a minha trajetória acadêmica e pela compreensão que tiveram durante esse período dedicado aos estudos. Em especial, ao meu irmão André Marcos, meu melhor amigo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em filosofia da UFMG pelos ensinamentos proporcionados e que mesmo com todas às dificuldades enfrentadas, não mediram esforços para exercerem suas atividades.

Aos funcionários da secretaria.

Aos professores que me acompanharam em cada etapa da vida.

Aos amigos que conheci ao longo do caminho. Em especial, Isabela Carolina Carneiro de Oliveira, pelo carinho e respeito demonstrados.

À CNPq pelo apoio financeiro para realização da presente pesquisa.

“Eu descrevo o que está por vir: a ascensão do niilismo. Posso descrevê-lo por que algo necessário é produzido aqui - há sinais disso por toda parte, faltam apenas os olhos para percebê-los. Eu louvo, não critico aqui, deixa acontecer: creio que vai haver uma das maiores crises, um instante de autorreflexão extremamente profunda do ser humano: se ele vai se recuperar, se o ser humano vai dominar essa crise, essa é uma questão que depende da sua força: [...] O que estou contando é a história dos próximos dois séculos”. (KSA, XII, 11 [119])

RESUMO

A presente pesquisa apresenta uma investigação sobre a crise dos valores na filosofia nietzschiana. Com o intuito de apresentar as origens do problema e os objetivos propostos pelo filósofo, a dissertação expõe a estruturação do pensamento de Nietzsche frente ao niilismo compreendendo-o como um processo de desumanização. Um fenômeno inevitável, mas também indispensável para o ultrapassamento do homem moderno, descrito em sua obra como um ser pertencente a uma cultura propensa à decadência. Ainda que o tema da crise dos valores seja acentuado no período de maturidade do nosso pensador, no decorrer da pesquisa, fez-se necessário referenciar-nos em períodos específicos de seu pensamento de forma a estruturar os objetivos propostos em nossa empreitada. Em tal percurso, destacamos o conceito de vontade no pensamento de Nietzsche e como a ideia se desenvolve (histórica e filosoficamente) até a formulação de sua tese de vontade de poder. Também, como ocorre o enfraquecimento do ideal de verdade decorrente da morte de Deus. Posteriormente, apresentamos as ambiguidades que o conceito de niilismo nos proporciona e como Nietzsche compreende esse fenômeno como uma necessidade para seu projeto de transvaloração de todos os valores. Por fim, enfatizamos a tipificação do humano em Nietzsche, com destaque à obra *Assim falou Zaratustra*, de forma a enfatizar a proposta do pensador com seu projeto de desumanização/desmoralização, o qual expõe, inicialmente, o além-do-homem como esperança de ultrapassamento do homem e fidelidade à Terra.

Palavras-chaves: Crise dos valores; Niilismo, Desumanização, Vontade.

ABSTRACT

The research presents an investigation into the crisis of values in Nietzschean philosophy. In order to present the origins of the problem and the objectives proposed by the philosopher, the dissertation exposes the structuring of Nietzsche's thought in the face of nihilism, understanding it as a process of dehumanization. An inevitable phenomenon, but also indispensable for the overcoming of modern man, described in his work as a being belonging to a culture prone to decadence. Although the theme of the crisis of values is accentuated in the period of maturity of our thinker, during the research, it was necessary to refer to specific periods of his thought in order to structure the objectives proposed in our endeavor. In this way, we highlight the concept of will in Nietzsche's thought and how the idea develops (historically and philosophically) until the formulation of his thesis of will to power. Also, how the weakening of the ideal of truth occurs due to the death of God. Subsequently, we present the ambiguities that the concept of nihilism provides us and how Nietzsche understands this phenomenon as a necessity for his project of transvaluation of all values. Finally, we emphasize the typification of the human in Nietzsche, with emphasis on the work *Thus Spoke Zarathustra*, in order to emphasize the thinker's proposal with his dehumanization/demoralization project, which initially exposes the overman as a hope of overcoming of man and fidelity to the Earth.

Keywords: Crisis of values; Nihilism, Dehumanization, Will.

LISTA DE ABREVIATURAS

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)*

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)*

EH/EH - *Ecce homo*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo)*

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Além de bem e mal)*

M/AA - *Morgenröte (Aurora)*

MA/HDH - *Menschliches Allzumenschliches (Humano, demasiado humano - vol. 1)*

Ob. Inc. *Obras Incompletas*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches: Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano - vol. 2: O andarilho e sua sombra)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)*

Fragmentos Póstumos

KGW = *Werke: Kritische Gesamtausgabe*

KSA = *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. DA CRISE DOS VALORES.....	17
1.1 A crise dos valores: anúncio de uma <i>vontade</i> histórico-filosófica	18
1.1.1 Crítica ao platonismo: uma reinterpretação do conceito de vontade	25
1.2 Modernidade: um redirecionamento da vontade	33
1.2.1 Progresso científico e a continuidade da vontade metafísica.....	40
1.3 A morte de Deus: crise dos valores morais-metafísicos-religiosos	47
1.3.1 Crítica histórico-genealógica do valor dos valores	56
2. A CONCEPÇÃO NIETZSCHIANA DO CONCEITO DE NIILISMO.....	63
2.1 O niilismo como processo histórico.....	64
2.2 A compreensão nietzschiana de niilismo.....	77
2.2.1 Niilismo negativo	81
2.2.2 Niilismo reativo.....	85
2.2.3 Niilismo passivo.....	90
2.2.4 Niilismo afirmativo	94
2.3 A decadência como consequência do niilismo	98
3. A INTERPRETAÇÃO NIETZSCHIANA DE DESUMANIZAÇÃO.....	109
3.1 A figura do homem no pensamento nietzschiano	110
3.2 Os caminhos para a desconstrução do homem	123
3.3 A meta: a valorização da Terra	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS	146

INTRODUÇÃO

A afirmação da vida é o marco filosófico do pensamento nietzschiano. Podemos descrever sua filosofia como um projeto de reavaliação dos valores morais-metafísicos-religiosos que depende estruturalmente dos grandes temas que a compõem. Contudo, buscaremos na presente pesquisa analisar sua filosofia partindo não de um sistema, mas de um problema presente no *cerne* de seu pensamento, ou seja, a crise dos valores.

A crise dos valores encontra-se entre os principais temas filosóficos da modernidade tardia (a contar da segunda metade do século XIX). Nesse contexto, a crítica nietzschiana surge no campo filosófico como uma nova forma de interpretação global desse fenômeno, que ele identifica com a problemática do niilismo. Nesse sentido, delimitaremos nossa pesquisa acerca do niilismo compreendendo-o como a lógica mais profunda da crise dos valores. Pretendemos mostrar com esse trabalho como as formulações apresentadas por Nietzsche podem colaborar para a compreensão desse fenômeno. A crise dos valores se desenrola ao longo do século XIX e nosso pensador a problematiza com maior ênfase no período de maturidade de sua produção intelectual (compreendidos a partir dos escritos de 1882). Todavia, para atingir nossos objetivos e embasar a presente pesquisa, far-se-á necessário retomarmos apontamentos feitos pelo filósofo em momentos distintos de sua obra que antecedem a elaboração de sua crítica ao problema proposto.

O niilismo é compreendido, segundo a afirmação de vários pesquisadores (VOLPI, 1999; GIACOLA JUNIOR, 1997; PENZO, 2000; PECORARO, 2007; dentre outros) como um movimento lógico de decadência, e também, segundo Nietzsche (Za/ZA; GD/CI; AC/AC; EH/EH), um movimento de “impotência da vontade de criar” (*als Ohnmacht des Willens zum Schaffen*) (ARALDI, 2004, p. 398) do homem que com o agravamento da crise dos valores do século XIX, promoveu distintas interpretações. No fragmento póstumo 2 [127] de outubro de 1885 a outubro de 1886, afirma Nietzsche que “o niilismo está à porta! De onde nos vem esse mais ominoso de todos os hospedes?”

Para compreendermos essa problemática, baseamo-nos em três pontos do pensamento nietzschiano. Primeiramente, a ambígua interpretação do fenômeno de niilismo feita pelo filósofo. A crítica nietzschiana descreve justamente a diferenciação entre um niilismo afirmativo criador e um niilismo negativo que “encontra-se esgotado e sem possibilidade de atingir novos objetivos” (ALMEIDA, 2005, p. 56). Embasado na diferenciação entre niilismo afirmativo e negativo, Nietzsche acena ao ultrapassamento do niilismo e não ao seu

aniquilamento. Isso faz com que sua proposta de “superá-lo” (JANZ, 2015c, p. 27) se dê no interior do próprio movimento gerado por sua dinâmica.

Consequentemente, a desumanização dos valores procedida pelo niilismo enquanto força desmoralizante. Importante atentarmos que a ideia de desmoralização (*Entmoralisierung*) se encontra umbilicalmente atrelada à interpretação de desantropomorfização (*Entmenschung*). Dessa forma, procurar-se-á apresentar como a proposta de Nietzsche se desenvolve em torno da potencialidade do homem de criar e destruir, de afirmar e negar e de *transvalorar* os valores da tradição que constituíram a identidade cultural da sociedade ocidental que, em sua compreensão, encontram-se submetidos à lógica da decadência. Reforçando esta constatação nietzschiana, afirma Araldi (2004, p. 289) que “a ruína dos valores [...] da tradição, a perda de sentido da existência humana significam também a *desdivinização* (*Entgöttlichung*) e a *desumanização* (*Entmenschlichung*) do mundo”.

Por fim, destacaremos como Nietzsche descreve em suas obras posteriores a 1882, particularmente em *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da moral*, de forma singular os valores da sociedade como um estado antinatural, e indica a necessidade de superação do niilismo e de fidelidade à Terra. Ademais, o surgimento de novos valores criados na modernidade contrapondo-se aos valores da tradição sugere que “a realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo de alternância de formas” (GD/CI, V, § 6) e suas relações de força¹.

Para Nietzsche, a definição de força alude à concepção da vida enquanto vontade, seja ela forte ou fraca. Isso norteará sua compreensão do niilismo ao longo de sua produção filosófica e será determinante para compreendermos sua tipificação do conceito. O niilismo, segundo Machado (1999, p. 85), é “a lógica de nossos valores e nossos ideais, o motor de nossa história”. Mas no que tange ao pensamento de Nietzsche sobre o tema, o conceito vai muito além daquilo que seria sugerido por sua mera derivação etimológica. Por isso, optamos por apresentar os apontamentos de preeminentes intérpretes do pensamento nietzschiano de forma a destacar as pesquisas desenvolvidas em torno de sua obra.

Deleuze (1962; 1996), por exemplo, afirma que as diferenciações de sentido que o termo niilismo possui no pensamento nietzschiano são definidas como: a) niilismo negativo: caracterizado como a negação de si mesmo em prol de outros valores, tendo como maior

¹ Na interpretação de Araldi (2004, p. 360) sobre a teoria das forças em Nietzsche, “o mundo é considerado como uma grandeza determinada de forças e como um núcleo determinado de centro de forças”. Ressalta o autor sobre o apontamento de Scarlet Marton em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, da plausibilidade em “pensar a vontade de potência como explicação do caráter intrínseco da força”.

expressão de sua manifestação o cristianismo; b) niilismo reativo: qualificado pela transferência de valores antes atribuídos a Deus, como a verdade fora desse mundo, para uma verdade futura, em valores transcendentais dentro desse mundo, em valores demasiadamente humanos; c) niilismo passivo, que torna o homem tomado por esse estado incapaz de qualquer reação ou afirmação. Descrito em *Assim falou Zaratustra* como correspondendo à posição do último homem (*letzter Mensch*), um ser condescendente que simplesmente nega qualquer valor; e d) niilismo afirmativo: princípio essencial, segundo a definição nietzschiana, para a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werte*), a “fórmula para um ato de suprema autoconsciência da humanidade” (EH/EH, *Por que sou um destino*, § 1).

Na perspectiva araldiana, o niilismo apresenta-se distintamente da seguinte forma: a) niilismo incompleto: o fenômeno é compreendido como condição característica da modernidade e sua fracassada “tentativa de se refugiar em consolos ascético-morais, metafísicos e artísticos, de uma veneranda tradição que desmorona irreversivelmente” (ARALDI, 2013, p. 46); b) niilismo completo: definido como um direcionamento ao homem que está por vir. Um homem que se encontra “ao extremo da modernidade esvaziada de valores” (ARALDI, 2013, p. 49); e niilismo radical ou extremo: que, por sua vez, busca consumir a desvalorização dos valores em direção ao pensamento afirmativo, culminando em seu ultrapassamento e direcionando-os para a sua “superação” (ARALDI, 2004, p. 444) tendo como resultado a transvaloração de todos os valores.

O tema do niilismo está intimamente relacionado ao diagnóstico nietzschiano da “morte de Deus”². Para Giacoia Junior (2013, p. 221), “o anúncio da morte de Deus significa, pois, a consciência de propagação de Nada, [...] “Nada” é o dístico para a escalada do niilismo”. Com a morte de Deus, as demais tentativas de afirmação do homem no mundo, em especial a ciência, se apresentam como uma nova referência de valor, o que impede um distanciamento de conceitos absolutos, sob a necessidade de um *desejo de certeza* “que não cria, indubitavelmente, religiões, metafísicas, e convicções de todas as espécies, mas... as conserva [...]. (FW/GC, V, § 347).

É justamente como contraponto a esse apego exclusivo aos valores relacionados ao princípio da conservação que Nietzsche interpreta o niilismo afirmativo como *processo de desumanização da natureza*. Por isso, apresentaremos as três principais descrições³

² A morte de Deus, para Nietzsche, não constitui a negação de Deus, mas a morte de qualquer tipo de fundamento dogmático, verdade e valores absolutos, dando origem ao niilismo.

³ Cabe-nos explicar que optamos por utilizar as referências nietzschianas mais gerais sobre o homem dentro do contexto cultural de sua crítica. Importante ressaltar que ao longo de sua produção filosófica, Nietzsche utiliza diferentes nomenclaturas para classificar e tipificar o homem ao longo da história, tais como: o escravo, o cristão,

nietzschianas sobre o homem dentro de uma análise do niilismo como processo de desumanização.

O último homem (*letzter Mensch*), por exemplo, é descrito como uma caricatura debochada do homem moderno. Um homem que se denomina autossuficiente, mas não sabe o que é criar. Não compreende a totalidade da vida e devido sua impotência não vislumbra sua existência para além de si mesmo. Mostra-se, de uma forma geral, como uma ameaça ao futuro do homem; ao homem do devir. Doente, fraco e entorpecido por uma cultura que satisfaz seus desejos e necessidades mais superficiais, acredita ter “inventado a felicidade” (Za/ZA, *Prólogo*). Contudo, sente-se vazio e consumido pelos prazeres dispostos de sua época não se permitindo “ingressar na plenitude de sua essência” (GIACCOIA JUNIOR, 1999).

Diferentemente do último homem, o homem superior (*überlegen Mensch*) é definido por Nietzsche como um tipo nobre que questiona os princípios de criação dos valores. Contudo, Nietzsche percebe que o homem superior ao tomar conhecimento da morte de Deus, não se convence desse processo e continua a agir como se Deus ainda existisse, mas não mais como um objetivo transcendente, mas sim como distinções das quais o homem se considerava um ser afirmativo, mantendo os mesmos valores antes apontados, não conseguindo, dessa forma, ultrapassar-se. Um homem nobre que assume para si mesmo os pesos da humanidade. Pode-se compreender que com essa atitude de autoafirmação o homem superior passa a agir como uma espécie de continuador dos valores morais-metafísicos-religiosos, não conseguindo se desvincular do passado de um Deus morto. E ainda que se encontre em um processo contínuo para seu ultrapassamento, não estaria preparado para atingir o além do homem (*Übermensch*), pois o homem superior possui virtudes do além do homem, mas não em sua totalidade (Za/ZA; AC/AC).

Ao escrever no prólogo de *Assim falou Zaratustra* “eu lhes anuncio o [além do homem]. O homem é superável, o que fizeram para superá-lo?”, Nietzsche o faz tendo como respaldo a análise de seus contemporâneos que não compreendiam a abrangência da crise dos valores na qual se encontravam inseridos. Esses se encontram no meio de uma crise dos valores decorrentes da incapacidade de sustentar a crença em um ordenamento cósmico transcendente descrito pelo “*insensato*” (FW/GC, III, § 125) como sendo a morte de Deus e, respectivamente, pelo advento do niilismo. A proposta nietzschiana do além do homem é justamente a possibilidade que Nietzsche vislumbra para vencer a sombra do Deus morto, direcionando o homem para valores que expressam uma fidelidade à Terra. Essa proposta teria como objetivo

o enfermo, o político, o senhor, o cientista, etc. Contudo, acreditamos que as definições de último homem, homem superior e além do homem atendem, objetivamente, a proposta da presente pesquisa.

a condução do homem moderno para além de sua condição atual, proporcionando a ele seu ultrapassamento.

Sendo assim, dentre as tipologias criadas por Nietzsche, o último homem é considerado pelo filósofo como a figura mais depreciável a que se faz referência em seu *Zarathustra*, um homem fragmentado. E o homem superior, um homem inacabado. O que Nietzsche (Za/ZA) sugere através da figura poética do além do homem é uma possível saída da decadência característica da modernidade, presa a julgamentos morais através do aceno a uma nova perspectiva valorativa que, no entanto, permanece indeterminada.

Segundo Nietzsche, o homem deve buscar o niilismo como um processo acabado – niilismo afirmativo –, pois este transmuda os valores ao invés de trocá-los, como faz o niilismo negativo, que despreza tanto o mundo sensível quanto o mundo transcendente. Na percepção nietzschiana, quando o homem vivenciar o niilismo afirmativo, ele poderá se apresentar como o afirmador do ideal de novos valores, tornando-se, com isso, capaz de viver sua real condição ontológica. É por essa razão que propomos analisar a crise dos valores a partir do entendimento nietzschiano do niilismo como processo de desumanização da natureza. Mas afinal, como podemos compreender esse processo de acordo com a crítica filosófica de Nietzsche? Esse é o fio condutor de nossa pesquisa. Trata-se de um processo de *recondução* do homem e do mundo no qual o retorno à natureza, isto é, sua naturalização (*Vernatürlichung*) implicaria na anulação dos valores; sejam eles de cunho metafísico ou provenientes do avanço da ciência moderna. Em outras palavras, o retorno do homem à natureza é um esforço de Nietzsche que se traduz em uma *dessidealização* (*Entidealisierung*) do homem histórico, uma estratégia na qual, segundo Bertino (2011, p. 38), “os poderes criativos do homem, entendidos como ‘forças naturais’, podem receber um novo ímpeto” e exercer sua vontade. Contudo, seria esse apontamento possível? Com o intuito de contribuir para o debate sobre esse tema, optamos em apresentar na presente pesquisa o projeto nietzschiano de desumanização da natureza frente o confronto existente, segundo nosso pensador, entre valores da tradição e a valoração da Terra.

Por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, a metodologia adotada para atender aos objetivos propostos consistirá na análise imanente de alguns textos do *corpus* nietzschiano. O recurso à literatura secundária tem como objetivo auxiliar na compreensão da literatura primária e tornar mais nítido os contornos da posição que pretendemos defender, ora com o apoio desses comentadores, ora divergindo dos mesmos.

O objetivo central de nosso trabalho é avaliar em que medida podemos compreender o niilismo como fenômeno inevitável e, ao mesmo tempo, parte do próprio projeto nietzschiano de desumanização. Por meio dos capítulos dispostos, apresentaremos o modo como a crítica

nietzschiana se desenvolve e contribui para uma nova perspectiva de valoração da Terra e da vida no mundo.

Para isso, no primeiro capítulo, apresentaremos a construção do pensamento nietzschiano e o contexto no qual o pensador estruturou sua filosofia. Destacamos alguns aspectos de suas obras de forma a elucidar nossa compreensão da crise dos valores, apontada por Nietzsche como umas das características do niilismo.

No segundo capítulo, analisaremos as características associadas à compreensão do niilismo como um processo histórico em Nietzsche. Como veremos, o conceito de niilismo está associado a uma lógica interna ao modo de valorar especificamente moral, mas cujos traços principais só se revelam inteiramente ao longo de um processo histórico. Essa lógica, na medida em que está associada ao conceito tardio de *décadence*, faz com que o conceito de niilismo esteja submetido a certas ambiguidades que se tornam visíveis na disputa entre os intérpretes.

Descreveremos no último capítulo como a crítica nietzschiana contribui para a compreensão da desumanização dos valores da sociedade ocidental. Pretendemos nesse capítulo abordar conceitos e definições do pensador que são determinadas como bases de sua filosofia de forma a elucidar como o niilismo apresenta-se como uma força impulsionadora da vontade humana. Respectivamente, como o homem é definido por Nietzsche frente a esse processo. Para isso, enfatizaremos o último período de produção da filosofia nietzschiana.

Finalizaremos nossa pesquisa com uma indicação de como o processo de desumanização, refletido pela crise dos valores, aparece como uma possibilidade, segundo o entendimento nietzschiano, de direcionar o homem ao seu ultrapassamento. Com isso, mostramos como Nietzsche nos proporciona, por meio dos argumentos que sustentam sua crítica à crise dos valores, uma reflexão sobre o panorama da modernidade e como tais argumentos nos proporcionam um novo olhar sobre o fenômeno do niilismo.

1. DA CRISE DOS VALORES

O pensamento de Nietzsche apresenta uma severa crítica à vida humana. Observa-se que ao longo de sua produção intelectual o homem é descrito como um ser domesticado, fraco e doente que renunciou aos seus impulsos e à sua capacidade de criar (*schaffen*) e destruir (*zerstören*). Dito de outro modo, sua filosofia pode ser compreendida como uma descrição sintomatológica da humanidade. Com efeito, sua obra se caracteriza em oposição a certos traços da cultura da sociedade ocidental e de seu *adoecimento* histórico-filosófico. Percebemos em sua crítica uma tentativa de sintetizar os valores da modernidade como expressão da dissolução da vontade do homem – enquanto sujeito autoconsciente –, onde a busca pela verdade a qualquer custo acarretou o enfraquecimento dos valores tidos como absolutos; o pensador sinaliza com isso uma perda de referência existencial para a vida humana descrita como a crise dos valores, cenário no qual caberia à filosofia e ao homem do conhecimento a tarefa de examinar a essência e núcleo de tal movimento. Nesse sentido, Nietzsche assume a empreitada de: a) “*compreender a lógica desse movimento contraditório*”, b) “*denunciar todas as formas de mistificação*” e c) “*o risco de pensar novos valores*” (GIACCOIA JUNIOR, 2000, p. 9-10). Em sua autobiografia, no capítulo intitulado *Por que sou um destino*, o filósofo nos comunica o modo como compreende a abrangência de sua filosofia nos seguintes termos: “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo - de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido” (EH/EH, § 1).

Por isso, para compreendermos a posição nietzschiana acerca da crise dos valores, iniciaremos nossa pesquisa analisando o conceito de vontade, de forma a elucidar como a vontade humana, ao buscar sua afirmação no mundo, ao valorar (*schätzen*) e tentar impor certas percepções acerca da existência, terminou por relativizar certos valores (Deus, Justiça, Bem, Mal, Bom, Ruim etc.) tidos como absolutos e desencadeou, conseqüentemente, interpretações de cunho niilista. Fato este que, de acordo com o entendimento do pensador, contribuiu para o enfraquecimento dos valores da tradição e fortaleceu, por conseguinte, o sentimento da falta de sentido da própria vida. Ademais, acrescente-se à referida tendência, inscrita na própria dissolução da vontade, os efeitos do progresso técnico-científico que se instaurou na Europa com o surgimento das ciências modernas que se apresentam como herdeiras da vontade de verdade. Por fim, ressalta-se a reflexão nietzschiana sobre as conseqüências provenientes dos valores que colapsaram na modernidade de forma a assinalar a ascensão do niilismo.

1.1 A crise dos valores: anúncio de uma *vontade* histórico-filosófica

Iniciamos nossa empreitada com o seguinte questionamento: o que é crise dos valores e quais são os valores contestados por Nietzsche? Ainda que a pergunta se mostre modesta, demonstra-se de grande relevância para nossos objetivos. Além da crítica nietzschiana apontar diretamente para o enfraquecimento dos valores morais da tradição socrático-cristã, Giacoia Junior (2000) aborda o problema por um viés educacional e, por vezes, relacional, de modo a caracterizá-lo como consequência de um tipo de interação entre homem e natureza que favorece a instrumentalização das relações humanas. Heidegger (2014) e Vattimo (1990) apontam a crise dos valores, respectivamente, como resultado da dissolução da metafísica e da intrínseca relação entre idealização e vontade de nada. Deleuze (1962), por sua vez, interpreta o problema da crise dos valores como um enfraquecimento dos valores morais que Nietzsche combate por meio de sua genealogia de forma a romper com a forma tradicional de pensar da sociedade ocidental. Por fim, Araldi (2010) compreende a crise dos valores como implicação do niilismo enquanto doença da vontade humana. Em comum, os intérpretes veem a crise dos valores tanto como possibilidade de restabelecimento de ponto de vista ético capaz de valorizar as manifestações da vida como condição intrínseca do humano quanto como processo de desestabilização do mesmo perante a sua condição existencial. Como podemos observar, a temática é relevante para compreendermos o alcance do pensamento de Nietzsche que nos proporciona explorar sua interpretação em duas distintas possibilidades: 1) O surgimento de novas formas de interpretação da vida que a assumem como centro das reflexões e; 2) a negação absoluta dos valores da tradição, culminando na tentativa do aniquilamento da identidade psicológico-histórico-cultural da humanidade e que direciona o homem para um estado de caos⁴ (*Χάος*), em sua vertente negativa. Segundo Haar, essa “vertente corrosiva [...] serve para desestabilizar a organicidade e a teleologia atribuídas ao mundo” (HAAR *apud* ONATE, 1998, p. 9). Esta perspectiva implicaria uma radicalização da vida e um esgotamento dos valores a ela atribuída. Para Nietzsche, o movimento gerado pela crise dos valores significa que a conduta do homem de negar os valores ao invés de ultrapassá-los implicaria em um retorno da vida para um estado

⁴ O conceito de caos, em Nietzsche, não possui significado de “caótico”, de desordem ou de confusão como designado por sua etimologia, mas de configuração do processo normativo do mundo, de “desumanização da natureza” (*Caos sive natura*) (KSA, XII, 11 [197]), no qual ele (o caos) pertence à essência da vida à medida em que esta se materializa. Segundo Heidegger (2014, p. 395), o entendimento nietzschiano sobre o conceito denota uma compreensão “no sentido tardio, e, antes de tudo, moderno” de forma que, na fundamentação de seu pensamento, possui um sentido independente, por que não dizer, estratégico. “*Caos é o nome para um projeto peculiar preliminar do mundo na totalidade de sua vigência*” (HEIDEGGER, 2014, p. 398). Dessa forma, dando ao conceito um significado crítico cultural.

de selvageria como resultado da falta de sentido no mundo, de forma a consolidar o niilismo em sua forma extrema. Em contrapartida, porém, o caos em Nietzsche também possui um sentido positivo, porque não dizer, pedagógico. Ao homem moderno, o caos é apresentado como um processo de formação, de ensinamento como proferido por Zaratustra. “Eu vos digo: é preciso ainda ter caos dentro de si, para poder dar à luz a uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós”. (Za/ZA, *Prólogo*, § 5). Em outras palavras, o caos é uma força essencial ao homem que, no Zaratustra – seu anunciador por excelência –, envolve um percurso educacional ao longo do qual se aprende a combater a força empregada pelos novos ídolos da modernidade.

Apesar da crise dos valores ser uma questão que se acentua no terceiro período⁵ da filosofia de Nietzsche, período que se inicia em 1882 segundo a tradição dos pesquisadores, podemos encontrar antecipações desta questão ao longo de toda a sua obra. Hipóteses acerca das origens da crise dos valores encontram-se na obra do autor (em momentos distintos de sua produção) e incidem sobre períodos específicos da história que proporcionam uma original compreensão da formação da identidade psicocultural do Ocidente. Dentre as inúmeras hipóteses testadas por Nietzsche, aquelas referidas à constituição de uma vontade de verdade ocupam a centralidade da explicação: a consolidação da noção de verdade, ou melhor, da (*Wille zur Wahrheit*) “vontade de verdade” (FW/GC, V, § 344; JGB/BM, I, § 1; GD/CI, IX, § 21; Za/ZA, II, *Da superação de si mesmo*) segundo nosso autor.

Como nos aponta Araldi,

ao criticar a noção de Verdade da tradição ocidental, Nietzsche procede a uma nova formulação da questão da verdade. Não se trata mais, nessa ótica, de uma verdade fixa, atemporal, mas da “vontade de verdade”, da vontade humana de veracidade, ou seja, de tornar fixo, de assegurar, de conferir estatuto de permanência ao que está em fluxo. (ARALDI, 2002, p. 8).

Para Nietzsche, mais importante que a verdade em si é o seu *processo de busca* e sua utilidade enquanto condição necessária para a existência humana. Tal princípio fica evidenciado quando analisamos o arcabouço histórico-cultural que a crítica nietzschiana denuncia ao longo do desenvolvimento de sua filosofia. Ademais, ainda que se tente categorizar, de fato, a importância da verdade, é inegável que a ideia de *vontade de verdade* é uma força inquietante que se propaga ao longo do processo histórico-cultural da humanidade. Mas qual a sua origem dentro da construção do pensamento filosófico? Como nos aponta Lobosque (2010, p. 28), o

⁵ Seguimos a orientação dos pesquisadores que metodicamente esquematizam a divisão da filosofia nietzschiana em três períodos definidos: 1) jovem Nietzsche ou escritos da juventude; 2) período ou fase intermediária; e 3) fase madura ou tardia.

conceito é inexistente dentro da cultura pré-socrática, sendo que sua efetivação ocorre “pela filosofia a partir do cristianismo. [...] Entre os antigos gregos, [...] encontra-se uma concepção racionalista da ação humana [explicada] pela interação entre forças racionais e irracionais, sem necessidade da mediação de uma vontade da qual dependeria diretamente”.

Numa perspectiva histórica de longa duração no ocidente, podemos afirmar que o conceito de vontade⁶, e para sermos mais precisos, o conceito de vontade de verdade, associa à ideia de *verdade* um valor determinado e determinante que, desde a antiguidade, tem sido a referência valorativa e normativa para os nossos valores superiores. É justamente essa referência suprema que será contestada por Nietzsche, que a apresenta de forma distintamente controversa e problemática, o que ao mesmo tempo define seu posicionamento divergente frente a questões epistemológicas, genealógicas e filosófico-culturais.

Tendo como referencial a cultura grega, Nietzsche inicia sua investigação sobre a ideia de verdade enquanto vontade humana, iniciando a construção de sua produção intelectual com estudos filológicos proferidos em Pforta. O que foi “de importância extraordinária para todo seu desenvolvimento [e construção de uma] base sólida para seus conhecimentos da antiguidade” (JANZ, 2015a, p. 109). Nos anos seguintes, este processo se estendeu pelas academias de Bonn e Leipzig. Nestas duas academias sobre a supervisão do professor Friedrich Wilhelm Ritschl⁷ (1806 – 1876). Para o jovem Nietzsche, o conhecimento da cultura antiga, tida por ele como único modelo digno de emulação, fornecia a única perspectiva a partir da qual suas críticas da cultura e de seus contemporâneos poderiam encontrar apoio e inspiração. É a partir de uma tal perspectiva que sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia* (1872),

⁶ Em Nietzsche, o conceito de vontade sofre modificações ao longo do desenvolvimento de sua filosofia. De forma geral, o conceito não remete a ideia de “vontade de algo, nem [de obediência] à razão. Sua determinação não diz respeito a um objeto visado, e sim consiste nessa escolha de um caminho que não se sabe até onde leva; recusando-se a ideia de intenção, a meta e o sentido só podem revelar-se depois” (LOBOSQUE, 2010, p. 26). Ponto característico para compreendermos o alcance do conceito dentro do pensamento nietzschiano nos é dado por Müller-Lauter (1997, p. 85), ao apontar que Nietzsche emprega “configurações” (*Gestaltungen*) ao conceito de forma “singular [...] em vista de determinações universais, com as quais frequentemente multiplicidades são reunidas em âmbitos, ou adquirem significação de algum outro eventual modo abrangente”. Fato é que a ideia de vontade repercute no pensamento nietzschiano com maior expressividade a partir de sua elaboração do conceito de vontade de poder e sua “morfologia” como nos é apresentado no fragmento póstumo da primavera de 1888 (KGW, VIII, 3 [46] “Vontade de poder como ‘natureza’, como vida, como sociedade, como vontade de verdade, como religião, como arte, como moral, como humanidade”. Contudo, cabe-nos uma explicação sobre a origem do conceito. Segundo a tradição dos pesquisadores, vontade de poder origina-se do conceito de *vontade de viver* que é uma criação schopenhaueriana. Segundo Reginster (2006, p. 106), “o conceito de vontade de viver é, por sua vez, a pedra de toque da obra de Schopenhauer [...], uma doutrina em que Nietzsche encontrou um paradigma do próprio nihilismo para o qual a doutrina da vontade de poder é projetada como remédio”.

⁷ Foi um dos mais proeminentes filólogos do século XIX. Editor da conceituada revista de estudos clássicos *Rheinisches Museum Für Philologie*. Pelo reconhecimento de seu talento, mas também, pelo intermédio do referido professor, Nietzsche foi convidado a assumir a docência em Basileia.

articula uma primeira crítica de conjunto da cultura ocidental, e é a partir dessa perspectiva que sua voz começará a ser reconhecida na Europa.

Apesar de possuir uma abordagem filológica e ser compreendida como uma homenagem a Richard Wagner⁸, a obra apresenta uma reflexão filosófica acerca do significado metafísico da arte mas também, segundo a compreensão nietzschiana, sua primeira tentativa de uma inversão da verdade (entenda-se: do valor da verdade), o prelúdio de uma filosofia do porvir responsável por uma “inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (MA/HDH, *Prólogo*, § 1).

Todavia, vale atentar para o que diz Castro (2008) ao afirmar que “Nietzsche não pretende desvendar o inescrutável; ele sustenta uma *ética da criação*, da glorificação da aparência, da mentira e da ilusão, em sua capacidade de *inversão* da verdade, de celebração tonificante, que torna a vida possível e digna de ser vivida”. Ou seja, é devido à fragilidade humana, à sua real condição no mundo que se faz necessário empregar a vontade humana, o seu impulso enquanto força. A arte⁹ (*Kunst*), nos informa o filósofo em um apontamento póstumo, é uma forma de proteção contra uma verdade intolerável. No fragmento póstumo da primavera de 1888, Nietzsche escreve: “o homem procura a ‘verdade’: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo verdadeiro [...]” (KSA, XII, 9 [60]). Esta citação ilustra a tese, cara a Nietzsche, segundo a qual a identidade psicológico-histórica-cultural do homem fora constituída embasada em valores compreendidos como “os valores mais elevados em cujo serviço o homem deve viver [...] como se fossem mandamentos de Deus, como realidade [...] como esperança e mundo futuro” (REGINSTER, 2006, p. 54).

Como podemos observar, a partir da assertiva de Castro, fica evidenciado que para Nietzsche o fenômeno artístico torna possível ao homem suportar as consequências de sua real condição ontológica. Nesse sentido, a ‘*derradeira gratidão para com a arte*’ se deve ao fato de ela atuar como um contrapeso aos excessos da vontade de verdade. Por se apresentar como “boa vontade de aparência” (FW/GC, II, § 107), mas também, como forma de uma *revalorização*¹⁰

⁸ Richard Wagner é figura marcante na vida e obra de Nietzsche. Compreendido pelo filósofo, durante o primeiro período de sua produção filosófica, como o único capaz de reviver o espírito alemão através da tragédia grega. Mantiveram laços de afetividade e amizade até seu rompimento definitivo (1876) devido à incompatibilidade de suas opiniões, mas principalmente, devido a conversão de Wagner ao cristianismo.

⁹ Em nota, Rubens Rodrigues Torres Filho comenta na página 382 de *Nietzsche: Obras incompletas* que “*Kunst* (arte) é a forma substantiva abstrata do verbo *können* (poder), do mesmo modo que a forma *kunft*, que aparece em *Auskunft* (‘saída’), *Zukunft* (‘porvir’) etc., deriva do verbo *kommern*. Daí o parentesco etimológico que liga diretamente o verbo *können* ao *Künstler* (‘artista’)”.

¹⁰ O valor da arte proposto no pensamento nietzschiano é um divisor na obra do filósofo que implica numa transformação moral. Não se trata somente de uma atitude reflexiva sobre a vida prática do homem frente os desafios interpostos pelos valores inerentes ao processo histórico-cultural da humanidade, mas de uma atitude de

moral. Quer dizer, o valor da arte contribui para a formação de uma “boa consciência” (GM/GM, III, § 25) em contraposição à normatividade dos valores morais-metafísicos-religiosos. Além disso, uma vez que o homem necessita de um referencial valorativo, os ‘valores artísticos’ apresentam-se, objetivamente, como a proposta nietzschiana contra o niilismo.

Mas afinal, pautando-se nessa crítica histórico-filosófica, o que seria a verdade? No que tange o escopo da crítica nietzschiana, torna-se valiosa a definição do conceito articulada por Abel (2002, p. 15): “‘Verdade’ é a palavra-chave da filosofia ocidental, que no âmago foi a metafísica. Atingir a verdade é uma meta pela qual são prometidas elevadas recompensas intelectuais, morais, religiosas e metafísicas”. O homem, portanto, tem necessidade da *verdade*, do ideal por ela promovido, de um conhecimento verdadeiro, de uma segurança ontológica. E este ideal é concebido como um porto seguro contra suas inseguranças e incertezas. Além disso, como forma de restringir possíveis espaços para o surgimento de outros “estimulantes” (GT/NT, § 18), ou melhor, outras forças compreendidas como inverdades, erros, ilusões e mentiras as quais Nietzsche atribui importância para a compreensão da existência humana. Seu posicionamento frente ao referido embate é assim descrito em *Ecce homo*:

Não existe realidade, “idealidade”, que não seja tocada nesse escrito (– tocada: que cauteloso eufemismo!...). Não só os ídolos eternos, também os mais jovens, portanto mais senis. As “ideias modernas”, por exemplo. Um forte vento sopra entre as árvores, e em toda parte caem frutos – verdades. Há o desperdício de um outono demasiado rico: tropeça-se em verdades, esmaga-se algumas com o pé – são tantas... Mas o que se recebe nas mãos nada mais tem de questionável, são decisões. Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para a “verdade”, o primeiro a poder decidir. Como se em mim houvesse brotado uma segunda consciência, como se em mim “a vontade” houvesse acendido uma luz sob o declive pelo qual até então seguia... Declive – chamavam-no o “caminho à verdade” ... Acabou-se todo o “impulso obscuro”, o homem bom precisamente era o que menos consciência tinha do caminho reto. (EH/EH, *Crepúsculo dos ídolos*, § 2).

Nietzsche, num primeiro momento, e aqui retomamos ao período de *O nascimento da tragédia*, apresenta sua crítica aos excessos da vontade de verdade (que nesse momento da obra é formulada em termos de uma hipertrofia dos impulsos cognitivos)¹¹ por meio de uma contraposição entre o otimismo socrático e o pessimismo trágico, uma concepção a que ele chega por meio da releitura da epopeia homérica, do drama e da tragédia grega. Certamente, o desenvolvimento de sua filosofia pode ser compreendido a partir deste fio condutor que não

afirmação da vida de forma a superar esses mesmos valores. Sobre a (re)avaliação moral em Nietzsche conferir Philippa Foot (1973).

¹¹ A expressão “vontade de verdade” ainda não havia sido cunhada por Nietzsche nesse momento de sua obra. O que há de mais próximo disso é a noção de um genuíno impulso à verdade, que está no centro do escrito póstumo intitulado *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*.

deixa de ser uma consideração que percorre toda sua trajetória. Ao mesmo tempo, ele inicia um ataque aos valores que se orientam exclusivamente pelo princípio de conservação do homem.

Não obstante, ao longo de sua obra, evidenciamos uma constante desconfiança em relação aos valores epistêmicos que se pretendem autônomos ou desinteressados e, simultaneamente, aos valores teóricos e dogmáticos compreendidos como princípios de uma *filosofia metafísica*. Ambos, convergindo para a formação de um processo histórico-psicológico da humanidade, e posteriormente, para uma crise que se acentuou com a “‘vontade de verdade’, da ‘verdade a todo custo’” (FW/GC, V, § 334).

Em *A gaia ciência*, Nietzsche propõe o seguinte questionamento sobre a vontade de verdade: “Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*?” (FW/GC, V, § 344). De um lado, a crítica de Nietzsche incide sobre a vontade de verdade enquanto imperativo normativo da vontade humana (na sua versão extremada de uma adesão incondicional), por outro lado, sobre a *vontade de engano* (*Wille zur Täuschung*) enquanto princípio que sujeita tudo ao ideal da autopreservação do homem, denunciando sua limitação, como vemos na seguinte passagem: “querer preservar a si mesmo é expressão [...] de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida” (FW/GC, V, § 349). Assim, a vontade de verdade pode ser criticada tanto de uma perspectiva estritamente prudencial (como um expediente da autoconservação: não se deixar enganar), quanto do ponto de vista moral (como uma vontade incondicional de não querer enganar, antes de tudo não querer enganar a si mesmo). Mas qual a importância dessa vontade de engano, ou melhor, até que ponto ela se torna indispensável para o ser humano? No aforismo 59 de *Além do bem e do mal* Nietzsche diz o seguinte sobre a questão.

Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador que lhes ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos. [...] é o profundo e desconfiado temor a um pessimismo incurável, [...] o temor daquele instinto que pressente que se poderia ter a verdade *cedo demais*, antes que o homem se tenha tornado forte, duro e artista o bastante [...] (JGB/BM, III, § 59).

Nesse sentido, para Nietzsche, no que tange ao aspecto artístico de criação/destruição, entre a essência e a aparência, a ilusão por esta promovida se torna mais eficiente, ou melhor, mais necessária que a verdade em si. E é através da arte e dos impulsos intrínsecos ao ser humano que Nietzsche vislumbra este contraposto. Pois é na “arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético: assim percebeu o instinto de Platão, esse grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu.” (GM/GM, III, § 25).

Platão (428 – 348 a.C.) desenvolve uma filosofia que é compreendida por Nietzsche como responsável pela criação de valores externos à própria vida e independentes da vontade (enquanto força, impulso, pulsão) do próprio homem. Nesse contexto, nos respaldamos na interpretação de Reginster (2006, p. 58). Segundo esse intérprete, para Platão “os valores não estão de forma alguma relacionados à ‘vontade’ humana, mas são entidades ou propriedades de um certo tipo, partes do mobiliário metafísico do mundo, onde esperam ser descobertas”. Além disso, devido ao ideal filosófico de Platão que, em suma, visa encontrar a verdade, quer dizer, a essência das coisas, faz-se necessário abordá-lo segundo o pensamento nietzschiano para melhor compreendermos a ascendência da crise dos valores. Isso se faz necessário, pois é a partir da filosofia socrático-platônica que constatamos uma *reinterpretação* das questões compreendidas como religiosas, estéticas, morais e políticas de forma a desconsiderar sua origem e natureza, sua objetividade e veracidade; em resumo, uma tentativa de invalidação das bases da “vontade helênica” (*hellenischen Wille*) (KSA, VII, 7 [18]), o que dentro da cultura grega era uma impossibilidade. Nos dizeres de Nietzsche: “Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida, a natureza *áurea*”. (GM/GM, III, § 25).

Nietzsche se contrapõe ao platonismo e sua inflexão perante o mundo helênico, em particular, para com a arte trágica ao desprezar a realidade dionisiaca, isto é, uma sabedoria afirmativa em favor de uma ‘utopia’ apolínea. Nietzsche compreende a arte não somente como *devoir*, mas também, como sentido trágico da existência humana. Por conseguinte, a arte para Nietzsche apresenta-se como um remédio ao niilismo que começa a se estabelecer com o surgimento da filosofia socrático-platônica. Entrementes, podemos afirmar que o pensamento trágico nietzschiano, seu posicionamento enquanto “discípulo do filósofo Dioniso” (EH/EH, *Prólogo*, § 2), desponta-se como uma estratégia frente ao problema do niilismo. É através da concepção de *arte trágica* que observamos no pensamento nietzschiano o início de uma filosofia que objetiva superar tanto o niilismo quanto a crise dos valores por ele engendrada. Sendo o platonismo um dos fundamentos, senão o principal, da estruturação da identidade psicológico-histórica-cultural da sociedade ocidental, cabe-nos analisar como Nietzsche interpreta seu pensamento.

1.1.1 Crítica ao platonismo: uma reinterpretação do conceito de vontade

O pensamento clássico encontra-se não somente na formação, mas ao longo dos questionamentos de Nietzsche. É ponto relevante que nos cabe ressaltar para maior clareza de nossos objetivos é a importância da filosofia de Platão no desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Inicialmente, registre-se que apesar da aparente antinomia frente aos fundamentos do pensamento platônico, a crítica de Nietzsche demonstra uma considerável ambiguidade. Como nos aponta a tradição dos pesquisadores (CONSTANTINIDÈS, 2013; GIACOIA JUNIOR, 1997a; GHEDINI, 2011) mais atentos a esta questão.

O diálogo entre Nietzsche e Platão inicia-se antes de sua titulação como professor de Basileia, conforme registro de Janz (2015a), e perdura durante toda sua obra. No seu percurso filosófico destacam-se dois pontos fundamentais para entendermos a importância de Platão na obra de Nietzsche. O primeiro, objetivamente, diz respeito a uma crítica veemente à sua filosofia e seus reflexos na sociedade moderna. O segundo, por sua vez, descreve a necessidade de reversão, de revalorização dos valores imputados por sua filosofia em prol de uma nova ética. Platão para Nietzsche é o expoente grego que fora “corrompido” (JGB/BM, V, § 190) por Sócrates.

Para compreendê-lo, faz-se necessário separá-lo da influência socrática pois “existe algo de moral em Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia” (JBM/BM, V, § 190). Nesse sentido, não podemos confundir o filósofo com sua filosofia. Para Nietzsche, Platão não é “o melhor, mas *o superior!* Platão vale mais que a sua filosofia!” (KSA, XI, 26 [355]). Platão na perspectiva nietzschiana não é um pensador ao qual podemos atribuir, simplesmente, um *status* de adversário. Muito pelo contrário. Percebemos que Nietzsche o interpreta como um ‘professor’ em constante diálogo e que deve ser superado. De fato, em variados momentos de sua obra, podemos apreender um diálogo conflituoso¹², mas com a mesma sagacidade, de reconhecimento de sua seriedade, sobretudo, no fato da suposição platônica da invariabilidade ser reconhecido por sua filosofia como um erro que, entretanto, se mostra “necessário à vida” (MA/HDH, I, § 33). O que, porém, ocorre pelo caminho deste filosofar é que, distintamente da interpretação nietzschiana em que o valor dos valores é

¹² Em nota, Lopes (2012, p. 19) conclui que o entendimento de Ghedini (2011) demonstra que “o potencial da filosofia platônica é avaliado de forma distinta nas diversas fases da filosofia de Nietzsche. Esta variação depende em parte das distintas tarefas que Nietzsche se propõe ao longo de seu itinerário filosófico, e em parte das fontes e dos interlocutores que ele tem em mente a cada momento”. Este posicionamento será reapresentado, de forma a confirmar a interpretação de Ghedini, na crítica que Nietzsche articula ao posicionamento de Descartes e as ciências modernas na seção 1.2 do presente capítulo.

compreendido como o resultado do que é a realidade, a verdade por Platão apresentada; ou melhor, a sua definição de essência, configura-se maior que o próprio homem, o que impede que ela possa reter seu espírito artístico (dionisíaco), respectivamente, sua *boa vontade da aparência*.

Para compreendermos esse paradoxo é preciso tomar consciência da metodologia crítico-filosófica que, inicialmente, aparenta ser um posicionamento unilateral nietzschiano. Em sua investigação, Müller (2012, p. 43) nos aponta que devido à proximidade existente entre Nietzsche e seu “objeto” seu posicionamento se torna mais intempestivo, de forma a ressaltar a necessidade de “se distinguir dele de forma sentenciosa”. Deixando de lado qualquer imprecisão, em uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche é enfático em seu juízo sobre a figura de Platão.

A respeito de Platão sou fundamentalmente cético e jamais pude partilhar a admiração pelo *artista* Platão [...] acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo [...] Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de “ideal”, que possibilitou as naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si próprias [...]. (GD/CI, X, § 5).

A concepção de *artista* atribuída a Platão não é um reconhecimento da arte tal como Nietzsche preconiza como necessária à vida. Mas ao mesmo tempo Nietzsche reconhece em Platão a sua *audácia* de enganar e iludir o ser humano através do uso da razão. Nietzsche reconhece no pensador grego a mesma capacidade que ele atribui em sentido positivo à arte. Segundo o entendimento nietzschiano,

Platão descreveu magnificamente como o pensador filosófico deve ser considerado, em toda a sociedade existente, o modelo da perversidade: [...] ele é o oposto do homem moral, e, quando não chega a tornar-se legislador de novos costumes, fica na memória dos homens como o ‘princípio mau’ (M/AA, V, § 496).

Nietzsche observou que a filosofia platônica, ao estabelecer uma verdade lógica, representava o rompimento do homem com o espírito grego, ao mesmo tempo em que se estabeleceu o alicerce do espírito científico que impermeabilizou o solo filosófico da história. O escopo apresentado por Nietzsche é objetivo. O *descomprometimento* de Platão com a profundidade da cultura helênica, em particular, a arte, teria promovido não somente uma ruptura com a cultura grega, mas influenciado na capacidade criativa de todo desenvolvimento filosófico e cultural do ocidente. Consequentemente, para Nietzsche, tal postura corrobora sua tese da necessidade de *reestruturar* os valores humanos engendrados pela tradição metafísica e, nesse sentido, estabelecer um processo de desdivinização (*Entgöttlichung*) e a

desumanização (*Entmenschlichung*) da natureza que, no que lhe concerne, impossibilitaria a pretensão de uma força transcendente.

Sobre a arte, Platão descreve a existência de “um grande combate” (PLATÃO, 1996, X, [608b]) entre razão e aparência. Nessa batalha fica evidente o desgosto do filósofo grego com a arte em função de seu poder de iludir. Apontamos duas referências a esse posicionamento de Platão: 1) A criação de “objetos aparentes, desprovidos de existência” feitos pelo artista que reproduz a ideia, mas não a realidade; e 2) a capacidade da arte de corromper o homem ao reproduzir situações de desarmonia de forma a produzir “dissensão e luta consigo mesmo” (PLATÃO, 1996, X, [603d]). Para Platão, a arte nada mais é do que *mimeses* e “está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição (*eidolon*)” (PLATÃO, 1996, X, [598b]). Este é o ponto determinante de seu posicionamento em relação à arte.

Do ponto de vista nietzschiano, Platão menosprezou a importância da arte na formação da identidade do homem no que se refere à importância de “‘dar estilo’ a seu caráter” (FW/GC, IV, § 290). A filosofia platônica se direcionou para uma supervalorização da racionalidade, uma supremacia do *logos*, restringindo assim a dualidade dos impulsos (apolíneo e dionisíaco) inerentes à vida humana de forma a consolidar um ideal transcendente. Com isso, anulou-se o principal ideal da antiguidade; a disputa (*agón*) como princípio do *devoir* responsável pela dinâmica da estrutura cultural grega em prol de um ideal que pressupõe valores absolutos, permanentes e constantes. Como consequência, tornou-se inconcebível ao homem moderno a vivência daquele ideal. Ao se valorizar a razão em detrimento dos impulsos se estabeleceu uma nova ordem valorativa que resultou no surgimento de uma verdade metafísica, pois, segundo Nietzsche, “a ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos” (GD/CI, III, § 2).

É através da razão que se dá a criação de um mundo imaginário, perfeito e teleologicamente divergente de um mundo aparente. É um tal mundo imaginário que corresponde à compreensão platônica da essência das coisas, que é mobilizado para refutar tanto a realidade empírica quanto as características inerentes à própria vida. Reforça essa constatação a afirmação de Deleuze (1962, p. 40) de que “não há metafísica que não julgue e não deprecie a existência em nome de um mundo suprassensível”. E nesse sentido, refutá-la ou negligenciá-la [a existência tal como ela se apresenta empiricamente] é desconstruir os alicerces de sustentação da vida tal como o homem conhece e afirmar o niilismo em uma escala ascendente.

A filosofia socrático-platônica sustenta-se em uma ordem hierárquica dos valores fundada em um dualismo metafísico. De um mundo inteligível que rege e ordena em detrimento

do mundo aparente. Um mundo transcendente, invariável. De uma verdade absoluta, mas também, inalcançável, inatingível, “imaginária” (GD/CI, VI, § 6). Todavia, esse ideal de verdade enraizou-se na identidade psicocultural do Ocidente consolidando-se como um valor histórico-normativo que se pautou na fundamentação dos valores metafísicos. O dualismo entre mundos e sua relação axiológica contribuiu para um aumento de força do plano transcendente em oposição ao mundo aparente no qual, segundo Nietzsche, orquestrou um tipo de vida fraca e decadente. Novamente em *Crepúsculo dos ídolos* encontramos uma clara manifestação de Nietzsche contra o ideal metafísico platônico:

O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas um *acréscimo mentiroso*. [...] Não há sentido algum em fabular acerca de um ‘outro’ mundo além deste se não houver um instinto de calúnia, de amesquinamento, de suspeita em relação à vida nos dominando: nesse caso, nos *vingamos* dela com a fantasmagoria de uma ‘outra’ vida, de uma vida ‘melhor’ (GD/CI, III, §2 e §6).

Contrariamente ao platonismo, para Nietzsche, uma vida vivida em sua plenitude é justamente aquela que não possui no ideal de verdade um valor incondicionado ou mesmo pré-determinado, mas que na experiência como *dever* se deixa compreender como uma contínua necessidade “*de superar a si mesmo*” (Za/ZA, II), necessidade que escapa a qualquer apreensão ideológica de seu valor. Sua filosofia, a golpes de martelo, desponta-se como uma crítica ao idealismo histórico. Ao *logos* filosófico que imperou durante dois mil anos e que, na modernidade, culminou com uma crise dos valores que vai de encontro à ideia de transcendência, de absoluto, de valores supremos tão cara ao homem, mas que passa a não mais corresponder a seus anseios. E ainda que prevaleça o impulso do homem à autopreservação, essa ocorrência se deve, segundo Nietzsche, à necessidade de o homem querer “antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!*” (JGB/BM, I, § 13).

Mas como podemos compreender esse processo dentro do pensamento nietzschiano? O cenário diagnosticado por Nietzsche caracteriza a metafísica platônica como um processo de desprezo do homem e do mundo, de adoecimento do humano devido a sua necessidade de ancoragem em valores inatingíveis e seu estado de domesticação. Daí sua superficialidade teleológica. Este é o ponto embrionário da compreensão nietzschiana da crise dos valores. Sua crítica se apresenta como uma superação do platonismo, como um platonismo invertido (*umgedrehter Platonismus*), um reducionismo da ideia platônica de verdade ou, como descrito pelo próprio filósofo, uma *filosofia antimetafísica* que tem “a vida na aparência como meta”

(KSA, VII, 7 [156]). Um oposto ao idealismo platônico que despreza a aparência, realizado pelo filósofo através de denúncias a todo e qualquer princípio que acarrete a desvalorização da vida ao expor doutrinas dogmáticas e filosofias sistemáticas.

Todavia, cabe-nos mencionar a existência de uma considerável discordância¹³ entre os pesquisadores sobre o posicionamento nietzschiano enquanto filósofo antimetafísico. Por isso, iremos abordar a questão enfatizando a noção da vontade enquanto força, caracterizando-a em contraposto à metafísica tradicional. O que sinaliza para uma dificuldade de interpretação na formulação mesma do pensamento nietzschiano, concomitantemente, uma subordinação do

¹³ Dentre os principais estudiosos de Nietzsche que abordam o problema da metafísica temos, por exemplo, Heidegger, que afirma que a tese da vontade de poder é uma posição metafísica, uma análise ontológico-existencial dentro da filosofia de seu predecessor. Para Heidegger (2014, p. 2), “a expressão é a designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente”. Na contramão do posicionamento heideggeriano temos Haar (*apud* ONATE, 1998, p. 16) que compreende a tese como uma superação da metafísica que “estende seu domínio bem além do vivente”. O principal ponto de convergência entre os pesquisadores é que no pensamento nietzschiano o problema da metafísica é desenvolvido de forma singular para sua filosofia. Segundo Janz (2015a, p. 197), Nietzsche instiga seus instintos antimetafísicos ainda na juventude com a retomada dos estudos filosóficos de Kant, Kuno Fischer e Lange. Em carta a Paul Deussen afirma Nietzsche: “Àqueles que [...] mantêm em vista o decurso das análises específicas, sobretudo as fisiológicas desde Kant, não restam dúvidas de que aqueles limites foram identificados de modo tão certo e inequívoco que ninguém – com exceção dos teólogos alguns professores de filosofia e o *vulgus* - ainda se entregam a quaisquer ilusões. O reino da metafísica, ou seja, a província da verdade ‘absoluta’, foi relegada ao âmbito da poesia e da religião. Aquele que agora deseja saber algo se contenta com a relatividade consciente do conhecimento – como, por exemplo, todos os cientistas naturais importantes. A metafísica se localiza, portanto, em algumas pessoas ao âmbito das necessidades da alma e é essencialmente edificação; por outro lado, porém, é arte, ou seja, poesia conceitual; no entanto, devemos constatar que a metafísica, seja como religião, seja como arte, nada tem a ver com o chamado ‘verdadeiro ou ser em si’”. É perceptível, já no início de sua vida produtiva, uma postura firme de Nietzsche frente ao problema da metafísica na elaboração de sua filosofia. Contudo, dois fatos devem ser elucidados para justificar distintos posicionamentos dos pesquisadores sobre a obra nietzschiana como um todo, mas especialmente, sobre o problema da crítica à metafísica. Primeiramente, a preparação das obras de Nietzsche que passou a possuir maior relevância metodológica após a organização de Colli & Montinari. Posteriormente, a constatação da interferência de sua irmã Elizabeth Nietzsche na publicação de *Vontade de poder: transvaloração de todos os valores*. Projeto que ficou inacabado devido ao colapso sofrido pelo filósofo no auge de sua vida produtiva. Fato é que as ações de sua irmã geraram controvérsias na interpretação de sua filosofia. Estudos recentes se contrapõem às interpretações clássicas de Nietzsche como um filósofo antimetafísico. Fica explícito que a questão da vontade se refere a um problema de interpretação. Exemplo dessa atitude é a assertiva de Sampaio (2013, p. 93) segundo a qual o posicionamento nietzschiano aponta para um projeto, ainda que inacabado, de afirmação da vida no interior do qual sua tese acerca da vontade de poder pode ser compreendida não como superação, mas como efetivação da própria metafísica. Sobre o problema afirma o autor: “sua doutrina se quer distinta daquelas que se originam do empobrecimento de vida – em especial, do pessimismo romântico - e também das doutrinas que, embora movidas também pela abundância de vida, visam fixar, eternizar e ser. Todavia, Nietzsche não se põe em conflito com estas doutrinas que visam eternizar o ser por abundância de vida tal como o faz com aquelas que visam eternizar ou destruir por empobrecimento de vida. Há uma consonância vital entre as doutrinas que visam o ser ou o vir-a-ser por abundância de vida. Ora, uma doutrina que visa eternizar o ser, no sentido empregado por Nietzsche a esta expressão, é, necessariamente, uma doutrina metafísica. Logo, há a possibilidade – até ali não realizada, segundo Nietzsche – da criação de uma doutrina metafísica por afirmação e não por negação da vida. Uma doutrina metafísica que fixa e eterniza o ser por abundância de vida seria, assim como a obra de Goethe o é para a arte, segundo a perspectiva nietzschiana, bem vinda e mesmo desejável. Logo, Nietzsche, embora não entenda a sua filosofia como uma metafísica, não é um antimetafísico”. Fica nosso registro que o posicionamento de Sampaio, ao nosso ver, melhor corrobora com a proposta nietzschiana.

conceito de vontade de verdade – presente nas bases da fundamentação metafísica tradicional – a sua tese de *vontade de poder*.

A vontade de poder é um conceito introduzido no pensamento nietzschiano, explicitamente, a partir dos escritos de Zarathustra de forma a enfatizar que sua filosofia tem como seu ponto central a valoração da vida. Afirma o autor “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder [...] E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder sobre o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e se põe em jogo, pelo poder – a vida mesma” (Za/ZA, II, *Da superação de si mesmo*). A referida citação nos mostra que é justamente a relação de forças que constituem, segundo Nietzsche, o princípio de afirmação da vida do qual a vontade de poder se apropria. Assim descreve o filósofo:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocadamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (JGB/BM, II, § 36).

Mas como Nietzsche opera com a vontade de poder de modo que ela permita caracterizar sua filosofia em termos de uma inversão do platonismo? Para melhor estruturarmos a resposta, faz-se necessário ter em mente dois pontos. O primeiro, como abordamos anteriormente, diz respeito à ‘filosofia metafísica’ e ao modo como ela dá origem a uma interpretação sistemática de negação da vida. O segundo nos remete à ideia de uma ‘filosofia histórica’, na qual Nietzsche embasa a genealogia dos valores da tradição.

O primeiro ponto refere-se a uma filosofia metafísica que se estruturou, teleologicamente, na *eternidade* do homem, na essência da coisa em si e na substância, nas virtudes absolutas, no Sumo bem (*Summun bonum*), em valores concebidos como fundamentais e necessários. Historicamente, tal descrição *áurea* da metafísica ambiciona conceber (*begreifen*) algo em sua totalidade; de forma “sempre igual e imutável” passível de ser compreendida cientificamente. Destarte, ocorre em Nietzsche uma interpretação da metafísica “como a ciência que trata dos erros fundamentais dos homens, mas como se fossem verdades fundamentais” (MA/HDH, I, § 18). Na sua perspectiva, o filósofo metafísico, assim como Platão, busca certa *pureza* de espírito. Todavia, devido ao seu viés suprassensível, logra uma *má consciência* na qual esta é “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que é mais inacabado e menos forte” (FW/GC, I, § 11).

Por conseguinte, Nietzsche indaga questões “naturais” da vida. Nesse sentido, a *essência do orgânico (Körper)*, quer dizer, a figura do humano – tanto sua ontologia quanto sua biologia/fisiologia – possui papel proeminente para compreendermos sua contraposição filosófica. Diferentemente do filósofo metafísico, Nietzsche que se apresenta como um filósofo artista propõe um ataque à metafísica tradicional de forma a ressaltar que “na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*” (JGB/BM, I, § 21) sejam elas constituídas fisiológica ou psicologicamente, individual ou coletivamente. Sua filosofia centra-se na valorização da vida e de tudo que ela acarreta. Segundo sua interpretação, “a questão não [é] absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (FW/GC, *Prólogo*, § 2).

O segundo ponto que devemos ter em mente diz respeito ao sentido histórico que, como exposto na *II Considerações extemporâneas*, envolve a tomada de consciência pelo homem das “utilidades e os convenientes da história para a vida”. Em outras palavras, a tomada de consciência do “sentido histórico” dos valores basilares de sua existência. Mas o que leva Nietzsche valorizar o sentido histórico na fundamentação de sua filosofia? Nietzsche objetiva a construção de uma filosofia que categoriza o fenômeno na história (*i. e.* como o niilismo, por exemplo); nesse sentido, torna-se adverso aos valores da tradição metafísica.

Como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? [...] semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – [...] Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos, tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos filósofos é *a crença nas oposições de valores*. (JGB/BM, I, § 2).

Nietzsche pretende demonstrar com sua filosofia que não se trata apenas do registro histórico dos valores, pura e simplesmente, como à primeira vista poderia parecer. O pensador afirma em *Humano demasiado humano* que “todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que analisando-o, alcançam seu objeto. [...] A falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MA/HDH, I, § 2). O recuo a uma abordagem histórica visa orientar sua crítica de uma compreensão exclusivamente *moral* dos valores, mediante o entendimento dos processos que tornaram possível essa hegemonia da compreensão moral, com o intuito de tornar plausível uma proposta de *transvaloração*, de ultrapassamento (*Überwindung*) dessa mesma hegemonia em direção a uma compreensão naturalizada dos mesmos em termos de relação de poder. Tanto que, segundo o entendimento

nietzschiano, a moral é compreendida “como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (JGB/BM, I, § 19). Senão vejamos: se o objetivo é a verdade, e a vontade de verdade se estruturou sobre uma moral que se legitimou ao longo do processo histórico-cultural, em especial com o ideal cristão; o questionamento de Nietzsche sobre o seu valor e importância apresenta-se, não somente contrário aos valores da tradição, mas principalmente, como uma nova forma de interpretação da vida possibilitando uma abertura ética. Nessa perspectiva, a origem de nossas crenças e dos processos normativos que estruturaram a cultura e a legitimação da moral presente no mundo nos aparece instituída pela imposição de um processo histórico-cultural no qual toda vontade, independentemente de sua “morfologia” é vontade de poder. Os valores morais são reconduzidos a disputas de poder e destituídos de sua aparente neutralidade em relação aos processos vitais.

Com efeito, Nietzsche inverte o problema filosófico do que é a “coisa em si” para como é a coisa, quer dizer, o “fenômeno” (*Erscheinung*)¹⁴ (MA/HDH, I, § 10) e suas relações de força. Trata-se de como é interpretada a *vontade* em si enquanto processo de afirmação da vida. Sua filosofia se contrapõe à “invenção platônica do puro espírito” (JGB/BM, *Prólogo*) compreendida como enfraquecimento da vida uma vez que “o interpretar mesmo, como uma forma de vontade de poder, tem existência (porém não enquanto um ‘ser’ mas como um processo, um vir-a-ser) como um afeto” (KSA, XII, 2 [151]). Assim sendo, a inversão do platonismo não objetiva uma retomada da cultura grega, mas o ultrapassamento de suas consequências na modernidade. O problema em questão não diz respeito a uma disputa acerca da essência das coisas, mas à dominação de si frente aos valores da tradição, a demonstração de um ponto de vista da coisa em si que, por sua vez, é desejável e revela um sentido e não a sua inalcançável totalidade. É ao constatar a impossibilidade do *absoluto* metafísico que para o homem inicia-se a perda de sentido que, segundo Reginster (2006), contribui para o ‘desespero’ e ‘desorientação’ do humano, concomitantemente, para o acirramento da crise dos valores na modernidade.

A crise dos valores, em Nietzsche, surge com a perda de sentido dos preceitos conhecidos, dos valores concebidos como superiores, de pertencimento ao absoluto que ocorrera historicamente com o homem e sua busca por afirmação e que, segundo a perspectiva nietzschiana, desde a antiguidade, em razão do preterimento dos impulsos humanos em prol de uma pós vida e de um princípio científico-racional, de uma verdade “a qualquer preço” (KSA,

¹⁴ Aparência.

XII, 5 [71]), condicionou o homem à perspectiva da conservação e cultivou nele a atitude da subserviência.

Todavia, essa condição passou a não corresponder mais às expectativas do humano. Um desnivelamento do homem perante o mundo no qual a vontade, por si mesma, o direciona, inexoravelmente, a novas formas de valoração, ocorre na modernidade, onde se desdobra o novo campo de atuação dessa força que se configura como aporte da busca pela verdade, determinada por metódicos e rigorosos caminhos do conhecimento, ou seja, pela ciência, que embora busque se desvincular dos valores da tradição, desenvolve-se sob os mesmos preceitos, como veremos a seguir.

1.2 Modernidade: um redirecionamento da vontade

Apesar da vontade de verdade se encontrar presente na vanguarda de uma filosofia histórica, é com o advento das ciências modernas que presenciamos uma “vontade de tornar pensável tudo o que existe” (Za/ZA, II, *Da superação de si mesmo*) promovendo, assim, uma tentativa de ruptura com os valores e conceitos compreendidos historicamente como certos e verdadeiros de forma a promover um sentido realista da vida e apartar qualquer interpretação de cunho metafísico. Pelo menos, este foi o projeto inicial da modernidade. Isso significa dizer que se originou um abalo às referências valorativas (*i. e.* hábitos, crenças e conhecimento) que sustentam a vida, como também, uma incompatibilidade referente ao entendimento tradicional do *cosmos*. Entretanto, para Nietzsche, “o pensar não é para nós um meio para conhecer, mas para designar o acontecer, para ordená-lo e torná-lo manipulável para nosso uso” (KSA, XI, 40 [20]). Neste contexto, poderíamos afirmar que não é através dos múltiplos caminhos que a história apresenta que visam revelar ou conceber a verdade que o homem se aproxima “da real essência do mundo e de seu conhecimento” (MA/HDH, I, § 29), mas por caminhos que demonstrem algum grau de veracidade.

Para compreendermos o papel da ciência no pensamento nietzschiano, iremos desenvolver o problema enfatizando duas posições do filósofo: o primeiro é o reconhecimento da ciência enquanto força intelectual e sua importância como executora de uma rigorosa metodologia que busca alcançar o conhecimento. A segunda, porém, que como consequência de se *alcançar* a verdade, a ciência acaba por se apropriar dos fundamentos metafísicos. Para compreendermos essa interpretação necessitamos, inicialmente, retornar ao ponto de cisão em que ela se tornou preponderante à vida humana.

Lembre-mo-nos que o pensamento científico surge no período clássico como uma busca pelo conhecimento através de uma investigação empírica do mundo natural. Todavia, nosso interesse no presente momento da pesquisa se pauta no ressurgimento da *dúvida*¹⁵ sobre o conhecimento produzido pela tradição social-histórico-cultural do Ocidente e como Nietzsche a interpreta, ou seja, o período da revolução científica que teve lugar no início da modernidade. Enquanto os costumes e valores suprasensíveis ordenavam e moldavam uma moral para o homem na história – valores que foram legitimados por suas crenças e práticas – o pensamento científico da modernidade proporcionou uma ruptura com os fundamentos de tais princípios valorativos ao mesmo tempo em que passou a determinar a importância do que é compreendido como verdadeiro. Criou-se, a partir disso, uma condição interminável de preceitos valorativos ao homem, mas por outro lado, também lhe proporcionou o reconhecimento de sua real condição ontológica de forma a promover o sentimento de não pertencimento ao mundo tal como o conhecera, condicionando-o a um estado de individualidade. O homem deixa de pertencer ao mundo e passa a ser *sujeito* no mundo.

O referido momento histórico promoveu um crescente movimento responsável por uma nova consciência histórico-cultural proporcionando, assim, avanços em diversos campos do saber caracterizados pelo desenvolvimento tanto nas ciências naturais quanto nas ciências humanas. De forma a constituir uma nova consciência sobre os valores do homem e do *cosmos*. Mas como se deu tal desenvolvimento? Afirma-nos Mattioli (2020, p. 247), “o espírito científico é impulsionado essencialmente pela vontade de avançar cada vez mais de forma metódica e rigorosa, em direção ao horizonte da verdade”.

A natureza passou a ser pensada através do desenvolvimento de múltiplas áreas do conhecimento como a física, a biologia e a astronomia que passaram a possuir maior representatividade no campo científico devido a concepção antropocêntrica e a teoria da evolução. Posteriormente, articularam-se, ao longo do período, correntes histórico-filosóficas¹⁶

¹⁵ Importante ressaltarmos que a dúvida, ou melhor, o ceticismo apesar de ser uma corrente filosófica que surgira na antiguidade, na modernidade ocupou lugar central no desenvolvimento do pensamento filosófico influenciando diretamente no avanço das ciências. Principalmente, devido à filosofia de Descartes. A dúvida filosófica estipulou os rumos da modernidade ao se apresentar como única companheira do conhecimento verdadeiro. Para um aprofundamento sobre o tema, conferir Marcondes (2019). No que tange o posicionamento nietzschiano é a partir dos escritos sobre *O conflito entre a ciência e a sabedoria* (JANZ, 2015a, p. 492). que encontramos o início do pensamento cético do filósofo alemão frente o avanço das ciências.

¹⁶ Marcondes (2016) apresenta uma pesquisa sobre o tema abordando diversos aspectos que contribuíram para o avanço das ciências e os principais pensadores do período. Para isso, o autor aborda temas históricos, filosóficos e sobre os avanços das ciências naturais. Para nosso objetivo, destacamos, por exemplo: 1) o *iluminismo*, que possui, de certa maneira, uma ambiguidade no pensamento nietzschiano. Por um lado, o repúdio ao iluminismo francês e sua revolução, por outro lado, certa admiração ao iluminismo tardio germânico com sua relação à tentativa de ‘valoração da arte’ como edificação cultural e espiritual do homem moderno compreendido como um “homem inseguro, de vontade fraca”; 2) o *idealismo alemão*, interpretado como uma forma de desvalorização da

que possuíam em comum um embate com os fundamentos da filosofia escolástico-aristotélica e com sua pretensão de um conhecimento de alcance metafísico. Contudo, é com René Descartes (1596 – 1650) que identificamos uma crítica inicial de tal processo. Sendo assim, destacaremos o racionalismo desenvolvido por Descartes como principal expoente da revolução científica em razão dos fundamentos de seu pensamento se despontar tanto na filosofia subsequente quanto no desenvolvimento das ciências. Além disso, interessa-se compreender a tese nietzschiana de que Descartes promove uma “*crença nas oposições de valores*”, tendo, porém, abandonado seu propósito “*omnibus dubitandum*” (de tudo duvidar) (JGB/BM, I, § 2) prematuramente.

Seu pensamento apresenta, inicialmente, um processo de ordenamento do conhecimento a partir de deduções lógicas-matemáticas com o intuito de obter um “exato conhecimento das coisas” (DESCARTES, 2004, p. 31) divergindo dos fundamentos do conhecimento como até então foram constituídos e compreendendo o sujeito como uma “certeza imediata” (JGB/BM, I, § 16). No entanto, é seu *ceticismo metodológico*¹⁷ como forma de “conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências” (DESCARTES, 2001, p. 3) que predominou no desenvolvimento científico da modernidade. Tal estratégia de Descartes, segundo Lopes (2008, p. 460), consiste em que

o ceticismo metódico pretende antes de tudo substituir, através de um longo exercício e aprendizado, métodos epistemicamente inadequados por métodos epistemicamente confiáveis de fixação de crenças acerca das regularidades fenomênicas, enquanto o uso cartesiano da dúvida hiperbólica visa a substituição, através de um experimento de pensamento, de crenças falsas ou meramente verossímeis concernentes aos princípios por crenças indubitáveis. (LOPES, 2008, p. 460).

realidade em razão do seu caráter sedutor e prático que acarreta, como consequência, na anulação dos sentidos. Em outras palavras, para Nietzsche, “*In summa* [Em suma]: todo o idealismo filosófico foi, [...], algo como uma doença, quando não foi, como no caso de Platão, a cautela de uma saúde muito rica e perigosa, o temor ante sentidos *muito poderosos*” (FW/GC, V, § 372). Conceitualmente, pode-se dizer que tanto o idealismo transcendental de Kant (1724 – 1084) quanto o idealismo absoluto de Hegel (1770 – 1831) sobressaem como contrapostos ao pensamento nietzschiano frente ao problema da ciência na modernidade. Ainda que as referidas linhas de pensamento almejassem um conhecimento objetivo/efetivo somente possível pela ciência e suas implicações, a nosso ver, dois são os principais impasses dessas correntes filosóficas frente à crítica de Nietzsche. O primeiro é que ambas se encontram alinhadas a construção do conhecimento a partir de princípios metafísicos tradicionais, seja pelo entendimento que todo conhecimento “apenas se refere a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis” (KANT, 2001, B XX); seja pela finalidade do conhecimento absoluto “se [tornar] perfeitamente claro quanto à sua natureza.” (HEGEL, 2003, p. 34) – espiritual e histórica – encontrando-se livre de qualquer pressuposição e conservando-se como ideal da razão. A segunda é que isso vai de encontro com o projeto genealógico nietzschiano; e 3) o *darwinismo* que se desponta no pensamento nietzschiano como uma transformação secular. Em seu pensamento a evolução das espécies não somente é compreendida como distinção biológica e transformações contingentes, mas também, abrange o entender histórico e sua construção civilizatória desenvolvida pelo emprego de suas forças e seus impulsos vitais responsáveis por uma cultura superior (nobre, aristocrata, senhor) ou inferior (escravo, doente, rebanho). Nesse sentido, é a vontade humana que determinará qual a posição do homem sobre sua existência no mundo.

¹⁷ Sobre a importância do ceticismo no pensamento nietzschiano, conferir a pesquisa de Lopes (2008): *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*.

De modo efetivo, o francês desmantelou os fundamentos que imperaram da antiguidade ao medievo, no qual o ordenamento do *cosmos* realizado por uma sabedoria tradicional era concebido como o centro da vida humana. Além disso, promoveu uma revolução filosófica cultural ao tentar romper com a metafísica tradicional. Sua filosofia reformulou a forma de entender a existência humana e o mundo no qual o homem passa a ser o único responsável pela busca da verdade que somente é possível de conceber através de um método investigativo pautado na lógica e uma validação axiomática, ainda que “a *lógica* se [baseie] em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo”. (MA/HDH, I, § 11). Essa citação nos remete a uma significativa divergência entre Nietzsche e Descartes que se faz necessária para aprofundarmos em seu pensamento. Seria, num primeiro momento, a confrontação entre a concepção de pensamento lógico defendido pelo francês e a importância da veracidade descrita pelo alemão. Contudo, existe uma desconsideração na formulação filosófica defendida por Descartes a qual Nietzsche se contrapõe enfaticamente, a necessidade do ilógico. Para Nietzsche, o homem tem necessidade do ilógico. Por este, é capaz de criar e experimentar a vida em um grau natural. Ainda que, para isso, anule ou desconsidere preceitos epistêmicos de sua existência no mundo. Em *A gaia ciência* descreve Nietzsche: “se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condição da existência cognoscente e sensível – seria intolerável para nós” (FW/GC, II, § 107). Por um lado, existe a ideia de um pensamento lógico que se apresenta como verdadeiro ainda que pressuponha uma ideia fora no mundo real, e por outro, uma compreensão do não verdadeiro como condição da existência humana. Como podemos observar, existe um dualismo intrínseco que se manifesta na crença no valor da verdade.

A despeito da crença no valor da verdade ser uma máxima das ciências e dela depender para o desenvolvimento do progresso científico, concomitantemente, afastando-se da sabedoria tradicional, não deixa de ser uma crença metafísica que fora exposta também por Descartes. Sua veracidade se apoia na estratégia encontrada pelo francês de reconhecer “autoridade apenas à razão” (JGB/BM, V, § 191), compreendendo-a como a pedra angular, não somente da revolução científica, mas também, de uma nova fase da filosofia histórica fundamentada na autodeterminação do sujeito. Partindo desse princípio, a revolução científica promovida e estruturada a partir da filosofia de Descartes sintetizou uma mudança de paradigmas do modo em que o homem compreende sua existência com a mesma intensidade em que ele passa a se

orientar no mundo. Consequentemente, acarretando numa tentativa de reformulação dos valores ao passo em que a ciência começa a ser desenvolvida como única e verdadeira forma de compreensão da concepção humana.

Ao determinar a razão como único critério para conhecer a verdade, Descartes não somente excede “ao terreno de indagações das formas estruturais de uma linguagem¹⁸ perfeita (aqui, a linguagem matemática)” (ABBAGNANO, 2007, p. 627), mas também, promove uma anulação do homem e dos valores da tradição ocasionando, assim, numa ruptura histórico-filosófica responsável por uma nova consciência estabelecida pela dúvida como condição necessária à busca da verdade. Todavia, com o caráter norteador dessa nova consciência pautada na dúvida, perde-se o entendimento de objetividade dos princípios valorativos, consequentemente, passando a conceber a verdade como um critério subjetivo, quer dizer, de *representação* da ‘*coisa em si*’¹⁹ “daquilo que chamam mundo do fenômeno [...] isto é, da representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada” (MA/HDH, I, § 16). Chama nossa atenção a interpretação heideggeriana: “[tornando-a] em si a-presentação e fixação da essência da verdade” (HEIDEGGER, 2014, p. 575). Neste contexto, afirma Nietzsche no fragmento póstumo de agosto – setembro de 1885: “nós, modernos, somos todos inimigos de Descartes e nos defendemos contra sua leviandade dogmática na dúvida” (KSA, XI, 40 [25]).

Sem dúvida, Nietzsche assume uma postura ativa frente à filosofia moderna. Assim como ocorrera com o platonismo, o cartesianismo foi alvo de um *sentenciamento* por parte do filósofo alemão. Nessa ótica, a lógica da metafísica cartesiana configura-se como uma réplica da metafísica platônica. Apesar da importância de sua filosofia, não existiu por parte de Descartes, segundo o entendimento de Nietzsche, o rigor necessário na exposição de sua dúvida. Ao desconsiderar os impulsos em prol da razão, Descartes assume uma postura frente ao ideal de verdade que Nietzsche interpreta como válido, contudo, “superficial”²⁰ (JGB/BM, V, § 191).

¹⁸ Técnica e historicamente, não há dúvidas de a importância da linguagem matemática no desenvolvimento das ciências em razão da ciência pautar-se da linguagem como importante fator para o estabelecimento de suas crenças. Por isso, faz-se necessário ressaltar o apontamento de Melo (2017, p. 28) sobre a questão. “O fato de a linguagem matemática garantir maior exatidão e invariabilidade das relações estabelecidas entre seus símbolos contrapuseram as sentenças das teorias científicas aos conceitos flutuantes e inexatos com que a filosofia tradicional, entendida como metafísica, tentava expressar suas doutrinas”. Percebemos a partir da assertiva de Melo que é em razão da linguagem matemática que nas ciências se fortalece a “*crença na verdade encontrada*” (MA/HDH, I, § 11).

¹⁹ Para Rubens Rodrigues Torres Filho (*apud* Nietzsche: *Obras incompletas*, p. 72-73) “É a tradicional distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si que Nietzsche critica também, implicitamente, ao nível da linguagem. Daí a recordação de que a palavra ‘*Erscheinung*’ (fenômeno) é a forma nominal de *erscheinen* (aparecer) e seu significado o de ‘aparecimento’ ou ‘aparição’. Seu parentesco com *scheinen* (parecer) é que permite, mais adiante, associá-la à clássica oposição entre *Sein* e *Schein* - aproximadamente: essência e aparência”.

²⁰ Relevante entendimento sobre a interpretação de *superficialidade* de Descartes em Nietzsche refere-se ao valor da linguagem. Ao utilizar a linguagem matemática como requisito para encontrar a verdade, Descartes se encontra

A dúvida cartesiana é considerada insuficientemente radical (superficial) por valorizar exclusivamente o campo do intelecto, desconsiderando qualquer esforço de reconstrução genealógica da vontade de verdade.

Nietzsche interpreta a superficialidade de Descartes como uma estratégia frente ao problema dos impulsos de forma a resguardar os fundamentos de sua filosofia “pois todo impulso ambiciona dominar: *portanto* procura filosofar” (JGB/BM, I, § 6), conseqüentemente, caracterizando o seu ideal de verdade baseado unicamente na razão. Apesar disso, ainda que *limitando* o caminho percorrido, busca-se um princípio de preservação da vida humana. Essa postura, para Nietzsche, não é suficiente para garantir a veracidade da verdade, pois desconsidera características intrínsecas ao ser humano como condições fisiológicas, sociais, psicológicas e históricas. Ademais, isso se deve ao fato de que “o método genealógico, além de uma estratégia cognitiva, implica uma estratégia argumentativa fundada justamente nesta percepção de que é possível falsificar sistemas de crenças mesmo quando não dispomos de um critério de verdade” (LOPES, 2008, p. 303). Trata-se de uma percepção filosófica dentro do pensamento nietzschiano visando responder aos anseios do homem moderno através de uma análise histórica e sua constituição valorativa em contraposição aos objetivos oferecidos exclusivamente pela razão.

Apesar de constituir um novo olhar sobre o desenvolvimento tanto da filosofia quanto das ciências e conseguir desvencilhar-se, aparentemente, dos problemas da tradição, Descartes, contudo, não se distanciou do problema da metafísica. Pelo contrário, apesar de formular seu pensamento com a pretensão de encontrar a verdade através do método investigativo compreendendo o *cogito* como a primeira e distinta verdade e conservando, através da radicalização da dúvida, o impulso para o desenvolvimento da ciência acabou consolidando, ainda que inicialmente contrário aos valores da tradição, os mesmos princípios geradores da crença na verdade enquanto um valor incondicional. Quer dizer, o princípio metafísico, a ideia de Deus enquanto garantidor da veracidade do pensamento, uma vez que, para o filósofo francês, “a existência de Deus que determina [o] pensamento [do sujeito]” (DESCARTES, 2004, p. 67).

preso a um método em que seu discurso desconsidera, segundo Nietzsche, a vida e a experiência humana. Nesse sentido, a linguagem passa a ser questionada por Nietzsche. Cabe-nos ressaltar que a compreensão de linguagem para o filósofo possui variações. Para Nietzsche, “a linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia” (GD/CI, III, § 5). Nietzsche não elaborou uma teoria sobre o problema. Inicialmente, compreendia a existência de uma linguagem universal manifesta através da música (GT/NT, § 16), mas ao longo de sua obra, o pensador passou a questionar se a linguagem “é a expressão mais adequada de todas as realidades” (WL/VM, § 1) para se compreender o problema da verdade que se encontra no núcleo das questões filosóficas da modernidade.

Se Deus determina o fundamento do *cogito*, e por este, a exatidão do método investigativo, podemos empregar o mesmo parâmetro quanto à fundamentação da ciência. Afirma Descartes, “pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”. (DESCARTES, 2016, p. 67).

É interessante registrarmos que Nietzsche interpreta essa postura como confirmação da insuficiência de um pensamento *dogmático* sem vida ou capacidade de criação/destruição que se dispõe a estabelecer-se separadamente do mundo, seja ele “espiritual ou psíquico” (FW/GC, IV, § 276), fisiológico ou social. Não seria uma inverdade afirmarmos que esse posicionamento, como descrito anteriormente, aparentemente de contraposição à sabedoria tradicional, foi uma marca da filosofia moderna que contribuiu para a crise dos valores e, respectivamente, para o avanço do niilismo. Todavia, embora se inicie com a filosofia moderna um processo que poderíamos descrever, dentro do pensamento nietzschiano, como uma tentativa de *transvaloração dos valores* foi “de maneira nenhuma antirreligiosa. Pois antigamente se acreditava na ‘alma’, assim como se acreditava na gramática [...]: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa” (JGB/BM, III, § 54). Com base nisso, Nietzsche opõe-se a filosofia de Descartes que, inevitavelmente, mantém no *cogito* a ideia de existência, de vontade de verdade, de certeza e de conhecimentos incondicionais manifesto na linguagem e não no sujeito; e ao se deparar com uma miscelânea de temas oriundos do valor da metafísica, reflete o problema basilar da filosofia histórica de forma a replicá-lo nas bases do progresso científico-filosófico.

No entender de Nietzsche,

em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou esta dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da coisa em si. [...] Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade e mesmo na solidão [...] A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? (MA/HDH, I, § 1).

O desenvolvimento da filosofia moderna, ou melhor, as bases que originaram sua conceitualização não deixaram de emaranhar-se com os fundamentos da filosofia tradicional, em particular, com a metafísica. Na busca por uma verdade absoluta, tomou como fundamento o valor dos ideais da tradição. Entretanto, em seu percurso e devido à sua promoção da dúvida, principalmente no que tange ao sentido da existência humana, ocasionou a aceleração do enfraquecimento dos valores morais-metafísicos-religiosos da cultura ocidental. O homem científico passou não somente a promover uma cultura que Nietzsche compreende como decadente, mas fortaleceu o arcabouço para uma crise que encontrou no século XIX o ápice de seu progresso.

1.2.1 Progresso científico e a continuidade da vontade metafísica

Apesar das ciências começarem a despontar no contexto psicológico-histórico a partir do século XV, sua expansão no século XIX se destaca abruptamente e Nietzsche o considera como o período em que a “ciência [se desponta] como a humanização [*Vermenschlichung*] mais fiel possível das coisas” (FW/GC, III, § 112).

A sistematização das ciências e seu apelo à razão proporcionaram um desdobramento no campo do conhecimento. O diálogo entre ciências (naturais e humanas) e filosofia, em especial, a filosofia alemã acarretou, no entender de Nietzsche, em uma significativa transformação da cultura²¹ que contribuiu para uma anulação dos ‘estimulantes’ necessários a vida. Segundo Dias (2005, p. 79), “na cultura moderna, na qual domina a palavra, o que prevalece são os ideais do homem teórico que, armado de conhecimentos poderosos, põe a vida a serviço da ciência. [...] Privilegiando o conhecimento”. O resultado desse engessamento da cultura que se apresentava como reflexo da identidade de seus contemporâneos, conforme

²¹ Conforme apresentado em nota na pesquisa *Übermensch nietzschiano e o cristianismo: estudos sobre a filosofia da religião em Nietzsche* (OLIVEIRA, 2012, p. 32), Nietzsche distingue cultura de duas maneiras. A primeira trata-se de uma *cultura inferior* que se encontra alicerçada sobre os valores históricos-sociais-filosóficos que constituíram a identidade do Ocidente. A segunda se refere a uma *cultura superior* que é compreendida como sendo uma cultura desvinculada dos costumes e da moralidade, e não como superior a outro tipo de cultura. Para Nietzsche, é uma cultura classificada como sendo seus detentores os espíritos livres, devido a formação de espírito elevada. Na definição nietzschiana, cultura não se remete aos hábitos e crenças da humanidade, mas sim alude ao significado de educação, de formação, de modo de vida. Daí sua separação entre cultura superior e cultura inferior. Essa afirmação fica evidenciada na obra *Crepúsculo dos ídolos*, onde Nietzsche adverte sobre os perigos que a sociedade alemã está sujeitada com a deficiência da formação dos seus contemporâneos. Segundo Dias (2003), Nietzsche, em sua conferência *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, relata sobre a inseparável relação que existe entre cultura e educação, entretanto faz-se necessário que os indivíduos aprendessem determinadas regras, adquirindo certos hábitos, começando a educarem a si mesmos e contra si mesmos, ou melhor, contra a educação que lhes foi inculcada, devido à educação recebida nas escolas alemãs a partir de uma concepção historicista que dava origem a uma pseudocultura.

interpreta Nietzsche, proporcionou um falseamento do processo investigativo sobre os valores morais-metafísicos-religiosos e dos fenômenos por eles aventados. Concomitantemente ao desenvolvimento da filosofia moderna, as ciências empenharam-se em desenvolver um conhecimento distinto do conhecimento metafísico que começara a colapsar devido, sobretudo, à sua *inaplicabilidade* frente às aspirações humanas. O que reforça o posicionamento nietzschiano da “falta de sentido histórico” das percepções filosóficas da modernidade.

Nesse ínterim, temos, por um lado, os filósofos que se apropriaram da filosofia kantiana, em particular, com o programa de Friedrich Albert Lange e Schopenhauer e reinterpretaram a metafísica em um sentido eminentemente prático, com sua tese “da inevitabilidade antropológica da metafísica” (LOPES, 2008, p. 23). Tal resgate filosófico baseia-se no projeto kantiano de salvaguardar a metafísica através de uma combinação de investigação conceitual sobre as formas a priori do entendimento e da sensibilidade por um lado, e da prioridade conferida por ele ao interesse prático da razão, que lhe permitiu pensar uma metafísica dos costumes ao lado da metafísica da natureza reduzida à mera legalidade do pensamento. Como fórmula de sustentação de sua filosofia, o procedimento empregado por Kant descreve que o conhecimento pertence a um processo escalonado juntamente com a experiência e com o entendimento. Segundo Kant, (2001, B 355) “todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, [de modo que] nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade | do pensamento”. Do mesmo modo, sua crítica aos limites da razão objetiva anteparar um possível *enfraquecimento* da metafísica ao interpretar que todo o conhecimento humano apenas se refere “a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis” (KANT, 2001, B XX). Como podemos observar, as referidas citações demonstram que o método kantiano além de descrever uma defesa da tradição metafísica em nova chave, avança simultaneamente na crítica a toda metafísica, com sua incorporação da herança humeana.

Por outro lado, juntam-se ao referido período as correntes hegelianas (neohegelianos e os jovens hegelianos) que vislumbravam uma valorização do individual em contraposição a *filosofia do absoluto* de Hegel e do problema que dela advinha, quer dizer, a manutenção da metafísica interpretada como impeditivo para se compreender o homem e sua real condição ontológica. Destacam-se, no referido período, pensadores como Feuerbach (1804 – 1872) e sua crítica às ideias cristãs evidenciadas, principalmente, nas obras *A essência do cristianismo* e *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (*Thoughts on Death and Immortality*); Bruno Bauer (1809 – 1882) e seus apontamentos sobre a ideia de uma autoconsciência, tendo em vista que é

direcionada à compreensão crítica da “particularidade do sujeito”, isto é, uma filosofia que defende a ideia de um sujeito crítico que faz frente tanto ao cristianismo, quanto ao absolutismo e ao liberalismo; Marx (1818 – 1883) e Engels (1820 – 1895) que se destacaram tanto por sua crítica a Bauer na obra *A sagrada família* quanto pela teoria sobre o materialismo histórico e dialético; e Max Stirner (1806 – 1856) e a relação da imanência do homem descrita na figura do egoísta na obra *O único e sua propriedade*. Em comum, estes pensadores possuem o mesmo princípio em suas reflexões: as manifestações do homem em todas as suas relações, sejam elas sensíveis ou materiais de forma que a antropologia substitui a metafísica no centro da reflexão filosófica.

Sobre estes posicionamentos filosóficos que arquitetaram o século XIX, julgamos importante o posicionamento de Haym:

Esta já não é uma época de sistemas, já não é uma época para a poesia ou a filosofia. Ao contrário, trata-se de um tempo em que, graças às grandes invenções técnicas do século, a matéria parece ter se tornado viva. Os mais profundos fundamentos de nossa vida física e de nossa vida espiritual foram demolidos e recriados pelo atual triunfo da técnica. A existência dos indivíduos, juntamente com a dos povos, foi levada a novas bases e relações. (HAYM *apud* LÖWITZ, 2012, p. 88).

Os exemplos mencionados demonstram como o referido período encontrava-se em ebulição frente às tensões ocasionadas pelo debate entre os conhecimentos científico e metafísico. É neste cenário que Nietzsche especula que na busca por uma verdade absoluta e a qualquer custo, as ciências dão continuidade aos mesmos valores da filosofia metafísica. Assim, faz-se necessário retomarmos as premissas da seção anterior: a importância que Nietzsche atribui ao rigor metodológico das ciências e sua apropriação dos fundamentos metafísicos. Temos que ter em mente que Nietzsche não se apresenta como um adversário da ciência. O que ele tem em vista com o rigor metodológico é a capacidade de o homem *criar* a si mesmo frente aos múltiplos obstáculos contrapostos a sua existência, como uma forma de autocontrole e disciplina que se mostra imprescindível para a realização posterior das tarefas mais elevadas da filosofia. Pelo cultivo do método, o filósofo se prepara para a tarefa da legislação, que se imporá a ele futuramente. Suprime-se a consciência ingênua e piedosa que marca o apego à tradição em favor do desenvolvimento de uma paixão nova, inusitada, a ‘paixão pelo conhecimento’ que “[...] no fundo baseia-se no fato de que esse incondicional ímpeto e pendor manifestou-se raramente [na boa fé na ciência], e de que justamente a ciência não é considerada uma paixão, mas um estado e um *ethos*” (FW/GC, III, § 123).

Fato é que, historicamente, e isso vem desde Platão, a ciência esteve umbilicalmente atrelada à noção de moral. Ocorre que Nietzsche se contrapõe à crença piedosa sustentada pela

tradição – acentuam-se as influências socráticas e cristãs – segundo a qual existe um “princípio bom”, que faz com que todos os novos valores convirjam para o mesmo ponto (M/AA, V, § 496), a famosa equação entre a *Verdade* e o *Bem*, que autorizou a desvalorização da aparência. Para estabelecer e compreender a existência humana tendo a vida como fim em si mesmo (*Selbstzweck*), em Nietzsche, não há necessidade de estabelecer nenhuma exigência de que haja uma convergência entre a verdade e o bem da humanidade, como nos aponta Lobosque (2010, p. 128), de forma a “corresponder à inteireza do homem na natureza” ou à afirmação da vida.

Pertencendo o homem a uma cultura na qual o conceito de valores absolutos encontra-se enraizado; a ciência ocupa-se preponderantemente da tarefa de substituir tais interpretações por *certezas* e respostas *indubitáveis*, resguardando o entendimento de uma verdade apreendida como moralizadora, uma herança da tradição que acaba por não ser refutada. Ainda que se pese uma nova consciência com o avanço da ciência, a “exigência de certeza” (FW/GC, I, § 2) não corresponde ao rigor necessário para o desenvolvimento do conhecimento humano ou uma nova visão de contemplação da vida que se oponha ao estado de conservação que foi lapidado historicamente. Mas se para Nietzsche, ciência é a “transformação da natureza para fins de dominação da natureza” (KSA, XI, 26 [170]) proveniente de seu desenvolvimento sociocultural, quer dizer, oriundo de um processo que consolida sua “‘civilização’, ‘humanização’ ou ‘progresso’” (JGB/BM, VIII, § 242), qual a dinâmica do método científico? Conforme Mattioli (2020, p. 253), primeiramente, sua eficiência se dá pelos parâmetros da “intelecção” (*Einsicht*), mas também, pela vontade de “conhecer” (*wahrnehmen*), e essa ação enquanto condição necessária do espírito científico age como força geradora do ‘conhecimento científico’²² de forma a se sobrepor a teorias ultrapassadas e erros herdados. Apurando, por assim dizer, novas compreensões do *cosmos*. Significa que sem a ingerência do método, a ciência não produz e se estagna. Apesar de Nietzsche compreender o método como um recurso para o homem produzir conhecimento, contudo, tal produção não se restringe a um processo inflexível ou opaco de forma a limitar seus valores ou sua força enquanto impulso *artístico*. Pelo contrário, almeja-se a consolidação de uma objetividade na sua postura que reflita seu engrandecimento. Nietzsche reconhece na disciplina metódica uma virtude que potencializa a

²² Segundo Giacoia Junior (2013, p. 124) “Conhecimento científico, ou verdadeiro, situa-se no extremo oposto da simples crença, ou da mera convicção subjetiva, não importa quão forte e vívida esta possa ser. A verdade científica independe da motivação e de condicionamentos particulares, ela se evidencia e impõe por demonstração racional ou atestação empírica. A rigorosa e metódica disciplina na investigação e descoberta – grau zero para o desenvolvimento do espírito científico – tem início, portanto, pela eliminação da crença”.

valorização da vida e não um sistema que tenda ao domínio de uma verdade absoluta. Como explica o pensador:

O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; *aprende-se a alcançar um fim de um modo pertinente*. Nesse sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência. (MA/HDH, V, § 256).

Há em Nietzsche, uma percepção moral acerca do método científico “que não pode ser poupada à humanidade” (MA/HDH, II, § 37). Por um lado, o caráter técnico de domínio do conhecimento humano que é estabelecido pelos ditames da ciência, por outro, a sua compreensão enquanto instrumento e não como fim. Daí a percepção do rigor metodológico enquanto pressuposto necessário para a eficiência tanto do impulso artístico do ser humano quanto para o avanço da ciência. Por meio do impulso artístico busca-se criar uma identidade; uma lapidação do caráter humano capaz de irromper com uma “cultura teórica” (Ob. Inc, *O nascimento da tragédia*, § 18) enfraquecida e em declínio (*Untergang*); já “a ciência requer o domínio absoluto de seus métodos, e, não sendo este requisito satisfeito, surge o outro perigo, o de oscilar debilmente para cima e para baixo, entre impulsos diversos” (MA/HDH, V, § 278). A consciência científica é uma força disciplinadora, e como tal, torna-se condição para promover a moralidade. Todavia, essa força não é o único nem o principal mecanismo de manutenção da essência da moral no campo da ciência. Nietzsche é explícito ao afirmar que pelo espírito científico se alcança uma compreensão da vida que não permite o retorno das pretensões da tradição, na medida em que nos ensina a “estimar as pequenas verdades [...] mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos” (MA/HDH, I, § 3).

Como mencionado anteriormente, para Nietzsche, o erro se faz tão necessário quanto a certeza para a preservação da vida. Tanto que o filósofo o classifica como “força de primeira ordem” (FW/GC, IV, § 318). Contudo, a busca da ciência por uma verdade desmedida, num primeiro momento, corrompe a inocência do erro. Sendo assim, convenientemente, é mais significativo o sentido atribuído às coisas do que sua veracidade, pois a ciência apresenta uma visão “*simplificada*, completamente artificial, fabricada” (JGB/BM, II, § 24) do mundo. Apesar disso, a ciência necessita do erro. Somente pelo erro a ciência alcançou o seu *status* e sem eles o conhecimento não seria sequer concebível enquanto um evento humano. Como exposto por nosso autor no fragmento póstumo de 1880:

O erro é a base do conhecimento, a aparência. Apenas pela *comparação de diversas aparências* surge a verossimilhança, graus de aparência, portanto. – Do mesmo modo, a linguagem é supostamente uma base de verdades em que se confia: o ser humano e o animal constroem primeiro um novo mundo de erros e aprimoram esses erros cada vez mais, de modo que incontáveis paradoxos são descobertos e, assim, a quantidade de erros é reduzida [...]. Somente há “verdade” nas coisas que o ser humano *inventa*, por exemplo, o número. Ele coloca ali alguma coisa e depois a reencontra – esta é a forma da verdade humana. Ademais, a maioria das verdades são, efetivamente, apenas verdades *negativas*: “isso e aquilo *não é* aquilo outro” (mesmo que na maioria das vezes elas sejam expressas positivamente). Esta é a fonte de *todo progresso* do conhecimento. (KSA, 6 [441]).

Se no entender de Nietzsche a inverdade, a ilusão e o erro se mostram tão úteis e necessários para o progresso do conhecimento, cabe-nos compreender a importância da verdade apresentada pela ciência no seu pensamento. Para o filósofo, a crença no valor da verdade pregada pela ciência se faz necessária “e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (FW/GC, V, § 344). Tal entendimento descreve o posicionamento da ciência a partir de uma convicção necessária para sua legitimidade, mas também, em razão de sua utilidade. A “ciência repousa numa crença, que não existe ciência sem ‘pressuposto’. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, [...], a convicção de que ‘nada é mais necessário do que a verdade’ (FW/GC, V, § 344).

Ao levar a cabo a vontade de verdade, respectivamente, avalia-se sua importância enquanto crença fundamental no campo da ciência já que esta somente faz menção ao valor pragmático da verdade. Ademais, “esta crença pressupõe, [...], que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham achado os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos” (MA/HDH, IX, § 630). Este é o ponto nevrálgico da crítica nietzschiana à ciência. Se a crença da ciência é uma convicção que se fundamenta essencialmente na existência de uma verdade absoluta acerca dos valores, na suposição mesma de que a verdade é esse valor incondicional e absoluto, torna-se indiscutível que sua posição se encontre estruturada nos mesmos valores da tradição. No que tange à vontade de verdade das ciências, no conhecimento por ela produzido, essa se respalda em fundamentos metafísicos. Isso significa dizer que sua “*força* [...] não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida’ (FW/GC, III, § 110).

Ainda que a ciência tenha atingido proporções significativas e alicerçado as bases do conhecimento, Nietzsche defende que a ciência moderna, embora possua a pretensão de superar a metafísica, se mantém no mesmo solo desta tradição na medida em que exige uma crença no valor incondicional da verdade. Por ser incondicional, esta crença não deixa de ser uma crença

metafísica que parte dos mesmos pressupostos que reverberaram na formação histórico-psicológico-cultural do Ocidente. Consolidando, assim, a compreensão clássica de verdade metafísica, isto é, a ideia de Deus. Como descrito em *Genealogia da moral*:

É ainda uma fé metafísica, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isso se torna cada vez mais incrível, se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira [...] A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isso não se quer dizer que exista uma tal justificação). Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda a filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* ser em absoluto ser um problema. (GM/GM, III, § 24).

Isso significa, de uma forma geral, que a narrativa metafísica não se enfraqueceu, mas se reconfigurou através da vontade de verdade circundante no campo do conhecimento promovendo a manutenção da crença na ciência como detentora de um novo *ideal de verdade*. O que nos leva à indagação que Nietzsche apresenta no aforismo 110 de *A gaia ciência*: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada?” A crença na ciência, ou melhor, a verdade por ela defendida busca promover através do apelo à razão uma esperança ao homem, uma orientação e promoção dos sentidos que é contestada por Nietzsche em razão da ciência moderna promover os mesmos erros e enganos da tradição; e assim como as correntes filosóficas que ascenderam no século XIX não são capazes de proporcionar ao homem uma segurança de futuro, de concretude, *de felicidade*. Além disso, tendo como ponto central de sua aceitabilidade a crença na verdade, por extensão, não deixa de ser uma crença impulsionada pela *vontade de verdade* da tradição que envolve a domesticação do homem. Em suma, isso se deve pois, para Nietzsche, “o conhecimento se tornou parte da vida mesmo e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. [...]” (FW/GC, III, § 110).

Ainda que os conhecimentos científico e metafísico sejam, para Nietzsche, impulsos provenientes da vontade humana, dadas certas configurações culturais ambos podem, e têm efetivamente contribuído para intensificar o sentimento de vazio que corrobora para a ascensão do niilismo. Nesse sentido, ao argumentar que os valores da ciência se estruturam segundo os mesmos valores da tradição, que por sua vez se encontram em declínio, Nietzsche aponta para

o ponto chave na crise dos valores de sua época, diagnosticado por ele como sendo a morte de Deus.

1.3 A morte de Deus: crise dos valores morais-metafísicos-religiosos

Primeiramente, temos que ter em mente que o pensamento sobre a morte de Deus não é uma *constatação* originalmente nietzschiana. Encontramos registros sobre a problemática em seus predecessores (Hegel, Feuerbach e Stirner, por exemplo), ainda que com distintas interpretações²³. O primeiro apresenta no ensaio *Fé e saber* uma crítica à filosofia germânica que se orientava pelo axioma da cultura iluminista defendida por Kant, Jacobi e Fichte. Segundo Hegel, trata-se da percepção do homem no mundo e o lugar que este ocupa em razão da decadência da cultura cristã. Segundo o pensador alemão, “a sensação de que Deus ele mesmo está morto (o que foi, por assim dizer, empiricamente expresso por Pascal: ‘A natureza é constituída de tal modo, que ela aponta em todos os lugares, tanto dentro quanto fora do homem, para um Deus perdido.’”²⁴ (HEGEL, 2007, p. 174). Feuerbach contrasta com a percepção filosófica vigente e descreve que “a tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia” (FEUERBACH, 1988, p. 2). O filósofo rompe radicalmente com a proposição da tradição moral cristã ao interpretar que Deus é uma continuidade do homem na qual manifesta sua própria essência, pois “não há nada em Deus que não haja na personalidade finita; a mesma coisa, o mesmo conteúdo que há em Deus há no homem” (FEUERBACH, 1960, p. 23). Deus seria uma consequência *divinizada* do intelecto humano *projetado* por sua própria consciência na qual o

²³ Não é nosso intuito aprofundar na filosofia de pensadores que refletiram sobre a temática da morte de Deus. Todavia, faz-se necessário situar a compreensão histórico-filosófica do período que antecede o diagnóstico nietzschiano sobre o referido problema. O que é demonstrado, explicitamente, com os contornos da filosofia hegeliana e as sendas dela constituídas. Nesse sentido, encontrarmos a filosofia de Feuerbach (aluno de Hegel em Berlim) que elabora sua crítica à modernidade sobre os preceitos do hegelianismo. Todavia, ao formular uma reflexão pautada no materialismo com viés a uma filosofia da religião descreve a antropologia como principal *adversária* da teologia. Stirner, por sua vez, aponta para um embasamento hegeliano ao interpretar o sujeito com o mundo compreendendo-o como consequência histórica. Mas, o que caracteriza sua autenticidade é a descrição feita sobre os motivos e consequências do período da modernidade “[chegar] a seu fim” (STIRNER, 2009, p. 254) dado à compreensão consciente do *eu* sobre sua própria existência caracterizando como artificiais os conceitos (Estado, religião, moral etc.) tidos como sagrados. Stirner pertenceu ao grupo denominado como esquerda hegeliana, além disso, também foi aluno de Hegel e apesar de não se enveredar na carreira acadêmica é compreendido, atualmente, como um dos grandes nomes responsáveis pela ampliação da crítica hegeliana à modernidade. Fato que ficou evidenciado a partir dos estudos de sua obra iniciados na primeira metade do século XX com as pesquisas sobre o anarquismo individualista do século XIX. Outro motivo, e reconhecido por estudiosos do referido período, deve-se as oposições enfrentadas por Stirner que antecederam o reconhecimento de sua filosofia. Em particular, por severas críticas, principalmente, proferidas por Karl Marx que o interpretou, erroneamente, como um idealista da burguesia alemã.

²⁴ Citação da Obra *Pensamentos* La 441.

homem elabora seus anseios, sentimentos, desejos e expectativas. Noutras palavras, “a consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem. Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa” (FEUERBACH, 2002, p. 22-23). Stirner, por sua vez, “encobre notáveis coincidências”²⁵ com o pensamento nietzschiano como nos aponta Eduard Von Hartmann. (NIEMEYER, 2014, p. 263). A mais evidente compreensão do pensamento de Stirner se dá na sua crítica à modernidade, sobretudo, como pensador do homem voltado a si. Do homem individualista que se encontra em decadência. O homem é para Stirner a *vontade e a medida de si mesmo*, e nesse sentido, é aquele que “usa as coisas e os pensamentos segundo seu prazer e põe adiante de tudo seu interesse pessoal” (STIRNER, 2009, p. 15), ele é um profanador que busca a autoafirmação não se prendendo a valores que possam conduzi-lo para além de si. Para Stirner, não existe força que se afirme acima de sua existência, e nesse sentido, desconstrói-se a ideia de transcendência pela força da imanência do homem no mundo e sua relação com este. O homem, em razão de sua vontade, ou melhor, ciente de sua força compreende sua existência no mundo desvinculando-se de qualquer valor absoluto ou dogmático. Como consequência, sua filosofia apresenta-se como um combate aos valores morais-metafísicos-religiosos que ordenavam a sociedade moderna e que se encontravam refletidos no discurso político e social. O homem passa a não mais ter Deus (Estado, moral etc.) como condição existencial, mas torna-se sua própria referência, sua totalidade, isto é, sua propriedade. Para Stirner,

na entrada do novo tempo está o “homem-Deus”. Em sua saída, se volatilizará apenas o Deus em homem-Deus, e poderá o homem-Deus realmente morrer se apenas o Deus nele morrer? Não se pensou nessa questão, e achou-se que estivesse resolvida quando a obra do esclarecimento (*Aufklärung*), a superação de Deus, conduzira a um fim vitorioso em nossos dias. Não se percebeu que o homem matou Deus para então se tornar – “o Deus único nas alturas”. *O além fora de nós* foi, de toda maneira, eliminado e o grande empreendimento dos iluministas (*Aufklärer*) se realizou; somente *o além em nós* tornou-se um novo céu e nos convoca para um novo assalto aos céus: o Deus teve de ceder lugar, mas não a nós, e sim – ao homem. Como podeis crer que o homem-Deus esteja morto antes que nele, além do Deus, também o homem tenha morrido? (STIRNER, 2009, p. 126).

Na referida passagem se evidencia como a crítica de Stirner desafia a perspectiva intelectual do período. Trata-se não somente de ultrapassar a ideia psicossocial que o homem

²⁵ Ao longo dos estudos nietzschianos e com a retomada das pesquisas sobre Stirner no início do século XX, especulou-se que Nietzsche plagiara seu predecessor em razão de pontos centrais de sua crítica ao homem como podemos evidenciar em ambas as filosofias. Contudo, e devido as pesquisas de Colli e Montinari, ficou evidenciado que embora possuísem a mesma raiz reflexiva, o pensamento nietzschiano é caracterizado por ímpar autenticidade. O que é corroborado por estudiosos como Heidegger (2014), Löwith (2012) dentre outros.

possui de Deus, como também de compreender o *além em nós* que se encontra em voga com o avanço da relação de poder entre o indivíduo e a sociedade, isto é, superar a ideia teleológica de infinitude do humano, em conformidade com a ideia do *Eu*, sua humanidade. Consequentemente, Stirner trata a crise vivenciada em seu período não somente como resultante da morte de Deus ou consumação do niilismo, mas também como a morte do homem tal como era compreendido.

Tanto a filosofia de Hegel quanto as críticas de Feuerbach e Stirner abrangem o que é factual ao homem; a valoração da vida tal como ela se apresenta. Evidencia-se que ambos os pensadores trazem uma reflexão histórica sobre os valores estipulados pela tradição cristã. Além disso, como tais valores foram perdendo seu significado: esses valores não foram desenhados para preencher a falta de sentido na vida do homem que se tornou evidente com o advento da morte de Deus. Todavia, apesar de significativas serem suas interpretações sobre a referida constatação, é com Nietzsche que o problema adquire uma autêntica interpretação do declínio da modernidade. A sentença de Nietzsche “Deus está morto” (FW/GC, V, § 125) expressa a perda do centro de gravidade do humano, de sua estrutura histórico-psicológica e sua interpretação teleológica da existência. Nesse sentido, em Nietzsche, a morte de Deus não deve ser compreendida simplesmente como a descrença no Deus cristão como podemos interpretar, desatentamente, no aforismo *O sentido de nossa jovialidade d’A gaia ciência*, tampouco como fim da metafísica, um possível ateísmo²⁶ (*Attheismus*) do filósofo ou a negação de Deus, mas a morte de qualquer tipo de fundamento dogmático, verdade e valores absolutos, caracterizando o niilismo como o resultado de um processo histórico-cultural tendo o seu ápice no fim da modernidade. Observa-se que Nietzsche não afirma a não existência de Deus. Tampouco é seu objetivo problematizar a existência de um Ser transcendente, mas problematizar os valores que orientam a conduta do homem que se encontra no meio de uma crise decorrente da incapacidade de sustentar a crença em um ordenamento cósmico transcendente. Desse modo, compreender o significado da morte de Deus é compreender o esgotamento conceitual dos valores morais-metafísicos-religiosos da modernidade.

Apesar de possuir maior expressividade em *A gaia ciência* nos aforismos 108, 125 e 343, podemos encontrar o gérmen do diagnóstico nietzschiano sobre a morte de Deus anteriormente à elaboração de *O nascimento da tragédia* no qual o filósofo faz da “velha palavra

²⁶ Ainda que o tema ateísmo não seja objeto de nossa pesquisa, importante ressaltarmos que a não interpretação da morte de Deus nesta conceitualização reafirma a inexistência de uma tentativa de estruturação metafísica dentro da filosofia nietzschiana, de uma pressuposição de um princípio absoluto. Como nos aponta De Lubac na obra *O drama do humanismo ateu*.

germânica” sua própria inferência de que “todos os deuses devem morrer” (KSA, VII, 5 [115]). O velho costume linguístico, ou seja, o conceito estabelecido e estruturado numa força simbólica é disseminado pela vontade de verdade, pela vontade de conhecer a todo custo “que teoriza a história como história da linguagem” (VATTIMO, 1980, p. 42). Seguindo essa abordagem, citamos a afirmativa de Alves (1972, p. 10) de que a morte de Deus, portanto, “anuncia o fim [...] de uma linguagem que articulava a experiência do homem pelo simples fato de que uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas, de falar, está surgindo, e que contradiz e nega, de forma radical e irreconciliável a forma velha”. Constata-se, assim, a sentença da morte de Deus atribuída a Nietzsche estruturando-se no sentido de se contrapor à força da linguagem na qual um conceito indivisível é atribuído a um ente enquanto verdade, estruturando-se como um Deus. Noutras palavras, a crença segundo a qual certas estruturas gramaticais seriam guias confiáveis para a nossa ontologia promove a conceitualização/aparecimento de Deus. O problema enfrentado por Nietzsche ao diagnosticar o enfraquecimento do conceito Deus vai ao encontro do problema enfrentado no início da modernidade. Se antes tentou-se uma totalidade, uma certeza indubitável na linguagem matemática, como ocorrera com o cartesianismo de Descartes, para Nietzsche, o mesmo princípio categórico é atribuído à ideia de Deus conceitualizado pela linguagem, pela força da “gramática” (GD/CI, III, § 5). Nesse sentido, o declínio dos valores provenientes do evento da morte de Deus significa também o enfraquecimento do *domínio* promovido pelas funções da linguagem até então compreendidas como divinizadas e absolutas. Contudo, é notória uma dicotomia no posicionamento nietzschiano: o intuito de reconhecer na força da linguagem (GD/CI, III, § 5) a possibilidade do homem “não se ver livre de Deus”; ao mesmo tempo reconhecendo na própria linguagem uma não concretização de um processo para alcançar a verdade, ao contrário, atribuindo-a uma impossibilidade para a realização de tal desígnio. Afinal, “a linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores” (M/AA, II, § 115). O que nos faz especular sobre o posicionamento nietzschiano desenvolver-se no campo de uma “ontologia hermenêutica” (VATTIMO, 1980, p. 42). Diante o exposto, cabe-nos apresentar qual o alcance da máxima “Deus está morto! [...] E nós o matamos!” (FW/GC, V, § 125).

Como apresentado, o primeiro aspecto refere-se à força da linguagem. O caráter pulsional do conceito Deus imposto pela linguagem, “ou seja, daquele Deus que é apreendido graças ao conceito” (PENZO, 2000, p. 30) que de forma sistemática perpetuou-se de geração em geração. Segundo Nietzsche,

a importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme para, a partir nele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo [conhecer] sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço das ciências. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de [força]. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso (MA/HDH, I, § 11).

A passagem acima nos apresenta como o filósofo compreende a disseminação da linguagem em favor de uma perpetuação histórico-psicológica proveniente de uma vontade de conservação da vida por meio de uma sobreposição do inteligível sobre o aparente. Um desalinhamento entre a linguagem e o fenômeno. O conhecer da tradição não vislumbra obter a verdade – a mesma interpretação vale para os objetivos da ciência de seu período enquanto herdeira dos preceitos metafísicos – mas utilizar-se da linguagem enquanto mecanismo de dominação e *harmonização* do mundo. Contudo, sendo o mundo caos e uma constante imposição e relação de forças, indaga Nietzsche se seria “a linguagem, [principalmente a científica e a metafísica], a expressão adequada de todas as realidades” (Ob. Inc. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, § 1).

Mas qual a importância da linguagem no diagnóstico nietzschiano da morte de Deus? Por um lado, a linguagem é uma força motriz que vislumbra um *telos* objetivo que no discurso metafísico não se contradiz. Por outro lado, faz-se necessário reconhecer a sua importância enquanto *limitadora* do pensamento. A linguagem possui a capacidade de expressar apenas uma parcela da ideia que se tem da realidade, não sendo possível abarcar determinadas interpretações do mundo. Sendo Deus um conceito, ainda que amparado por uma blindagem metafísica na qual impera a ideia de uma verdade indubitável, não deixa de ser uma forma do pensar do homem. Consequentemente, é imprescindível ressaltar que o evento da morte de Deus abrange, em Nietzsche, não somente a conceitualização simbólica e a força da linguagem, como também, a descrença nos princípios compreendidos como referências metafísico-existenciais, ocasionando no colapso e desorientação do humano. Isso quer dizer que “a morte de Deus ocorre especialmente pela vontade de verdade que [os homens] cultivam” (VATTIMO, 1996, p. 173) e que pela linguagem almeja-se eternizar. A partir do momento que a força da linguagem não sustenta o referente, surge o problema: “o problema do *valor* da verdade” (GM/GM, III, § 24).

O segundo aspecto refere-se à moral cristã e possui uma proximidade com a interpretação anteriormente mencionada. Para Nietzsche, a “moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia” (GD/CI, VII, § 1) na qual o ponto acentuado de sua filosofia, posterior aos escritos de *Aurora*, é sua posição acerca dos valores morais-metafísicos-religiosos. A esse ponto, sua crítica à tradição tem como núcleo o homem enquanto sujeito moral. Segundo Nietzsche, “não é possível viver fora da moral; mas para o homem do conhecimento a moral é impossível” (KSA, IV, 7 [154]). É apresentada no desenvolvimento de suas obras uma constante do que seria afirmar a vida de diferentes modos, principalmente, relacionando-os às questões morais. No prólogo de *Aurora*, afirma Nietzsche:

[...] é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!* [...] Pois, conforme nosso gosto, preferiríamos palavras mais modestas [...] – e essa é a última moral que ainda se faz ouvir, que também nós ainda sabemos viver; nisto, se em alguma coisa, ainda somos *criaturas da consciência*, no fato de que não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo “indigno de fé”, chama-se ele Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; de que não nos permitimos fazer pontes de mentira em direção a velhos ideais [...] – supondo que desejem uma fórmula – *a autossupressão da moral* (M/AA, *Prólogo*, § 4).

Nietzsche considera que a forma de avaliação moral é essencialmente niilista em suas implicações, pois nela tudo é valorizado a partir de um ponto de vista que faz com que tudo seja ao mesmo tempo depreciado. Enquanto princípio valorativo da tradição cristã, a moral é uma interpretação da nossa vida ética que acorrenta o ser humano a falsos valores, “sob a alegação de ser em favorecimento da salvação através do cumprimento de uma vida ascética” (OLIVEIRA, 2012, p. 81), em sua dupla orientação para a moralidade da compaixão e da autoconservação (dos tipos fracos). Compreende-se em sua crítica que esses princípios fortalecem o sentimento de culpa e debilidade que impede o homem de vivenciar em plenitude uma vontade de poder (no sentido *forte*), contribuindo para “a repressão da consciência” e o espírito vingativo dos homens possuidores de “instinto de rebanho” (FW/GC, I, § 50). Em outras palavras, a “moral é uma vontade de poder [no sentido *fraca*] que se caracteriza pela vingança” (VATTIMO, 1990, p. 80) e pelo ressentimento que historicamente foi perpetuada pelo cristianismo.

Dito de outro modo, no fragmento 11 [372] de novembro de 1887 a março de 1888 afirma o autor que “o cristianismo foi na antiguidade o grande movimento niilista, que terminou quando ele conseguiu vencer: e desde então tem continuado a governar”. A essência do cristianismo origina-se de sua dominação concretizada através de suas imposições, e com isso, a moral cristã passa a se afirmar como um “princípio básico” (JGB/BM, IX, § 260) para o ordenamento social. A afirmação de igualdade, a opressão e a compaixão entre os homens

submetendo suas vontades a uma crença (*Glaube*)²⁷ que não lhes permite desenvolver suas potencialidades. Na definição nietzschiana, “os homens converteram-se em criaturas sofredoras, em consequência de seus costumes e o que adquiriram foi, antes de tudo, o sentimento de que eram fundamentalmente bons e eminentes demais para a Terra e que nela estavam somente de passagem” (M/AA, V, § 425). Ao compreendermos a imposição dos valores e costumes do cristianismo, distinguimos a ‘violência psicológica’ do discurso ascético que Nietzsche descreve como responsável pelo fortalecimento da “má consciência” (GM/GM, II, § 4), o que é imprescindível para compreendermos sua crítica à moral e sua compreensão do niilismo.

Para Nietzsche, enquanto a crença em Deus perece perante as novas ideias modernas, os valores da tradição cristã se mantêm vigentes graças a uma supervalorização dos princípios da moralidade e da razão. Sendo assim, a morte de Deus sintetiza uma dissolução dos valores e conceitos da sociedade, e não em um aniquilamento da crença manifesta, historicamente, pelo homem. A morte de Deus direciona para o que Nietzsche descreve como sendo a possibilidade/necessidade de uma segunda inocência (*zweite unschuld*) (GM/GM, II, § 20), do homem liberto de Deus (*entogöttlich*), a saber, uma não deificação movida pelo niilismo. Sendo este uma nova forma de se interpretar e *valorar* a vida, e não mais o Deus cristão.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos: Deus degenerado em *contradição da vida* em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus, essa fórmula para toda a difamação do “aquém”, para toda a mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade do nada canonizada!... (AC/AC, § 18).

Ao promover uma consciência de culpa através do surgimento de seu Deus moral-metafísico, o cristianismo promoveu unilateralmente os valores de conservação do tipo fraco. Mas essa unilateralidade valorativa ameaça a vida humana em seu conjunto. Por essa razão anuncia o filósofo: “O niilismo bate à porta: de onde vem até nós esse mais terrível de todos os hóspedes?” (KSA, XII, 2 [127]). No fragmento posterior, responde Nietzsche: do “cristianismo que está perecendo por sua moral” (KSA, XII, 2 [131]). Contudo, com a imposição valorativa da cultura cristã, o que Nietzsche constata é que não bastaria a morte de Deus, mas também a morte do homem preso a esse valor. Diz Nietzsche: “A visão do homem agora cansa – o que é

²⁷ O conceito de crença (*Glaube*) “no discurso nietzschiano não se limita à crença religiosa, mas abrange a ciência e toda manifestação do homem compreendida como forma de verdade impulsionada por uma força enquanto vontade” (OLIVEIRA, 2012, p. 40, *adaptado*).

hoje o niilismo senão isto?... Estamos cansados do homem...” (GM/GM, I, § 12). A crítica nietzschiana nos conduz à reflexão sobre o sentido da vida, conseqüentemente, no que tange à formação cultural ocidental, a relação do homem e Deus. Isso significa que o “pensamento da morte de Deus nos diz, de um lado, a ausência da confiança no fundamento do ser visto como ente supremo, e, de outro, abre o horizonte para uma nova problematização do fundamento do ser” (PENZO, 1981, p. 24 [648]). Em suma, com a morte de Deus o homem não mais recorre a um Ser absoluto, mas ao próprio homem. Constatase, logo, com a morte de Deus a perda da crença de um valor metafísico objetivo, e não a perda da força da crença e ou da moralidade. A compreensão desse diagnóstico consolida-se numa perspectiva que põe os valores morais-metafísicos-religiosos no centro do problema.

Segundo Penzo,

isso não significa o crepúsculo da metafísica, mas apenas de uma metafísica objetiva. E, igualmente, não significa o crepúsculo de Deus, mas sim do Deus abordado com as categorias de uma lógica fundada no princípio de não contradição. Não se pode dizer que com a problemática nietzschiana se assista a uma crise do pensamento metafísico, mas que nos encontramos diante de um modo de ver a metafísica essencialmente como crise [...]. Tal metafísica, típica de um niilismo passivo, está na base de uma nova expressão cultural, que se funda na consciência do limite do conhecer e, portanto, numa cultura que é, enquanto tal, essencialmente crise (PENZO, 2000, p. 14).

A interpretação feita por Penzo nos permite explorar uma das ramificações decorrentes de tal acontecimento (*Geschehnis*); a necessidade de vencer a sombra do Deus morto (FW/ GC, III, § 108). O que é indagado por Nietzsche no aforismo seguinte: “quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (FW/ GC, III, § 109). Tamanha percepção nos permite questionar se uma cultura em colapso poderia ser compreendida como uma etapa de um processo que aponta para uma possível *consciência autêntica*, ou melhor, uma “segunda inocência” como interpreta o filósofo. Fato é que ao constatar a morte de Deus o homem, conforme interpreta Nietzsche, encontra-se *possibilitado* de promover uma consciência apurada. Nesse sentido, o que se evidencia com a morte de Deus é uma nova possibilidade de criação e de cultura. Segundo Ribeiro,

a vida como ausência de Deus (*Gottlosigkeit*) conduz à afirmação da inocência do mundo e da liberdade criadora do ser humano. Redescobre-se a vida na vida, o mundo no mundo, inclusive o divino em Deus. Em outras palavras, reafirma-se o caráter imanente da vida e a superação de Deus como mero conceito ou valor moral (RIBEIRO, 2010, p. 88).

Para Nietzsche, o homem, ao se desvincular dos juízos dos valores morais-metafísicos-religiosos, se permitiria lançar-se no mundo exercendo sua vontade de poder e criando valores inspirados pelo amor *fati*. Ademais, com a ascendência do cientificismo e o surgimento de novas explicações da existência humana onde o Deus cristão começa a perecer, o diagnóstico da morte de Deus compreende, portanto, a necessidade de uma naturalização da moral através de um processo não somente de desdivinização, como também de desumanização. Podemos especular com esse posicionamento frente a crise dos valores uma dissolução da debilidade e ressentimento disseminados pela moral da tradição, pelo adoecimento da vontade humana e pela negação do mundo gerada pela “*revolta dos escravos da moral* [que] tem atrás de si dois mil anos de história” (GM/GM, I, § 7). Tal constatação é evidenciada em sua *Genealogia da moral*, obra na qual Nietzsche, contundentemente, investiga por meio de um método genealógico os elementos centrais que, segundo sua compreensão, originaram a moral e sua influência na história; também, as possíveis ocorrências enfrentadas pelo homem em decorrência dos ideais ascéticos²⁸ culminando com a crise dos valores engendrada pela ascensão do niilismo. Importante ressaltarmos que o niilismo não resulta objetivamente da morte de Deus. Sendo o niilismo um fenômeno que configura a decadência dos valores morais-metafísicos-religiosos e não uma consequência que se origina diretamente da morte de Deus, torna-se indispensável compreendermos como Nietzsche se contrapõe à formulação dos valores que ditaram os costumes, os ideais e o pensamento da sociedade ocidental, os quais foram interpretados tradicionalmente como um porto seguro para a vida humana, de modo a caracterizar sua investigação histórico-genealógica do valor dos valores.

²⁸ Cabe-nos destacar que Nietzsche possui uma interpretação ambígua sobre o ascetismo. O que será percebido também em seu entendimento sobre o niilismo. Por um lado, encontramos uma interpretação afirmativa feita pelo filósofo em *Humano, demasiado humano* no capítulo *A vida religiosa*; em *Além do bem e do mal* no capítulo *A natureza religiosa* e nos primeiros aforismos da terceira dissertação de *A genealogia da moral*. Para Nietzsche, a disciplina do asceta, caracterizada como “*training*” (GM/GM, III, § 17), como método é útil enquanto procedimento que vise uma espiritualidade (*Geistigkeit*) elevada tal como atribui-se aos possuidores de uma vontade de poder no sentido forte (artistas, filósofos, homens nobres). Por outro lado, o ascetismo como forma de “salvação da alma” (GM/GM, III, § 9) e conservação é interpretado como o produto de uma vontade fraca que renuncia à vida. O ascetismo – nesse sentido negativo – possui características distintas: a) uma dominação psicológica por parte do sacerdote ascético que “prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da *vontade de poder*. A felicidade da ‘pequena superioridade’” (GM/GM, III, § 18) e b) um desestímulo fisiológico proveniente de um desprezo dos impulsos intrínsecos ao ser humano, de forma a enfatizar o empobrecimento da vida por meio de uma moral na qual a vida se volta contra si mesma caracterizando o niilismo.

1.3.1 Crítica histórico-genealógica do valor dos valores

Necessariamente, devemos ressaltar que a *Genealogia da moral* além de ser uma investigação histórica dos juízos de valores morais é a obra nietzschiana onde a problemática do niilismo apresenta-se com maior preponderância. Nietzsche, enquanto filósofo da suspeita, caracteriza, na referida obra, a moral em termos de um método de dominação que se consolidou na sociedade ocidental como uma vontade fraca. Também se evidencia uma postura crítica acentuada do filósofo em relação a ambivalência das ciências: tanto como princípio construtivo do seu método genealógico – ressalta-se a psicologia e a fisiologia – quanto como herdeira da tradição metafísica que acabou por consolidar a ascensão do niilismo: as ciências se submetem a valores pré-existentes na medida em que não valora por si mesmas. Sua incapacidade valorativa termina acarretando na manutenção dos valores que estruturaram a vida humana. Com efeito, os valores que regem as transformações histórico-culturais da sociedade ocidental são compreendidos como manifesto *adoecimento* do homem. A ilusão de uma verdade metafísica como alicerce dos valores da sociedade, apreendida pelo pensamento socrático-platônico, preparou o terreno para o Cristianismo, e ambos possibilitaram uma definição da autenticidade da existência humana que tem como base um “misto mistificador do Deus da metafísica platônica e do Deus judeu e cristão” (VALADIER, 1991, p. 60). Essa percepção, mais aguda na fase tardia de seu pensamento, fez com que Nietzsche concentrasse sua crítica na moralidade cristã – com ênfase nos ideais ascéticos – tendo como ponto decisivo o diagnóstico do niilismo “que é a causa de todos os valores e da diversidade dos valores” (KSA, XII, 14 [137]). Isso se deve ao fato de os ideais ascéticos se consolidarem em razão da anulação dos impulsos intrínsecos ao homem e a moral da tradição se apresentar como única detentora de significado para o homem através de um *redirecionamento* de sentido que *falsificou* a vida humana, suas limitações e seu sofrimento. Segundo Nietzsche,

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão!”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema de seu sentido [...] a falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence*. (GM/GM, III, § 28).

Impondo-se como único percurso possível de justificação da existência humana, a moral da tradição conferiu ao homem um sentido teleológico que imperou de forma valorativa durante dois milênios, impondo-se como meio de conservação. Todavia, Nietzsche interpreta tal fundamentação como nociva à vida humana pois o sentido disseminado pelos princípios da moral e da razão conduziram o homem para um processo de repressão de seus impulsos naturais em decorrência da valorização dos ideais ascéticos. Os ideais ascéticos são interpretados como uma *finalidade* que o homem, enquanto um ser desprovido de sentido, almeja para se libertar da ausência de sentido do sofrimento da própria existência. Mas por quê? Porque “para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM, III, § 1). Todavia, o discurso ascético combatido pelo filósofo, predominantemente, apresenta-se como um método moralizador fundamentalmente negativo que possibilita o domínio da moral dos fracos e possui na figura do sacerdote ascético; naquele em que “a direção do ressentimento é – mudada” (GM/GM, III, § 15) a consolidação do niilismo. Importante ressaltar que o sacerdote ascético descrito por Nietzsche é uma figura singular em sua filosofia; interpretado como “a primeira forma do animal *mais delicado*” (GM/GM, III, § 15); um *artista* que corrompeu o *gosto in artibus et litteris* [nas artes e letras] (GM/GM, III, § 22), entretanto, deteve o domínio dos sentimentos e fraquezas humanas (ou pelo menos das amplas camadas política e socialmente oprimidas) que estão na gênese da má-consciência animal e de sua transformação em culpa propriamente moral e que, de acordo com o seu entendimento, resgata o sofrimento dos fracos de sua aparente falta de sentido, colocando-o no interior de uma lógica do tipo pecado e castigo. Graças ao ideal ascético o sofrimento torna-se benéfico à vida (ao ser inserido no interior de uma lógica da salvação) e perde sua conotação negativa, de objeção à existência dos fracos, mas com o efeito ou custo colateral de tornar os sofredores fisiologicamente ainda mais depauperados.

É característico do discurso ascético ser uma doutrinação que possui uma linguagem própria de promoção da igualdade e, conseqüentemente, de limitação do homem de forma a reprimir suas manifestações de força. A afirmação de igualdade, a opressão e a compaixão manifestas pelo ideal ascético “contra tudo que domina e quer dominar” (GM/GM, II, § 12) redireciona o homem para uma vida de rebanho; ludibriando-o sobre os “erros quanto à sua origem, à sua situação única, ao seu destino, e por exigências que repousavam nesses erros” (M/AA, V, § 425). Nesse sentido, o ideal ascético é interpretado como detentor de “um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e

fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força” (GM/GM, III, § 11). O que nos leva a uma contradição: não seria esse método responsável pela conservação da vida tal como ela se apresenta, ao menos, no que tange o aspecto histórico-cultural-psicológico da humanidade? Para Nietzsche, o discurso oferecido pelo ideal ascético apresenta-se como “um artifício para a *preservação* da vida”. Contudo, o “ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM/GM, III, § 13). Ademais, impede o homem de viver sua realidade em favor de uma pós vida. Dessa forma, o ideal ascético disseminado pelo sacerdote consagra-se, no pensamento nietzschiano, como uma falsa cura a partir de uma perspectiva mais ampla do fenômeno vida (para além da valoração unilateral da conservação dos tipos fracos que orienta a intervenção sacerdotal), como uma vontade de nada, um método niilista que desconsidera o que é intrínseco à vida humana (o esquecimento, o sofrimento, o erro, a mentira, por exemplo) caracterizado pelo “desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*” (GM/GM, III, § 15).

Pelo apresentado, faz-se necessário descrever o percurso da crítica à origem dos valores da moral ascética feita por Nietzsche de forma a elucidar o desenvolvimento de sua interpretação histórico-genealógica²⁹. Inicialmente, destaca-se o caráter psicológico dos valores disseminados pela tradição, particularmente pela moral-cristã. Em *Ecce homo* no capítulo intitulado *Porque sou um destino* § 6, Nietzsche afirma que antes dele não existiu “nenhum psicólogo”. Sua postura remete a um questionamento preciso dirigido à psicologia: o entendimento do comportamento do homem à luz da constituição dos valores que possui uma continuidade histórica. Tais valores, compreendidos como superiores, apresentam uma

²⁹ Constantemente, podemos encontrar interpretações do pensamento nietzschiano caracterizando-o como um “genealogista”. O termo *genealogia* foi exaustivamente debatido ao longo da recepção de sua filosofia. Por exemplo, por Foucault (2001), Araldi (2018) e Deleuze (1962). Todavia, ressalta-se que somente é possível encontrar o termo “genealogia” na filosofia nietzschiana na obra *Genealogia da moral*, como afirma, em nota, Brusotti. Para o pesquisador “além do título da obra, uma expressão “Genealogie der Moral” não ocorre em nenhum outro lugar! Apenas duas vezes fala-se em “Moral-Genealogie”. Como expressões “Genealogie” e “genealogisch” designam na maioria das vezes os oponentes de Nietzsche e suas hipóteses: há uma crítica a “uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa” (GM Prólogo 4), à tosca “genealogia da moral” (GM I 2) dos “genealogistas da moral ingleses” (GM Prólogo 4) assim como dos “genealogistas da moral até então” (GM II 12), dos “genealogistas da moral” que “não valem nada” (GM II 4), dos “genealogistas ingênuos da moral e do direito” (GM II 13). Nietzsche não tem, portanto, o menor interesse em designar apenas a si mesmo como “genealogista da moral” e qualificar apenas suas próprias hipóteses acerca da origem como “genealógicas”. Além disso, ele nunca fala em um método genealógico, mas apenas em um “método histórico” (GM II 12 e GM II 13); os “métodos mais corretos” que ele quis, em vão, atribuir a Paul Rée, exigiriam a “direção da história da moral” (GM Prólogo 7). Portanto, Nietzsche não distingue entre genealogia e história, mas, antes, entre si mesmo, o bom genealogista, que se vale do método histórico correto e se dedica à efetiva história da moral, e os genealogistas ruins, que não o fazem” (BRUSOTTI, 2016, p. 28). Nesse sentido, buscou-se na junção dos referidos termos apresentar tanto a compreensão feita por Nietzsche quanto ressaltar a interpretação dada pela tradição dos pesquisadores de sua filosofia.

idiosincrasia. Eles destacam-se por serem, segundo seu entendimento, *antinaturais* e por terem reflexos negativos na vida humana. São uma linguagem sintomatológica que quando devidamente interpretada revela uma sequência de estados *patológicos* que envolvem o ressentimento, a vingança e a culpa. Mas em contrapartida, eles tornaram possível a sustentação da vontade humana ao conferir a ela uma meta, um sentido, um horizonte último de significado. Um declínio de sua autoridade normatividade leva o homem ao desespero e a desorientação. Para além desse problema, constata-se que a importância dada por Nietzsche à psicologia é complexa, distinta e atinge, concomitantemente, diversos campos do conhecimento humano. Nesse contexto, a análise psicológica, proposta pelo pensador, alude inexoravelmente ao solo da cultura onde, segundo Giacoia Junior (2001, p. 12-13), “a gênese da linguagem, da consciência e da socialidade são simultâneas e [...] influi de modo determinante em toda maneira de estruturar uma visão de mundo. Esta, por sua vez, não somente organiza nossas mentes, mas também influencia nossos corpos”.

Por isso, outro ponto a ser destacado refere-se as limitações fisiológicas provenientes da normatividade imposta pela moral. Para Nietzsche, “valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido” (M/AA, II, §119). Nietzsche vislumbra interpretar “a verdadeira causa do mal-estar” do homem desprovido de sentidos, do homem doente e ressentido, dos “sofredores [que] são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretexto para seus afetos dolorosos” (GM/GM, III, § 15). Por meio da fisiologia especula-se as causas que originam os valores humanos distintamente de concepções metafísicas. Outrossim, compreende-se pelo processo fisiológico a manifestação da tese nietzschiana da vontade de poder enquanto princípio afirmativo de valoração da vida humana de forma a reconfigurar seus instintos e sua vontade. Isso significa dizer que a ideia de desumanização no bojo do pensamento nietzschiano encontra embasamento no processo de desmoralização (*Entmoralisierung*) enquanto resultante de uma valoração fisiológica que antecede a compreensão psicológica.

Por fim, enfatiza-se o aspecto histórico-filosófico no qual os ideais ascéticos são interpretados com maior perspicácia. Segundo Nietzsche, “a moderna historiografia [...] ‘rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’; desdenha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto – ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’ ...Tudo isso é ascético em alto grau” (GM/GM, III, § 26). A crítica do filósofo combate, portanto, as formulações e reflexões filosóficas que foram influenciadas pela moral da tradição. Nesse sentido, reforça-se seu posicionamento combativo aos filósofos metafísicos e às ciências “que não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, tampouco um ideal acima de si; [caracterizando o ideal ascético] como sua

forma mais recente e mais nobre” (GM/GM, III, § 23). Para Nietzsche, faltou-lhes o *espírito histórico*. O que resultou em pensar o humano numa versão *limitada*, sem a amplitude e abertura de perspectivas que possibilitasse uma compreensão da realidade dos valores e normas distanciada de seus próprios preconceitos e que permitisse a aplicação de um método investigativo sobre a origem dos valores que definem o ordenamento da sociedade e a nossa autocompreensão livre do aprisionamento da perspectiva normativa atual e da sedução da projeção no passado desses mesmos fatos normativos meramente locais. Além disso, faltou a vontade e disposição para questionar o “*próprio valor desses valores*” (GM/GM, *Prólogo*, § 6), cuja validade nunca foi realmente posta em questão por esses maus genealogistas. Mas qual o alvo desse “filosofar histórico” (GM/GM, I, § 2)? Seria possível refutar toda a tradição dos valores morais-metafísicos-religiosos da sociedade ocidental? Primordialmente, trata-se de compreender a situação da vida humana e o caminho por ela percorrida que culmina com a perda de sentido de sua existência e, conseqüentemente, de apontar a radicalização apreendida pelo ascetismo que resulta no niilismo num “grau ainda mais elevado” (GM/GM, III, § 26). Nessa concepção, a descrição nietzschiana do homem moderno retrata os empecilhos de seu posicionamento perante as múltiplas formas de contemplação da vida que são reprimidas pelos valores da tradição. Para Nietzsche, ao longo do processo histórico da humanidade, o homem *aperfeiçoou* seu espírito de sustentação dos pesos que lhe são impostos e ansiou por estes.

Como podemos observar nos três pontos apresentados, Nietzsche formula distintas hipóteses histórico-científicas com o intuito de sustentar suas considerações sobre uma genealogia dos valores e de contribuir para a tarefa mais ambiciosa de determinar seu valor (tarefa propriamente normativa, e não meramente explicativa). A partir dessa constatação, podemos inferir que Nietzsche ambicionou por meio do método genealógico uma naturalização dos valores morais. Para alcançar esse objetivo de transvaloração, ele empreende uma análise histórica do *pensar* a origem (*Ursprung*)³⁰ de nossos valores mais elevados, conforme podemos constatar segundo o problema levantado pelo próprio pensador:

Como procederam [...] os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre – : descobrem no castigo uma “finalidade” qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo e – é tudo. Mas a “finalidade no direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se

³⁰ Valiosa a contribuição de Ribeiro sobre a compreensão de Pfizer ao determinar o uso do termo *Ursprung* em *Genealogia da moral* caracterizando-o como uma elaboração dialética feita por Nietzsche e não uma oposição à “metafísica da origem”. Segundo Pfizer, o uso de “‘*Ursprung*’, e não ‘*Entstehung*’, significa mais verdadeiramente o *locus* do interstício onde forças morais concorrentes emergem, lutam, desaparecem e dominam. ‘*Ursprung*’ fornece a fundação para uma genealogia da moral” (PFIZER *apud* RIBEIRO, 2018).

conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelho* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese [...]. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função, e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda. (GM/GM, II, § 12).

O aforismo em questão ilustra o modo como Nietzsche se contrapõe a certas interpretações históricas da sociedade como o propósito positivo de proporcionar ao homem um novo ponto de reflexão e que o motiva à negação dos valores metafísicos e, por sua vez, a *revalorização* da Terra, do humano e de suas experiências. Se por um lado, temos uma busca constante pela harmonização do mundo, pela igualdade entre os homens e a tentativa de continuidade dos costumes e dos valores morais-metafísicos-religiosos, por outro lado temos os impulsos, a autonomia e a liberdade, a valoração fisiológica da vida desvinculada de preceitos morais como forma de afirmação do homem. Devido a esse paradoxo, encontramos a coexistência numa mesma vontade de impulsos que remetem a compromissos valorativos inconciliáveis, e que estão na raiz da crise dos valores que ameaça solapar os ideais da sociedade ocidental, tendo contribuído para a ascensão do niilismo como ponto capital do declínio da modernidade.

Apesar disso, a crise da modernidade nos aponta, segundo o entendimento nietzschiano, para a possibilidade de seu ultrapassamento. Ademais, a modernidade também nos apresenta “obstáculos e condições favoráveis para uma época mais forte” (ARALDI, 2013, p. 43). Como apresentamos, a proposta do filósofo enfatiza as ações humanas valorizando seus instintos e sentidos e mantém assim a vida humana no centro de sua filosofia. Isso é feito descrevendo os instintos como uma força, uma vontade, um poder inerente ao homem. Desse modo, passa-se a não mais ter como referência o transcendente, mas sim as relações de forças intrínsecas à

vontade de poder. Segundo Nietzsche, o ultrapassamento proposto ao homem acarreta a vontade desejosa de afirmar e criar predisposta ao niilismo e suas transformações.

Mas como é interpretado o niilismo em sua filosofia? Nietzsche diferencia entre um niilismo que nega a vida e um niilismo afirmativo que se apropria da vida. Acompanhando o desenvolvimento do processo histórico da sociedade ocidental, com a crise dos valores morais-metafísicos-religiosos da sociedade moderna, a saber, com a morte de Deus descrita por Nietzsche, percebemos em sua filosofia uma abertura para novas formas de valoração na qual o niilismo é descrito como um processo histórico de longa duração cujo sentido e dinâmica só podem ser esclarecidos à luz dos valores vigentes na tradição cultural do Ocidente. São certas características contingentes da compreensão moral da nossa vida valorativa e normativa no Ocidente que tornam o niilismo um desdobramento inevitável. Desse modo, faz-se necessário delimitar as proposições que serão investigadas no próximo capítulo. O niilismo e a compreensão nietzschiana deste fenômeno.

2. A CONCEPÇÃO NIETZSCHIANA DO CONCEITO DE NIILISMO

Compreender os princípios e variantes que regem a vida humana sempre esteve no centro das reflexões filosóficas. Neste sentido, buscar compreender o fenômeno do niilismo é, em última instância, procurar interpretar as múltiplas manifestações humanas perante a vida. Essa questão ocupa um lugar central no pensamento nietzschiano.

O niilismo emerge do enfraquecimento da vontade humana, e Nietzsche o descreve como um adoecimento tanto cultural quanto fisiopsicológico. Para compreendermos o aspecto histórico do fenômeno do niilismo devemos analisar sua compreensão histórica da arte, da filosofia e dos valores morais. Sua centralidade no pensamento nietzschiano não impede que ele gere divergências entre seus intérpretes. Heidegger (2014) o considera um dos *pilares* de sua filosofia, juntamente com os conceitos de vontade de poder, eterno retorno, além do homem e transvaloração de todos os valores. Araldi (2004, p. 41) aponta que o niilismo “assume relevância filosófica decisiva na obra tardia de Nietzsche”. Deleuze (1962), por sua vez, defende que o fenômeno possui quatro distintas acepções. Mas a despeito de não existir uma hierarquização entre os grandes temas que integram a obra nietzschiana, podemos dizer que o niilismo possui um caráter embrionário em relação aos outros grandes temas de sua filosofia, um eixo de ligação a partir do qual os demais temas são desenvolvidos. É preciso, por um lado, compreender sua *tipologia* do fenômeno, mas também o modo como ele se articula com sua crítica mais ampla da cultura, em particular, “no que se refere a interpretação niilista da história da moral da modernidade, partindo da situação de crise dos valores da segunda metade do século XIX, no modo como ela se manifestou na literatura, nas ciências, na sociedade, nas artes e principalmente, no pensamento”. (ARALDI, 2004, p. 54-55).

Na filosofia nietzschiana, niilismo não é somente a conceitualização de um fenômeno, mas também, a racionalização de um movimento decadencial e contínuo que surge na antiguidade e tem seu apogeu na modernidade. Como veremos no presente capítulo, Nietzsche é um niilista, portanto, um decadente. Mas ao mesmo tempo, um contraponto ao movimento decadencial de sua época, na medida em que almeja um ultrapassamento do niilismo por meio da extração de suas últimas consequências.

2.1 O niilismo como processo histórico

O conceito de niilismo remete, etimologicamente, ao *nada*, à negação ou ausência de valores ou de ser. Um esvaziamento dos sentidos e enfraquecimento dos fundamentos de sustentação da vida humana. Contudo, no que tange à sua importância histórico-filosófica, “as relações entre o niilismo, o nada e a negação são muito mais radicais, [pois se põe] de lado o nada para se concentrar no niilismo considerado como *fenômeno histórico*, um evento ligado à modernidade e a sua crise” (PECORARO, 2007, p. 9). Mas sendo o niilismo um fenômeno histórico, quando o conceito passou a fazer parte dos cânones filosóficos? Apesar da dificuldade em datar com precisão o surgimento do conceito, a tradição filosófica atribui sua origem a Górgias (490 – 388 a.C.) e sua teoria da *existência do nada*. Volpi (1999), por sua vez, oferece no primeiro capítulo de sua obra *O niilismo*, denominada *Itinerarium mentis in nihilum* (*Itinerário do nada*), uma introdução instrutiva acerca do que seria a extensão do fenômeno na história da civilização. O autor faz sua apresentação não somente a partir de um viés histórico filosófico, mas abordando o problema também a partir de uma perspectiva teológica e artística.

Apesar das contribuições de proeminentes pensadores ao problema do niilismo e suas implicações ao longo da história, será a partir do final do século XVIII que ocorrerá sua difusão. Podemos citar a crise dos valores proveniente do avanço do cientificismo do século XIX; concomitantemente, a decadência (*décadence*) dos valores morais-metafísicos-religiosos e a perda dos sentidos da existência humana como sintomas basilares para compreendermos o fenômeno do niilismo na sua urgência moderna. Vale ressaltar que esses temas se acentuaram, principalmente, com os posicionamentos culturais provenientes de movimentos ideológicos como o iluminismo, o romantismo alemão, o idealismo e o socialismo, que criaram um descompasso em relação aos princípios e valores da cultura ocidental previamente aceitos como hegemônicos. Seja na criação do Estado, nas grandes revoluções, nas diversificadas manifestações culturais ou nas formas de descrever o homem em sua tentativa de se afirmar no mundo, a força geradora da negação ou desconstrução dos valores presentes nas bases de sua identidade é a caracterização do niilismo. O fenômeno do niilismo é a manifestação do esgotamento (*Erschöpfung*) dos valores estruturantes da civilização ocidental.

Embora possua maior expressividade nos campos filosófico e teológico, o fenômeno também é referenciado em outras áreas do conhecimento mantendo seu princípio etimológico de negação de valores e do próprio ser. Sua compreensão se popularizou, principalmente, pela literatura russa através dos escritos de Turguêniev (1818 – 1883) em *Pais e filhos* e Dostoiévski (1821 – 1881) na obra *Os irmãos Karamazov*, onde a célebre frase “se Deus está morto, então

tudo é permitido” destaca-se como uma máxima do niilismo. Não obstante, é com Stirner que, segundo Volpi (1999, p. 33), ocorre o primeiro posicionamento filosófico sobre o fenômeno almejando “pôr abaixo todos os sistemas filosóficos, toda e qualquer abstração ou ideia – Deus, mas também o Espírito de Hegel ou o Homem de Feuerbach – tudo, enfim, que se arroge a impossível tarefa de exprimir a ‘indivisibilidade’ do único”. Apesar disso, é com Nietzsche que o fenômeno do niilismo adquire novas acepções, tornando-se incontornavelmente ambíguo³¹. Consequentemente, pensadores e intérpretes influenciados pelas contribuições da filosofia nietzschiana defendem interpretações divergentes sobre o fenômeno, especialmente, no que tange à sua *precisão histórica*. Para evitar uma dispersão excessiva, vamos nos concentrar nas contribuições de Müller-Lauter e Heidegger para a compreensão da historicidade do fenômeno, tomando-as como as mais representativas. Müller-Lauter, em nota, afirma que

essa história remonta à época da Revolução Francesa, quando se utilizou a palavra *nihiliste* para designar a atitude de indiferença religiosa ou política. O emprego filosófico da palavra ocorre primeiro com F. H. Jacobi, que, em seus *Sendschreiben an Ficht* (1799), censurava o idealismo desse último por ser um niilismo. Desde então, o conceito exerce papel em distintas discussões filosóficas e políticas. Sua aplicação ao movimento socialista francês no século XIX, assim como aos hegelianos de esquerda (“herdeiros” da pecha de niilismo atribuída às filosofias idealistas de Fichte, Schelling e Hegel) determinou o uso da palavra no âmbito das lutas sociais e políticas na Rússia. De lá, estendeu-se para o campo linguístico da Europa central: a história anterior do conceito foi de tal modo encoberta por I. Turguêniev, que ele em suas *Litteratur und Lebenserinnerungen* (edição alemã de 1862, p. 105) chegou a afirmar que inventara a palavra. Esse disparate foi repetido inclusive em nossa época (por exemplo, por Gottfried Benn, “*Nach dem Nihilismus*”, 1932, *Gesammelte Werke* I, 1959, PP. 156-157, e por Adolf Stender-Petersen, *Geschichte der Russischen Literatur*, vol. II, p. 251). Entretanto, Turguêniev não foi o primeiro a empregar a palavra na Rússia, vários autores já o haviam feito antes dele. (MULLER-LAUTER, 2009, p. 122).

Apesar de ser inegável a contribuição de Müller-Lauter, percebemos que sua interpretação apresenta um recorte temporal muito limitado na circunscrição do fenômeno. Por isso, preferimos nos aliar a Heidegger na compreensão do niilismo como um traço pervasivo na história ocidental, e que não se restringe à sua configuração propriamente moderna. Para Heidegger,

o niilismo é um movimento histórico, não uma qualquer visão e uma doutrina qualquer, representadas por quem quer que seja. O niilismo movimenta a história segundo o modo de processo fundamental que quase não é reconhecido no destino dos

³¹ Segundo Abbagnano, “Nietzsche é o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas: O niilismo não é somente um conjunto de considerações sobre o tema Tudo é em vão, não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir; (...) É o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação ativa corresponde mais à sua natureza profunda (Wille zur Macht, ed. Kröner, XV, § 24)” (ABBAGNANO, 2007, p. 712-713).

povos ocidentais. Daí que o niilismo também não seja apenas um fenômeno histórico entre outros, nem seja apenas uma corrente espiritual que aparece entre outras, como o cristianismo, o humanismo e o iluminismo, dentro da história ocidental. O niilismo é, antes, pensado em sua essência, o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele mostra uma total profundidade que o seu desenrolar-se apenas pode ter por consequência catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da Terra que entram no âmbito de poder da modernidade. Daí que ele não seja só um fenômeno da era presente, nem sequer só o produto do século XIX, no qual desperta certamente um olhar mais agudo para o niilismo e também o nome se torna usual. O niilismo tão pouco é apenas o produto de noções singulares cujos pensadores e escritores falam propriamente do niilismo. Aqueles que se presumem livres dele empreendem talvez do modo mais fundamental o seu desenrolar. É inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada. (HEIDEGGER, 1998, p. 252-253).

Ao estudarmos a problemática do niilismo como um processo histórico a partir da filosofia nietzschiana, percebemos que a *dinâmica* do problema se apresenta já em seus “primeiros escritos”³², ainda que não de forma clara e específica devido a influência do pessimismo schopenhaueriano, mas sendo caracterizado e interpretado, posteriormente, como um dos grandes temas que alicerçam sua crítica à cultura ocidental. Tendo os fundamentos que implicam a formação da identidade psicológico-histórico-cultural do homem como referência na construção de seu pensamento, Nietzsche pressupõe o surgimento do niilismo apresentando “um pensamento radical que mostra as origens mais remotas do fenômeno” (PECORARO, 2007, p. 10), ou seja, o Socratismo, o Platonismo e o Cristianismo³³. Por esta razão, para compreendermos a genealogia do fenômeno tal como ela comparece na crítica nietzschiana, devemos ter em mente como ela se cruza e se confunde com os “maiores acontecimentos” (JGB/BM, IX, § 285) e valores da cultura ocidental, dentre os quais figuram os valores morais como condição *indispensável*:

Para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram [seus valores], sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral

³² É importante ressaltar que o termo niilismo é apresentado nos escritos nietzschianos a partir das produções do verão de 1880. Contudo, é perceptível a importância do fenômeno dentro dos escritos nietzschianos a partir da obra *O nascimento da tragédia*. “Aqui, a expressão se encontra no sentido de vontade de nada, que, no transcorrer do pensamento nietzschiano, será interpretado como niilismo negativo. O niilismo descrito por Nietzsche sobre *O nascimento da tragédia* é um afirmativo, como definido pelo filósofo em *Ecce Homo*. [Essa descrição faz-se necessária para melhor compreender a tipificação do conceito que acompanha a produção filosófica nietzschiana]. “Em nota, Araldi (2004, p. 44) aponta para a afirmação de Karl Löwith, que afirma que Nietzsche está, desde a juventude, em busca de um pensamento supremo afirmativo; o niilismo, por sua vez, também estaria pressuposto nos escritos da primeira fase do filósofo” (OLIVEIRA, 2012, p. 30). Pecoraro (2007, p. 18) acrescenta que “é preciso assinalar [no primeiro período da produção nietzschiana] as influências (sucessivamente renegadas ou sutilmente reconhecidas e aproveitadas) de Schopenhauer, da ‘escola do pessimismo’ alemão, de Dostoiévski, Leopardi e de Paul Bourget [...] cuja ‘teoria da decadência’ constitui uma das principais bases de reflexão nietzschiana” sobre a problemática do niilismo.

³³ Devemos observar que na primeira fase da produção nietzschiana (1872 – 78) não se encontra uma crítica ao cristianismo como alvo de sua filosofia, mas sim, a arte e a moral. Em outras palavras, seu pensamento embasado em uma crítica à modernidade e sua estrutura sociocultural, tendo como princípio o socratismo-platonismo, acompanhará seu pensamento ao longo de sua produção filosófica.

como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM/GM, *Prólogo*, § 6).

Dito de outro modo, compreender o fenômeno do niilismo se confunde com a compreensão do próprio desenvolvimento histórico do pensamento humano. Nessa medida, a interpretação que Nietzsche oferece do niilismo pode ser descrita como um metódico pensar histórico-genealógico que objetiva compreender os valores que se desenvolveram ao longo de dois mil anos e que são contestados em sua crítica e identificados como responsáveis pelo adoecimento da cultura³⁴. Nesse sentido, esses *grandes acontecimentos* apresentam-se como responsáveis pela formação da identidade sociocultural do homem ocidental e, portanto, faz-se necessário que analisemos, à luz do pensamento nietzschiano, os tópicos propostos tendo-os como pressupostos históricos que originaram o fenômeno do niilismo. Mas antes de adentrarmos na problemática propriamente, percebemos que seria significativo situarmos a condição histórico-cultural que a envolvia. Com isso, pretendemos apresentar as condições nas quais se originou o ideal de moralidade no seio da sociedade ocidental descrevendo a ruptura valorativa existente no período. Nesse sentido, a forma de interpretar a vida humana (que fica evidenciado na filosofia de Nietzsche por meio da importância da arte enquanto processo de valorização do mundo fenomênico) mostra-se de fundamental importância para compreendermos a dinâmica do niilismo. Sendo Nietzsche um filósofo que atribui à arte a capacidade de criação/destruição e afirmação/negação de valores, torna-se essencial abordarmos o fenômeno do niilismo e sua dimensão histórica também nessa perspectiva. Essa abordagem nos permitirá compreender como Nietzsche interpreta a desvalorização da ideia clássica de arte como o primeiro movimento de colapso dentro da cultura ocidental.

A arte possui papel preponderante em sua filosofia. Isso se deve em parte ao fato da arte ser compreendida como força pulsante da vida que se opõe à negatividade dos “ideais ascéticos”

³⁴ Conforme nos aponta Giacoia Júnior (2000, p. 64-64) “Nietzsche interpreta a história da cultura moderna como escalada do niilismo. Este, por sua vez, deve ser entendido como um sentimento opressivo e difuso, próprio às fases agudas de ocaso de uma cultura. O niilismo seria a expressão afetiva e intelectual da decadência. Por meio dele, o homem moderno vivencia a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura. Por essa ótica, niilismo seria o sentimento coletivo de que nossos sistemas tradicionais de valoração, tanto no plano do conhecimento, quanto no ético-religioso, ou sociopolítico, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e a ação. Sintomas desse estado de prostração podem ser detectados, segundo Nietzsche, em todos os setores da moderna vida social: na arte, plenamente instrumentalizada para fins de entretenimento, ou, como o chamáramos atualmente, capturada nos circuitos da indústria cultural; na política e na educação, empenhadas em estabelecer e perpetuar um ideal de homem completamente adaptado aos modos de produção e reprodução de uma sociedade de massas; na moral, na ciência e na filosofia, que se tornaram expressões ideológicas desse desejo de rebaixamento e nivelação da humanidade, agenciado em escala planetária”.

(valores do Platonismo e do Cristianismo) alicerçados pela vontade de verdade e pelos valores metafísicos. A arte nos permite uma boa “vontade de aparência” (GM/GM, III, § 25). A arte cria valores de uma forma que se opõe ao pensamento socrático-platônico e ao seu primado do conceito, que na modernidade culmina numa moralidade voltada para o princípio da conservação. Nietzsche apresenta a importância do “conhecimento trágico” (GT/NT, § 15) do mundo em contraposição à metafísica pois “só como fenômeno *estético se justificam a existência e o mundo*” (GT/NT, § 5). Sua crítica ao domínio da razão sobre a vontade humana, determinado, inicialmente pelo socratismo-platonismo e, em seguida, pelo cristianismo alicerça o começo de uma explanação intensa sobre o *valorar* a vida humana, que se iniciou em suas primeiras obras com sua compreensão da arte trágica baseada na “justa medida” e na uniformidade grega; e distinguidas pelo princípio figurativo apolíneo e pela desmesura e embriaguez musical³⁵ dionisiaca como distintas manifestações estéticas de afirmação da vida que coexistem em constante tensão. Nesse sentido, essas forças existentes entre

[...] Apolo e Dioniso vinculam-se à nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dioniso: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade”³⁶ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geram a tragédia [...]. (GT/NT, § 1).

Para Nietzsche, a arte é compreendida como “a verdadeira atividade metafísica da vida” (GT/NT, *Prefácio*), e igualmente, concebida como um “contramovimento”³⁷ (*Gegenbewegung*)

³⁵ Artisticamente, a influência de Richard Wagner foi um marco capital para o desenvolvimento do conceito musical trágico descrito por Nietzsche, chave fundamental ao acesso encantador do helenismo na modernidade junto à cultura alemã como aponta Nietzsche na Quarta consideração extemporânea (WB/Co Ext. IV, *Wagner em Bayreuth*). Para Machado (2005, p. 12), “o renascimento do espírito trágico grego vincula-se, em Nietzsche, ao renascimento do gênio alemão”. Nietzsche descreve em seu ensaio *Wagner em Bayreuth* uma afinidade de seu entendimento do mundo com o projeto estético da obra wagneriana e atribui à criação de Wagner uma singularidade típica de um gênio, tal como o filósofo o compreendia em razão de sua arte manifestar-se sem a interferência de elementos que pudessem interromper seu fluir. A criação do gênio wagneriano interpretada por Nietzsche é entendida como a continuidade de seu projeto valorativo de arte trágica em contraposto ao posicionamento do homem teórico na modernidade. Na definição de Dias (2005), a concepção da arte wagneriana é responsável pela recuperação da dimensão dionisiaca, ofuscada pelo socratismo e responsável pelo renascimento de uma cultura trágica.

³⁶ Segundo nota do tradutor J. Guinsburg, o termo é sempre utilizado por Nietzsche na obra *O nascimento da tragédia* no sentido schopenhaueriano. Como centro e núcleo do universo, que assume o seu “princípio de individuação”, constituindo a antítese do estado de contemplação estética.

³⁷ Nietzsche compreende a arte como um processo de valoração da aparência [*Schein*], de criação/destruição. Seja na manifestação do artista como no âmbito do pensamento. Esse posicionamento que se inicia em *O nascimento da tragédia* acompanha toda sua trajetória filosófica. No embate entre arte e nihilismo no período tardio de sua produção, evidenciamos nos fragmentos póstumos de 1887 que o pensador mantém sua compreensão de

(KSA, XIII, 14 [169]) ao niilismo. Precisamente por isso a tragédia é percebida como o “único poder afirmador da vida” (ARALDI, 2008, p. 91) frente aos paradigmas do cientificismo e da moralidade; distinta da percepção, conceitos e teorização da cultura socrática e seu desenvolvimento. Numa percepção trágica nietzschiana, “a arte é mais poderosa do que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, e ele alcança apenas, como última meta, – o aniquilamento”. – (CV/CP, I, § 10). Nietzsche ao desenvolver uma posição definitivamente afirmativa sobre o trágico, compreendendo-o como uma necessidade inerente a vida, posiciona-se contrário ao princípio de negação da *vontade*³⁸, pois “a ânsia pelo nada é a negação da sabedoria trágica, seu contrário!” (KSA, XI, 25 [95]). Enquanto a negação da vontade alude conseqüentemente ao nada, Nietzsche se apropria do mesmo princípio originário de vontade, enquanto essência do ser humano e fundamentação do mundo, e constrói uma original definição de arte e de trágico definindo-a como uma boa “*vontade com a aparência*”, pois

se não tivéssemos declarado boas as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro: a compreensão da universal inverdade e mendacidade, que agora nos é dada pela ciência - a compreensão da ilusão e do erro como uma condição da existência que conhece e que sente -, não teria podido ser tolerada. A *retidão intelectual* teria o nojo e o suicídio por consequência. Mas agora nossa lealdade tem uma potência oposta, que nos ajuda a desviar tais consequências: a arte como a boa vontade com a aparência. [...] Como fenômeno estético, a existência é sempre, para nós, suportável ainda, e pela arte foi-nos dado olho e mão e antes de tudo a boa consciência para, de nós próprios, podermos fazer um tal fenômeno. (FW/GC, II, § 107).

A referida citação demonstra a importância da arte, enquanto força criativa e valorativa da ilusão e aparência, como possibilidade de afirmação do humano e valoração das condições interpretadas por Nietzsche como fundamentais à vida, mesmo nas obras do período intermediário, após o seu abandono da metafísica de artista que ele abraçou na juventude. É a partir desse posicionamento que é possível compreender, ainda que com certa ambiguidade, em sua filosofia a arte e o trágico como força criadora e preparação para o niilismo e para seu possível ultrapassamento.

É certo, contudo, que para Nietzsche a arte grega perdeu seu significado e começou a perecer quando a racionalidade do homem teórico passou a imperar sobre a sensibilidade do artista. Esse processo decadente da tragédia, devido ao otimismo socrático, sobrepujou os

“aparente” como uma forma mesma de ser no mundo (KSA, XIII, 14, [93]). Referenciamos na interpretação de Niemayer (2014, p. 62) sobre o problema: “Se o Ser que atribuímos às coisas é uma aparência, o ‘mundo mesmo’ não é, em último caso, outra coisa a não ser arte (NF 1885-86 2 [119])”. Nesse sentido, mostra-se elucidativo ser justamente a natureza da arte no pensamento de Nietzsche uma possibilidade de produção de novos valores.

³⁸ O termo faz referência à filosofia schopenhaueriana como base conceitual da elaboração filosófica nietzschiana.

valores dionisíacos (os impulsos fisiológicos), corroborando no repúdio de Nietzsche aos seus ideais, considerando-os como um abissal erro da cultura ocidental e sendo determinante para sua posição contra o cientificismo e a tradição metafísica. Nesse sentido, a definição da arte como puro evento interpretativo é apontada por Nietzsche como uma tentativa frustrada de representar o homem e sua forma de conservação. No capítulo *Sobre a psicologia do artista*, Nietzsche sintetiza³⁹ que:

Para haver arte, para haver alguma atividade de contemplação estética, é indispensável uma pré-condição fisiológica: a *embriaguez*. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. Todos os tipos de embriaguez têm força para isso, por mais diversamente ocasionados que sejam; [...]. Assim também a embriaguez que sucede todos os grandes desejos. Todos os afetos poderosos; a embriaguez da festa, da competição, do ato de bravura, da vitória, de todo movimento extremo; a embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição; a embriaguez sobre certos influxos meteorológicos, por exemplo, a embriaguez primaveril; ou sob a influência de narcóticos; a embriaguez da vontade, por fim, de uma vontade carregada e avolumada. – O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e de plenitude. Esse sentimento o indivíduo empresta às coisas, *força-as* a tomá-los de nós, violenta-as – esse processo se chama *idealizar*. (GD/CI, IX, § 8).

Enquanto a embriaguez destaca-se como o impulso de criação e destruição da vontade do homem, a tragédia apresenta-se como a “lógica da catástrofe”⁴⁰ (GIACIOIA JUNIOR, 2013, p. 229) da cultura ocidental gerada pela interação conflitante existente entre apolíneo (belo, teórico) e dionisíaco (desmedido, natural), e manifesta pela vontade humana enquanto poder, “como sentimento transbordante de vida e força” (GD/CI, II, § 5). Mas se é na constante busca por afirmação do homem que se encontra a raiz geradora do ideal apolíneo disseminado pelo princípio socrático-platônico, respectivamente, o impulso artístico da embriaguez dionisíaca e ambos se mantêm conflitantes, como definir o que é o trágico para Nietzsche?

Ainda que Nietzsche afirme que o trágico “depois de ter atingido sua perfeição pela reconciliação da ‘embriaguez e da forma’, de Dioniso e Apolo, começou a declinar quando aos poucos foi invadido pelo racionalismo sob a influência ‘decadente’ de Sócrates”. (Ob. Inc, *O filósofo e o músico*), não é possível precisar uma posição definitiva para esse problema devido à variabilidade de respostas apresentadas no transcorrer de sua filosofia. Por isso, em concordância com a constatação de Araldi (2008, p. 37), compreendemos que “‘trágico’ aponta para um *conflito insolúvel*, tanto na tragédia, enquanto gênero dramático, como na construção

³⁹ Segundo Paulo César de Souza (GD/CI, *Posfácio*), a obra em questão apresenta uma recapitulação reformulada, ainda que de forma original e criativa, do pensamento nietzschiano que iniciara em *O nascimento da tragédia*.

⁴⁰ Giacoia Junior (2013, p. 228-229) descreve que “a denominação remete a *katastrophein*: revivar, inverter, reverter. Tomado em sua acepção original o termo está ligado ao desenlace da tragédia grega, a uma reviravolta que expõe o sentido, até então oculto, no curso dos acontecimentos dramáticos”.

moderna de uma visão trágica de mundo, que recobre uma dimensão existencial do homem”. Isso significa dizer que, no que tange ao niilismo, este seria “o autêntico *problema trágico* do nosso mundo moderno” (KSA, XII, 7 [8]). Cabe-nos advertir que não é nossa pretensão abordar a dimensão da tragicidade existente na contraposição dos impulsos apolíneo-dionisíaco que Nietzsche descreve em sua produção filosófica, mas a partir desta constatação, delimitar como no percurso da formação histórico-psicológica-cultural da sociedade ocidental, a *exaltação* da razão, historicamente, se sobrepõe aos impulsos naturais intrínsecos do homem. O que nos remete ao seu entendimento de que o desenvolvimento filosófico socrático-platônico se apresenta como implicação corruptiva da vida e fundamentação do niilismo.

Nietzsche interpreta a influência da filosofia socrático-platônica no desenvolvimento do pensamento ocidental como um *pensar* de cunho niilista. Uma filosofia doente que possui reflexos acentuados na modernidade em razão de sua disseminação moralizadora. Desse modo, sendo o niilismo a decadência dos valores mais elevados do humano, faz-se necessário explicitarmos o posicionamento contraposto de Nietzsche frente ao socratismo-platonismo. Sendo mais específico, o filósofo é enfático ao afirmar que “[...] os grandes sábios são *tipos da decadência* [e descreve] Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872) [...]”. (GD/CI, II, § 2). O que se caracteriza com a influência socrática-platônica no desenvolvimento do pensamento da sociedade ocidental é o aniquilamento do impulso dionisíaco devido à negação do trágico e desmedido, e da predominância moralizante do arquétipo apolíneo do belo e da verdade e a idealidade metafísica do mundo. Com efeito, essa formulação torna-se determinante para compreendermos a desnaturalização e dissolução dos princípios dionisíacos; dessa forma, demarcamos o conflito existente entre uma visão trágica (que visa uma valorização fisiológica) e uma visão teórica (que tem como meta o *aperfeiçoamento interior* do homem por meio da lógica) da vida.

Todavia, apesar de ser evidente a oposição feita por Nietzsche ao socratismo-platonismo, o filósofo não se priva de reconhecer nos gregos uma força de vontade em suas correntes filosóficas. Sócrates por intermédio da *maiêutica*⁴¹; Platão, por sua vez, por meio da

⁴¹ Em Sócrates, a maiêutica se apresenta como um processo pedagógico, de condução a um conhecimento verossímil por uma avaliação conceitual. Por isso, não sendo a vida para o filósofo, segundo Nietzsche, “possível de ser avaliada” (GD/CI, II, § 2), a maiêutica é compreendida como estilo de degradação da tragédia grega pois se fundamenta exclusivamente nessa impossibilidade de valoração. Outro aspecto é que o método socrático se mostra como uma espécie de sedução, principalmente, para os jovens nobres. Assim, mostra-se significativa a interpretação nietzschiana de um “Sócrates moribundo” que “tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada” (GT/NT, § 13).

separação entre essência e aparência. Ainda que para Nietzsche exista uma diferença manifesta entre os dois pensadores gregos, como demonstrado no aforismo 190 de *Além do bem e do mal*, é um fato relevante que ambos os filósofos se fundamentam no domínio da razão como condição para se chegar ao conhecimento (*epistémé*), no ideal de virtude (*areté*) almejado pela prática moral objetivando um aperfeiçoamento interior do humano como caminho para a felicidade do homem, como sentido de sua existência. Como afirma Giacoia Junior (2013, p. 231), é “numa interpretação bem determinada da existência [...] que se encontra o niilismo”. Em outros termos, significa reconhecermos que é com Sócrates e Platão que presenciamos o surgimento da busca pela compreensão da existência humana por um viés racionalizado, amparado tanto pela moralidade quanto por uma vontade de verdade que entra em conflito com os pressupostos valorativos do fenômeno artístico-dionisíaco (erro, engano, aparência, ilusão,) inerentes à vida humana de forma a caracterizar uma degeneração da tragédia grega, conseqüentemente, sua negação originando o niilismo.

Nesse contexto, segundo Nietzsche,

[...] o niilismo, é tomado como a "verdade". Mas a verdade não é tomada como critério mais alto de valor, e menos ainda como potência mais alta. A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de vir a ser e mudar (de engano objetivado) é tomada aqui como mais profunda, mais originária, mais "metafísica" do que a vontade de verdade, de efetividade, de aparência: mesmo esta última é meramente uma forma da vontade de ilusão. Do mesmo modo, o prazer é tomado como mais originário do que a dor: a dor somente como condicionada, como um fenômeno que decorre da vontade de prazer (da vontade de vir a ser, crescer, dar forma, isto é, de criar: e no criar está incluído o destruir). É concebido um estado supremo de afirmação da existência, do qual nem mesmo a suprema dor pode ser excluída: o estado trágico-dionisíaco. (Ob. Inc., *A arte em "O nascimento da tragédia"*, § 3).

Justamente como reflexo histórico deste conflito interpretativo da existência humana é por Nietzsche definido que, “a cultura moderna não é nada viva, porque não se deixa de modo algum conceber sem esta oposição; ou seja, ela não é nenhuma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura” (HL/Co Ext. II, § 4). Tal posicionamento da filosofia nietzschiana se faz devido à reflexão sobre a possibilidade de propor a compreensão da vida moderna através do pensar da tragédia grega, em razão das manifestações artísticas e culturais da época. Culturalmente, a sociedade moderna europeia, principalmente a germânica, encontrava-se influenciada por uma filosofia que se estruturava na tentativa de *vivenciar* a cultura e arte trágica contrária à prática moral para esboçar um conceito original de identidade, com isso, promovendo um cenário com distintas interpretações sobre o problema do niilismo. Nesse viés, Nietzsche questiona sobre a moral enquanto fundamento do arcabouço cultural da sociedade moderna.

Em que medida a autodestruição da moral é uma parte de sua própria força? Nós europeus temos em nós o sangue daqueles que morreram por sua fé; nós consideramos a moral de modo terrível e sério, e não há nada que não tenhamos, de algum modo, sacrificado a ela. Por outro lado, nossa sutileza espiritual foi alcançada essencialmente por meio da vivissecção da consciência moral. Nós ainda não sabemos para onde somos impelidos, depois de nos termos desligado, dessa maneira, de nosso antigo solo. Mas esse mesmo solo criou em nós a força que agora nos impulsiona para longe, para a aventura pela qual somos lançados ao infinito, no não provado, não descoberto; não nos resta nenhuma escolha: temos que ser conquistadores, desde que não tenhamos nenhuma terra que gostaríamos de “preservar”. (KSA, XII, 2 [207]).

Baseando-se nesse posicionamento podemos inferir que a moral, e para sermos mais precisos, a vontade de verdade disseminada pela moral socrático-cristã, ainda que demonstre ser um valor fraco e doente, apresenta-se como um princípio normativo para o ordenamento humano que resultou na construção da sociedade tal como ela se apresenta. Todavia, constatamos também que na tentativa de resgatar o espírito trágico da cultura grega e romper com seu estado de conservação, a modernidade fomenta um campo propício para as aspirações nietzschianas de um novo conceito de cultura dentro do seu projeto (*Entwurf*) de transvaloração dos valores. Em outras palavras, o combate aos paradigmas da cultura socrático-cristã frente à percepção desenvolvida no *cerne* da cultura moderna representa uma investida em prol da vida desencadeada, de forma paradoxal, pelo próprio niilismo.

Dessa forma, ressalta-se que o conceito de niilismo dentro da filosofia de Nietzsche envolve diferentes interpretações e avaliações. Ele não deve ser interpretado somente como vontade de nada⁴² (*Wille zum Nichts*) ou negação da vontade, de valores e concepções, mas também como vontade de poder. É justamente essa força da vontade que diferencia a propensão a criar ou negar qualquer possibilidade do homem de se afirmar no curso da história.

Portanto, torna-se importante observarmos que a vontade de nada que nos remete ao conceito de niilismo ainda mantém em sua característica primeira uma força de vontade, um querer. Para Brusotti (2000, p. 6), a vontade de nada ocorre por uma “*faute de mieux* [falta de algo melhor], por falta de uma vontade melhor [...]. O nada querer é sempre ainda querer algo. O nada é, neste sentido, esse algo em última instância e, como tal, o *faute de mieux* par excellence [por falta de algo melhor por excelência]”. No fragmento póstumo 1 [54] do outono de 1885 a primavera de 1886, afirma Nietzsche que “o caráter da incondicional vontade de poder está presente em todo o reino da vida”. Logo, vontade de nada “é e continua sendo uma

⁴² Segundo Niemeyer (2014, p. 406), “a causa do niilismo foi buscada por Nietzsche no modo de viver conflituoso com os valores presentes e na “VONTADE DE NADA, uma má vontade (*Widerwillen*) contra a vida” (GM/GM, III, § 28) apenas pelo fato de que o nada aqui significa a nada (*Nichtigkeit*) da descoberta dos valores morais, mas sua mentira na qual se acreditou desde o início, sendo esta explicada por Nietzsche de modo psicológico e fisiológico”.

vontade!” (GM/GM, III, § 28). Não deixando de ser a vontade de nada uma força manifesta psicológica e fisiologicamente, Nietzsche interpreta no Cristianismo e na manifestação dessa vontade que impera ao longo da história, o pano de fundo da relação homem e mundo, quer dizer, seu representante por excelência.

É com o cristianismo⁴³ que evidenciamos o transcorrer dessa vontade de nada na história. Ao se apropriar do pensamento socrático-platônico, o cristianismo amplifica a noção de moral e transcendente e, com isso, a moral-cristã perpetua-se como garantidora de sentido da existência humana, justificando seu sofrimento através dos ideais ascéticos. Isso ocorre porque na perspectiva cristã há uma reinterpretação do sofrimento que faz com que ele deixe de ser um fato bruto da nossa existência e seja reinserido em um plano intencional de salvação, numa economia sem sobras no interior da qual o sofrimento é uma forma de compensar o mal introduzido no mundo pelo pecado. Nesse cenário, sua aceitação resignada expressa uma virtude. Todavia, ainda que se entenda o cristianismo como herdeiro de uma filosofia nociva à vida, segundo Nietzsche, o homem já

era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “para que sofrer?”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. [...] o homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: a vontade mesma estava salva. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida [...] (GM/GM, III, § 28).

Nietzsche é severamente hostil à cultura cristã, que ele considera responsável pela inversão valorativa que nega os valores “naturais” das aristocracias pagãs (e mesmo sacerdotais) e introduz a exaltação de valores referenciados pela *má consciência* animal reinterpretada em termos moralizados. Tal posicionamento caracteriza-se pela imposição resultante da vitória do cristianismo sobre o *homo natura* (JGB/BM, VII, § 230) na qual, seus valores nivelam o homem por baixo caracterizando-se, necessariamente, como valores decadentes. O que o cristianismo faz por meio de sua doutrina é estruturar-se sobre os princípios

⁴³ O Cristianismo em Nietzsche tem uma notável abrangência. Não devemos interpretá-lo única e exclusivamente como fenômeno religioso, mas sim, como um extenso marco histórico-cultural, político, social, metafísico e, principalmente, moral que sinaliza a formação da sociedade ocidental.

socrático-platônicos alicerçados por uma vontade de verdade secretamente motivada por uma decadente vontade de nada.

Divergindo de tais preceitos valorativos, Nietzsche afirma que “a vontade de verdade precisa de uma crítica - determinemos com isso nossa própria tarefa -, o valor da verdade deve alguma vez experimentalmente, ser posto em questão” (GM/GM, III, § 24). O que se percebe, objetivamente, na crítica nietzschiana ao cristianismo é sua refutação à errônea interpretação “histórico-psicológica” (KSA, XIII, 14 [5]) que formulou a transformação cultural da sociedade ocidental. Destacamos que essa ocorrência caracterizou, de forma a enfatizar a dominação do cristianismo, numa clara manifestação de criação e destruição, afirmação e negação de valores, sendo este um “dos grandes movimentos niilistas” (KSA, XIII, 11 [373]) da civilização. O cristianismo, sendo uma abrangente manifestação do niilismo, é o terreno em que Nietzsche descreve a história de um erro psicológico-histórico-cultural da identidade do homem, e a partir da qual exemplifica uma de suas concepções de niilismo. Mas por quê? Porque a vontade do cristianismo “é niilista no sentido mais profundo” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, § 1). Sua essência é niilista por natureza. Essa afirmativa é uma tônica na filosofia nietzschiana que passa a ser realçada a partir dos escritos de *Aurora* e estende-se até o final de sua produção filosófica.

Outro aspecto que devemos destacar é que, para o filósofo, a vontade de verdade herdada do cristianismo se manifesta também no desenvolvimento do que ele chama de *doença histórica* e que segundo ele assola a sociedade ocidental. O “sentido histórico” (FW/GC, IV, § 337) descrito por Nietzsche como uma doença refere-se ao altivo historicismo cultural vigente de sua época, como nos mostra a partir dos escritos da *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*⁴⁴. Nesse contexto, aponta-nos Vattimo (2010, p. 13), que “a doença histórica é uma espécie de definhamento que se manifesta em uma civilização que, pelo excesso dos estudos e dos conhecimentos do passado, perde toda a capacidade criativa. Esta, segundo Nietzsche, é a situação de nossa época”. Contudo, da mesma forma que o sentido histórico apresenta-se como um processo de decadência, ele se revela ser essencial para um processo de transvaloração dos valores.

[...] há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. [Da mesma forma a] serenidade, a boa-consciência, a

⁴⁴ Cabe-nos uma nota descritiva de como Nietzsche apresenta na segunda consideração extemporânea três formas acerca do seu entendimento da história de forma a posicionar-se, inclusive, sobre questões como lembrança e esquecimento. Esses problemas também são abordados no âmbito da psicologia por Giacoia Junior (2001). São elas: a história monumental, a história antiquária e história crítica. A partir dessa conceitualização, o filósofo cunhou os conceitos de a-histórico, sentido histórico e supra histórico de forma a descrever as distintas relações do homem com o passado, como nos aponta Vattimo (2010) no capítulo o niilismo e o problema da temporalidade.

atividade alegre, a confiança no futuro – tudo isto depende, num indivíduo, assim como num povo, da existência de uma linha de demarcação entre o que é claro e bem visível e o que é obscuro e impenetrável, da faculdade tanto de esquecer como de lembrar no momento oportuno, da faculdade de sentir com um poderoso instinto quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico e quando não. Este é exatamente o princípio sobre o qual o leitor é convocado a refletir: o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura (HL/Co Ext. II, § 1).

Nietzsche nos interpela a interpretar a história como instrumento de afirmação da vida, o que implica saber em que momento é preciso se comportar de forma histórica e em que momento é preciso restringir o nosso horizonte e limitar as nossas perspectivas, ou seja, adotar uma atitude ahistórica. Esse saber não é um saber proposicional ou conceitualmente articulado ou articulável, mas um saber viver, algo incorporado. É nesse contexto que Nietzsche se descreve, no fragmento póstumo 23 [15] do inverno de 1872-1873, como um “médico da cultura” ao diagnosticar os sintomas e a origem da “doença da vontade [Socratismo, Platonismo e Cristianismo] difundida irregularmente na Europa” (JGB/BM, VI, § 208), propagando a escalada do niilismo.

Como podemos observar, Nietzsche interpreta o surgimento do homem moral como marco originário do fenômeno do niilismo. Ademais, não podemos deixar de reconhecer sua importância para o significado dado pelo homem historicamente ao sentido de sua existência. Se por um lado entendemos que a crítica nietzschiana ressalta aspectos negativos dos valores da tradição, por outro, o posicionamento do filósofo não ignora pontos favoráveis de seus fundamentos. Sendo o seu pensamento apresentado como uma crítica aos valores morais-metafísicos-religiosos descrita nas múltiplas manifestações humanas, seu apontamento descreve a afirmação e valorização da vida como consequência de uma transvaloração dos valores vigentes na sociedade moderna em contraposição as valorações predeterminadas pela *cosmovisão* socrático-cristã que se perpetuou no curso da história. Nesse intercuro que a proposta de “transvaloração de todos os valores seria a catástrofe da metafísica: um processo que obedece a uma lógica imanente” (GIACOLA JUNIOR, 2013, p. 220), mas também, “um *contramovimento*, no que diz respeito ao seu princípio e tarefa: um movimento que em qualquer futuro irá substituir aquele niilismo perfeito; o que, no entanto, lógica e psicologicamente, o pressupõe, uma vez que, afinal, só pode vir sobre ele e a partir dele” (KSA, XIII, 11 [411]). Como implicação inerente ao processo, Nietzsche inicia uma mudança de perspectiva na qual os conceitos de criação e destruição, negação e afirmação são desenvolvidos como marcos de sua filosofia compreendendo o problema do niilismo de forma ambivalente.

2.2 A compreensão nietzschiana de niilismo

Inicialmente, a compreensão nietzschiana do niilismo remete ao *primeiro período*⁴⁵ de sua obra filosófica (1870 – 1878) ainda influenciado pelo pessimismo schopenhaueriano e pela arte wagneriana. Posteriormente, no período de maturidade de sua filosofia, pela influência literária de Dostoiévski e de Paul Bourget (1852 – 1935). Porém, como nos aponta Müller-Lauter

Nietzsche sempre busca encontrar no passado os indícios da fatalidade ameaçadora. Nesse sentido, nomeia a série de filósofos que lhe permite marcar a história do niilismo europeu a partir de seus representantes mais significativos. Ali está o Sócrates ainda “consideravelmente sadio”; com sua aparição, a *décadence* adentra na filosofia grega. Ele e o Platão por ele seduzido já são “sintomas de declínio, [...] instrumentos da dissolução grega”. A partir deles então fica “a filosofia sob o domínio da moral”. Nietzsche encontra em Epicuro e Pirro a representação de duas outras “formas da *décadence* grega”. Pirro já é designado como niilista. “Endurecimento estoico de si mesmo” e “calúnia platônica dos sentidos” preparam o solo para a religião niilista do cristianismo. A sequência dos que são caracterizados por Nietzsche como *décadents* vai desde os pensadores cristãos da Idade Média até a época moderna. Passa pelo “torturador de si mesmo” Bacon; por Kant, o niilista “com entranhas cristã-dogmáticas”; chega ao pessimismo de Carlyle; a Comte, que “supercristianizou” o cristianismo; a Spencer [...], assim como o de E. von Hartmann, de Vigny [...] e já o de Pascal entre outros. Em sua época, a *décadence* literária, tal como Nietzsche a vê, propaga-se “de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 144-145).

Para nos situarmos em relação ao niilismo no pensamento nietzschiano, devemos primeiramente apontar o cenário cultural no qual Nietzsche desdobra sua crítica. Em seguida, *tipificar*⁴⁶ as principais interpretações do conceito de niilismo dentro de sua filosofia.

⁴⁵ “Não podemos ter uma interpretação deste período do pensamento nietzschiano como finalizado, devido a não existir uma compreensão incondicional entre negação e destruição. Isso é que irá determinar a diferenciação de niilismo negativo do niilismo afirmativo no pensamento de Nietzsche, sendo mais perceptível em sua filosofia a partir dos escritos de *A gaia ciência*” (OLIVEIRA, 2012, p. 39).

⁴⁶ Além da ambiguidade conceitual que o problema apresenta, existe um problema hermenêutico sobre o niilismo em Nietzsche. Renomados pesquisadores divergem sobre as possíveis interpretações sobre o conceito em sua filosofia. Heidegger (2014) descreve o problema por um viés histórico-ontológico. O que acarreta divergências por parte de outros intérpretes como descrevemos, em nota, no capítulo anterior. Para Heidegger, o “declínio dos valores cosmológicos”, ou melhor, uma filosofia antimetafísica em Nietzsche compreende uma especificação do niilismo como lógica da metafísica que se anima pela vontade de poder. Consequentemente, seu posicionamento define a conceitualização nietzschiana do niilismo pela ótica de um pensamento valorativo pois “o pensamento valorativo pertence àquela realidade que é determinada enquanto vontade de poder. O pensamento valorativo é um componente necessário da metafísica da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2014, p. 526). Na contramão do posicionamento heideggeriano, Frezzatti Junior (2001, p. 6-7) aponta que Cragolini (filósofa argentina) “pensa o não-explicito dos textos de Nietzsche [e descreve quatro tipologias do niilismo, sendo elas]: a) niilismo decadente: a filosofia do bem e do mal, com valores eternos instituídos de forma sobrenatural; b) niilismo integral: admite-se a origem humana dos fundamentos filosóficos e morais. Nada é verdadeiro e tudo é permitido. Sem uma atitude criadora, cai no desânimo ante o sem-sentido da existência ou ainda na busca de um fundamento ainda mais fortemente unilateral do que os abandonados; c) niilismo futuro: ‘verdades provisórias’ são assumidas para destruir as ‘verdades’ que negam a vida. Essas ‘verdades provisórias’ são reconhecidas como ‘erros úteis’ temporários que permitem abordar a vida em seus vários aspectos: o filósofo do niilismo futuro cria os sentidos (as interpretações)

Ao interpretar sintomatologicamente a crise dos valores morais-metafísicos-religiosos como um desdobramento de uma lógica de longa duração de certas escolhas feitas pela cultura ocidental, Nietzsche ao mesmo tempo prognosticou que o niilismo seria a marca dos dois séculos seguintes, como nos aponta seu fragmento póstumo de novembro de 1887 a março de 1888.

O que eu conto aqui é a história dos dois séculos vindouros. Eu descrevo o que virá, o que não pode mais vir de outra maneira: o advento do niilismo. Esta história pode ser relatada a partir de agora: pois é a própria necessidade que o exige. Este futuro fala já através de mil sinais, este destino se anuncia em todo lugar: para esta música do futuro, todos os ouvidos estão desde já afinados. Toda a nossa cultura europeia se pôs já há muito tempo numa torturante tensão que cresce com as décadas, como levando a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como um fluxo que quer se extinguir, que não procura mais retornar a si, que teme retornar a si. (KSA, XII, 11 [411]).

Nesse percurso surgira a tentativa de desconstruir a metafísica, a descrença na ideia de verdade como conceito absoluto, o constante avanço técnico-científico, o consumismo, o surgimento de filosofias que visaram desmistificar a religião e a incansável busca de afirmação do homem em razão da perda de sentido como problemas fundamentais para essa crise compreendida como niilista. Na definição nietzschiana, valores manifestados através das ações do homem nos “costumes, artes, filosofia e religiões” (HL/Co Ext. II, § 4) e suas decorrências.

No fragmento póstumo do verão de 1886 a outubro de 1887, intitulado *O niilismo europeu*, também conhecido como *Lenzer-Heide Fragment*, Nietzsche descreve como os princípios e valores norteadores da tradição ocidental ditaram os rumos do niilismo como uma consequência lógica de sua estruturação inicial. Para Nietzsche, os elementos e valores da

da existência. O caos não é negado, mas assumido como multiplicidade através de uma abordagem artística e recriadora da vida. [...]; d) ‘quarto niilismo’: o próprio caos, o abismo primordial (*Abgrund*), que não pode ser expresso pela linguagem”. Elisabeth KUHN apresenta seis definições sobre as fontes e os usos do niilismo na obra de Nietzsche. Em *Nietzsche-Handbuch* (KUHN *apud* OTTMANN, 2000, p. 296), a autora descreve o niilismo em Nietzsche como niilismo incompleto, niilismo completo, niilismo passivo, niilismo ativo, niilismo radical e niilismo extremo. Araldi (2004) acrescenta ao campo de pesquisa a definição de niilismo radical: compreendido como uma total negação do homem “em si”, no mundo e ou num além vida, propenso a não encontrar sentido em sua existência; niilismo extremo: que, por sua vez, busca consumir a desvalorização dos valores em direção ao pensamento afirmativo, culminando em seu ultrapassamento e direcionando-os para a sua “superação” (ARALDI, 2004, p. 444) tendo como resultado a transvalorização de todos os valores e; niilismo natural: sendo que o naturalismo ético apresentado pela filosofia nietzschiana apresenta-se como uma resposta, ainda que inacabada, para os “impasses gerados pelo niilismo moral” (ARALDI, 2013, p. 14).. Em nota, Lopes (2008, p. 525) afirma uma concordância com Kuhn de que “Nietzsche teria abandonado a hipótese do niilismo em seus últimos meses de reflexão. [...] Essa posição é [contrária à hipótese araldiana de que não seria] convincente a tese de Kuhn de que o conceito de niilismo teria sido abandonado por Nietzsche entre agosto e setembro de 1888. Ele tampouco considera que Nietzsche teria sido bem-sucedido em seu intuito de superação do niilismo através de um retorno a Dionísio. A única tentativa de pensar o complexo niilismo-ceticismo encontra-se em [SOMMER, A. U. *Nihilism and Skepticism in Nietzsche*. In: PEARSON, K. A. (ed.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006]”. No que tange a presente pesquisa, nos orientamos nas tipificações sobre o problema do niilismo segundo as interpretações de Araldi e Deleuze que mantêm as principais definições sobre o tema de acordo com as orientações das obras originais do filósofo organizadas por Colli e Mortinari.

tradição, em particular a moral socrático-cristã, foram um “retardo para o niilismo” (KSA, XII, 5 [71]) por contribuir para a perpetuação do homem em um estado doentio, de ressentimento, de sofrimento e debilidade. Em outras palavras, n’*O niilismo europeu* as fases anteriores da cultura europeia tanto prenunciam quanto adiam a emergência do niilismo: como tendência, o niilismo já está inscrito no socratismo e no platonismo, e de forma ainda mais intensa no Cristianismo, mas ambos ao mesmo tempo retardam a sua plena manifestação. Nesse ínterim, tal fenômeno se intensificou com o advento da “morte de Deus”, evento que se caracteriza pelo esgotamento dos fundamentos da moralidade e da razão, dando origem ao niilismo propriamente *moderno*. Em outras palavras, “o processo de desvalorização dos valores [morais-metafísicos-religiosos] é a marca mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu [...]” (VOLPI, 1999, p. 56).

Sobre *O niilismo europeu* indaga Nietzsche:

Quais são as vantagens que oferece a hipótese moral cristã?

1. ela conferia ao homem um valor absoluto, em oposição à sua pequenez e à sua natureza fortuita no fluxo do devir e do desaparecer; 2. ela servia aos advogados de Deus, na medida em que franqueava ao mundo, apesar do sofrimento e do mal, um caráter de perfeição, — aí incluída esta “liberdade” — o mal parecia pleno de sentido; 3. ela coloca no homem um saber que assenta em valores absolutos e lhe traz assim um conhecimento adequado sobre o que, precisamente, é o mais importante, ela impedia que o homem se desprezasse enquanto homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desistisse do conhecimento: ela era um meio de sobrevivência: — no todo: a moral era o grande remédio contra o niilismo prático e teórico. Mas entre as forças que a moral fomentou estava a veracidade: esta se volta por fim contra a moral, descobre sua teleologia, sua consideração interessada — e agora o conhecimento dessa longa e encarnada mentira, de que se desespera por libertar-se, atua justamente como estimulante. Ao niilismo. Constatamos agora em nós a existência de necessidades, implantadas pela longa interpretação moral, que aparecem como necessidades do não verdadeiro; por outro lado, dessas mesmas necessidades parece depender o valor, por meio do qual suportamos viver. Deste antagonismo entre não estimar o que conhecemos e não poder mais estimar, aquilo de que gostaríamos de nos iludir — resulta um processo de dissolução. De fato, temos muita necessidade de um remédio contra o primeiro niilismo: a vida não é mais a tal ponto incerta, arriscada, absurda na nossa Europa. Essa enorme potenciação do valor do homem, do valor do mal etc. hoje não é mais tão necessária, nós suportamos uma redução significativa desse valor, podemos admitir muito absurdo e acaso: o poder atingido pelo homem permite agora uma redução dos meios disciplinadores, dos quais a interpretação moral era o mais forte. “Deus” é uma hipótese bastante extrema. Mas as posições extremas não são substituídas pelas posições moderadas, mas por novas posições extremas, porém, inversas. É por isso que se acredita na imoralidade absoluta da natureza, na ausência de finalidade e de sentido dos afetos psicologicamente necessários, logo que a crença em Deus e numa ordem essencialmente moral não é mais defensável. (KSA, XII, 5 [71]).

Falar do “primeiro niilismo” em Nietzsche é retomar um ponto fundamental de seu pensamento sobre a origem do problema. A interpretação moral do fenômeno que encontra no socratismo as bases de sua sustentação teórica e no cristianismo a efetivação prática do niilismo

européu. Apesar de compreender Sócrates como um decadente e responsável pelo enfraquecimento da cultura grega, para Nietzsche o filósofo grego também é compreendido, em determinados momentos de sua obra, principalmente na fase madura de sua filosofia, como o criador de “uma nova forma de *agón* [competição]” (GD/CI, II, § 8), de uma filosofia “percebida como *salvadora*” (GD/CI, II, § 10), em razão de se apresentar como “armas” (KSA, XIII, 14 [92]) ao combater o estado desordenado dos impulsos através da criação de conceitos compreendidos como universais, afirmando a ideia da racionalidade sobre as paixões e da verdade como conceito de valor absoluto. Tal interpretação se contrapõe a exposição apresentada na seção anterior de forma a confirmar uma ambiguidade em seu posicionamento. Na afirmação de Lopes (2006, p. 161) existe uma “dupla figuração do filósofo ateniense proposta por Nietzsche: a imagem de um Sócrates moribundo [decadente] e um Sócrates musicante, (símbolo de uma cultura que conseguiria se justificar com base na paixão pela busca do conhecimento)”. Essa ambiguidade se deve ao fato de que, para Nietzsche, a filosofia socrática cumpriu um papel fundamental na luta contra o primeiro niilismo.

Nietzsche interpreta o primeiro niilismo como a sua forma mais extrema, na qual “é impossível querer um porquê com devotamento... ou revolta... [...] a negação enquanto porquê da vida; a vida enquanto algo que se concebe enquanto não-valor [que] finalmente se liquida” (KSA, XII, 9 [43]). Uma total anulação da vida que, conseqüentemente, culminaria com o suicídio⁴⁷.

Portanto, se por um lado o otimismo e o método “dialético” (GD/CI, II, § 7) socrático contribuíram para um processo de decadência, por outro, estruturou uma resistência contra o primeiro niilismo. Por esta constatação, percebemos uma *primeira percepção* do niilismo na filosofia nietzschiana devido à filosofia socrática oferecer, ainda que como uma fábula, um sentido para o homem, um placebo contra uma total negação da vida. Entretanto, como efeito, não promove uma cura, mas sim, um estado de enfermidade e fraqueza persistido por uma vontade de nada que se estruturou no processo histórico-cultural ocidental. Relembremos que, para Nietzsche, o processo *patológico* da história da civilização ocidental é conduzido pela vontade de nada, pois a vontade de nada enquanto vontade niilista se manifesta na negação e, nesse sentido, acompanhamos o desdobramento da interpretação nietzschiana sobre o problema que, num primeiro momento de sua crítica, apresenta características de negação da vida. Esse

⁴⁷ Devemos compreender que o termo suicídio possui em Nietzsche o significado de impotência plena. Ou seja, quando o homem se encontra num estado de total negação, não é possível mais a existência das ações das forças que afirmam a vida. Esse processo culmina com o combate contra toda e qualquer fonte de vida do próprio homem.

movimento é compreendido como *niilismo negativo* (*negativ Nihilismus*) e de acordo com a definição de Deleuze (1962), possui na cultura cristã sua maior expressão.

2.2.1 Niilismo negativo

Mesmo que Nietzsche nos aponte que não devemos “condenar muito severamente o cristianismo” (KSA, XIV, 14 [9]) como um fenômeno incondicional de negação da vida em razão de sua herança filosófica no combate a um tipo de niilismo extremado, não há dúvidas que, para o filósofo, a cultura por ele interposta, seus princípios, seus valores e seus elementos constitutivos (doutrina, rito, ética e comunidade), estabeleceram os ditames da desvalorização da vida ao valorizar o transcendente anulando o natural ao mesmo tempo em que promoveram uma moral dissimulada. Em outras palavras, o cristianismo é o disseminador por excelência do niilismo negativo que se estruturou sob a égide dos valores difundidos pelo socratismo-platonismo. Nesse contexto, três apontamentos sobre a tradição cultural socrático-cristã se sobressaem na filosofia nietzschiana enquanto princípios de negação da vida: a) o ideal ascético, “que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal” (GM/GM, II, § 24), b) a “*confiança na moral*” (M/AA, *Prólogo*, § 2) e, c) a verdade enquanto “juízo de valor acerca da vida” (GD/CI, II, § 2).

Para Nietzsche, com o sentido interposto pelo ideal ascético, “a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GM/GM, III, § 28). O ideal ascético é descrito como um método de afirmação da vida que o homem exercita com a justificativa de alcançar um sentido existencial, mas que resulta em sua negação. Neste sentido, seria uma negação dos instintos naturais em prol de um mundo transcendente. Todavia, Brusotti (2000, p. 11) nos aponta que “se este ideal decair, um novo niilismo bate à porta. É sobretudo porque o ideal ascético produziu o tipo homem que Nietzsche pode induzir em direção a um tal niilismo” distinto da negação e vontade de nada. Para Nietzsche (GM/GM, III, § 9), a crença do ascético “é uma árdua e serena renúncia realizada com a melhor vontade” que o homem vivencia no intuito de combater sua fragilidade. Nietzsche compreende o homem como um ser necessitado de sentido, ainda que seja para suprimir seu sofrimento.

Essa interpretação do niilismo se faz preeminente à vida humana e refere-se à manifestação da vontade de poder dos fracos, doentes, do homem possuidor de espírito de rebanho que se apoia em valores tidos como absolutos como resposta à sua percepção de uma ausência de um sentido imanente à vida em razão de sua incapacidade de suportar sua própria condição ontológica. Como descreve o pensador, “o ideal ascético nasce do instinto de cura e

proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM/GM, III, § 13), agindo como um mecanismo de preservação e encontrando na moralidade seu cumprimento. A moralidade, por sua vez, caracterizando uma fundamentação ética da existência do homem em sua busca por afirmação e significado. Isso se deve, pois, “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes [*Sitten*], não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* [*herkommenliche*] de agir e avaliar” (M/AA, I, § 9).

Dentro do projeto filosófico nietzschiano, a edificação da moral é o mesmo que um acorrentamento do ser humano a falsos valores através do cumprimento de uma vida ascética e fortalecimento do medo que impede o homem de vivenciar em sua plenitude à vontade enquanto força criativa, contribuindo para a perpetuação de um espírito vingativo e ressentido. Juntamente com esse *empobrecimento* do espírito ocorre um fortalecimento dos conceitos que Nietzsche especifica em *Genealogia da moral* como “bom” e “ruim”, distinguindo e exemplificando uma hierarquização das relações de forças entre os valores da moral dos senhores (homem nobre), compreendida como uma moral sadia, e da moral dos escravos (homem fraco), percebida como uma moral antinatural. No fragmento póstumo da primavera ao verão de 1885, a moral é descrita como “a teoria da hierarquia entre os homens e, por conseguinte, também do valor de seus atos e de suas obras relativas a essa hierarquia; portanto, a teoria dos juízos de valores humanos, relativos a tudo o que é humano” (KSA, XI, 35 [5]).

O que podemos constatar dentro da crítica feita por Nietzsche é que os juízos de valores passaram por uma transformação hierárquica ao longo da história. A moral, ao igualar os homens, fez com que o homem fraco possuidor de espírito de *rebanho*⁴⁸ passasse a possuir o mesmo grau de importância e direitos que o homem nobre, o qual Nietzsche enxergava como sendo um determinador de valores. Nesse sentido, vemos a compreensão nietzschiana sobre o duplo sentido que o conceito de moral possui enquanto juízo de valor.

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto de vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deveres”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada,

⁴⁸ Ao longo de sua filosofia, Nietzsche utiliza de diversas expressões para caracterizar os tipos de homem na sociedade enfatizando o individual (aristocrata, nobre) e o coletivo (massa, plebeus, rebanho). Dentro dessa definição Nietzsche afirma que “mais antigo é o prazer no rebanho que o prazer no Eu: e, enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu”. (*Za/ZA*, I, *Das mil metas e uma só meta*). Segundo Niemeyer (2014, p. 488), “rebanho é a massa de comuns e medíocres que querem se orientar no conforto. O indivíduo que corresponde à existência em rebanho é o “animal de rebanho” sem vontade própria e guiado pelo instinto de rebanho. O rebanho desenvolve uma automoderação e um sentimento de → IGUALDADE em um sentido que, segundo Nietzsche, vai do que é duvidoso ao que é digno de desprezo”.

volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora ruidosa e insolente, desses instintos. (GD/CI, V, § 4).

Pode-se dizer por esta afirmação que Nietzsche, ao hierarquizar os juízos de valores morais, distingue as particularidades existentes dentro de um universo de forças. Além disso, a moral, por suas características primárias, constitui outras forças. Dentre elas, a verdade, como nos assinala o filósofo.

[...] dentre as forças que a moral desenvolveu, estava a verdade: esta se volta finalmente contra a moral, descobre a sua teleologia, a sua perspectiva interessada — e eis que a visão desta tendência inveterada para a mentira, da qual se desiste de se livrar, age justamente como um estimulante. Para o niilismo. Constatamos agora a presença em nós de necessidades implantadas pela longa interpretação moral, e que nos aparecem também como necessidades do não-verdadeiro: por outro lado, é a elas que parece estar ligado o valor graças ao qual suportamos viver. Este antagonismo — não avaliar o que conhecemos, não mais ter o direito de avaliar as mentiras nas quais gostamos de nos embalar — desencadeia um processo de dissolução. (KSA, XII, 5 [71]).

O antagonismo mencionado por Nietzsche trata-se da vontade de verdade que alicerça todas as expectativas do homem em sua tentativa, num primeiro momento, de compreender sua existência. E consecutivamente, na tentativa de superar sua finitude no mundo, através da “interpretação global da existência baseadas nas categorias de sentido, totalidade e ser” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 235). O homem ao invés de buscar a verdade, na perspectiva nietzschiana, deveria produzir um sentido à vida através de um processo de afirmação/negação desvinculada de qualquer indução teleológica. Todavia, o homem por possuir uma necessidade de crença e busca pela verdade, acaba por se enfraquecer e preservar as possíveis formas que lhe possam impedir de almejar esse processo compreendido como *ultrapassamento*.

Nesse contexto, prevendo as possíveis atitudes a serem assumidas frente à perda dos valores provenientes do advento do niilismo, seu real significado e a descoberta de um mundo sem verdade, Nietzsche observa no fim dos valores e na perda de sentido o advento de um processo decadente. E descreve que “o sentimento de ausência de valor veio à luz quando se compreendeu que o caráter da existência no seu conjunto não poderia ser interpretado nem pelo conceito de ‘fim’, nem pelo conceito de ‘unidade’, nem pelo conceito de ‘verdade’” (KSA, XIII, 11 [99]).

Devido à crença na verdade, o homem está sujeito a submeter-se aos erros impostos pela moralidade. Esses erros (Deus, reino de Deus, justiça, bem-estar, facilitação da vida, eternidade, felicidade...) são apresentados por Nietzsche como insustentáveis e são reconhecidos como estruturadores da cultura inferior, que fizeram com que o mundo verdadeiro se tornasse uma

“fábula”, em outras palavras, “a verdade é este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver” (KSA, XI, 34 [253]). O filósofo nos aponta que essa sobreposição da verdade ante a vida ocasiona em uma desvalorização do mundo aparente em prol de um mundo concebido como verdadeiro, ou melhor, uma realidade imaginária e, concomitantemente, o fortalecimento dos valores da tradição tidos como insuperáveis e absolutos, a valores idealizados pela cultura cristã. Sobre o mundo verdadeiro, descreve Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*.

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha formada ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu Platão, *sou* a verdade”.) 2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...) 3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. [...] 4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que nos pode obrigar algo desconhecido?... [...] 5. O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la! [...] 6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!* (GD/CI, IV).

É importante observarmos que quando a ideia de mundo verdadeiro não corresponde mais as expectativas do homem frente aos impasses de sua humanidade, sobretudo, sua finitude perante o tempo⁴⁹, o homem busca novos sentidos (por meio do progresso, da ciência etc.) de forma a perpetuar uma preeminência da razão em detrimento dos instintos, impulsos e pulsões da própria vida. Deste modo, o homem, doente por sua própria moral, vivencia um redirecionamento dos valores; antes promovidos por uma vontade de verdade, por um Deus transcendente como “sentido de veracidade, altamente desenvolvida pelo cristianismo, [igualmente, devido a sua] aversão diante da falsidade e da ambiguidade de toda a interpretação cristã do mundo e da história” (KSA, XII, 2 [127]) para um posicionamento onde tais valores – morais-metafísicos-religiosos – não possuem mais a mesma força ou legitimidade. Tal reação não é mais caracterizada pela desvalorização da vida em razão de um ‘mundo verdadeiro’, mas pelo próprio progresso histórico da civilização ocidental e a desvalorização dos valores compreendidos como absolutos. O esgotamento da força dos valores edificados pela cultura cristã ocasionou numa distinta interpretação do fenômeno. Passaremos para a definição do niilismo compreendido como *niilismo reativo* (*reaktiver Nihilismus*).

⁴⁹ Ainda que o problema do tempo apareça dentro dos conceitos centrais de sua filosofia, Nietzsche não desenvolveu uma teoria ou doutrina sobre o tempo, como nos aponta Niemeyer (2014, p. 537).

2.2.2 Niilismo reativo

O niilismo reativo, característico da forma de pensar da modernidade, origina-se da necessidade do homem de obter respostas para a falta de sentido de sua existência, que se impõe na sequência da negação dos princípios valorativos da tradição socrático-cristã. Ponto característico é que podemos compreender o homem do niilismo reativo como o assassino de Deus que buscou uma “vingança contra a testemunha, [...] O Deus que tudo via, também o homem: esse Deus tinha que morrer” (Za/ZA, IV, *O mais feio dos homens*) em prol da autonomia do próprio homem. Isto é, a negação dos valores superiores em virtude de outros valores como o progresso, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento humano. Dois pontos, diretamente atrelados, são apresentados de forma a nos proporcionar uma reflexão objetiva sobre o niilismo de modo a *demonstrá-lo* enquanto movimento de reação: os estados psicológicos desencadeados pela crise dos valores e o diagnóstico da morte de Deus como consequência do esgotamento dos valores de um mundo imaginário. No fragmento póstumo do inverno de 1887, Nietzsche nos aponta três características do niilismo enquanto estados psicológicos que, certamente, ilustram as características do fenômeno enquanto consequência da crise dos valores. Vejamos:

O niilismo enquanto estado psicológico deverá ocorrer em primeiro lugar quando tivermos buscado em todo acontecimento um sentido que não se encontra nele: de maneira que aquele que busca acabará por perder a coragem. O niilismo será então a consciência progressiva de um longo desperdício de força, o tormento do “Em vão”, a insegurança, a falta de condições para de algum modo se reconciliar, para poder se tranquilizar sobre o que quer que seja — a vergonha de si mesmo por se estar entregue a uma muito longa impostura... [...] em segundo lugar quando se supôs uma totalidade, uma sistematização, ou seja, uma organização em todo acontecimento e subjacente a todo acontecimento: de maneira que é na representação de uma forma suprema de dominação e de organização que a alma transtornada de veneração e de admiração chega a se saciar [...] No fundo, o homem perdeu a fé no seu próprio valor, logo que nele não agia mais uma totalidade de valor infinito: o que significa dizer que foi para poder acreditar no seu próprio valor que ele concebeu esta totalidade. [...] tem ainda uma terceira e última forma. Uma vez dadas estas duas visões, a saber, que o devir não chega a nada, que não se deve esperar que ele chegue a algum lugar e que, apesar de todo o devir, nenhuma grande unidade reina aí, uma unidade na qual o indivíduo pudesse mergulhar como numa coisa de supremo valor: não resta outra escapatória senão a de condenar completamente este mundo do devir como ilusório e inventar um outro mundo, para-além deste mundo, como sendo o mundo verdadeiro. Mas logo que o homem chega a perceber que este mundo só é construído de necessidades psicológicas e que nada absolutamente autoriza uma tal construção, se produz a última forma de niilismo, que inclui a descrença em relação a um mundo metafísico [...] O que se passou exatamente? O sentimento de ausência de valor veio à luz quando se compreendeu que o caráter da existência no seu conjunto não poderia ser interpretado nem pelo conceito de “fim”, nem pelo conceito de “unidade”, nem pelo conceito de “verdade”. [...] Em suma: as categorias de “fim”, “unidade” e “ser”, por intermédio das quais infiltramos um valor no mundo, eis o que excluímos dele — e agora o mundo parece sem valor... (KSA, XIII, 11 [99]).

Quando os fundamentos que sustentam o ideal de verdade não correspondem aos anseios do homem moderno os quais se enfraquecem gerando desconfiança perante seus próprios fundamentos; ao desacreditar os *valores* da existência promove as causas do niilismo. A desvalorização da verdade demonstra uma alteração dos estados psicológicos pautados em uma vontade de verdade tensionada, “traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço” (FW/GC, V, § 357) se enfatizam pela contínua busca por afirmação da vida e se desenvolvem não somente pela “esfera espiritual da cultura [e] seus condicionantes afetivos e pulsionais, [mas pelo] reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 11).

A vontade de dar sentido à existência é intrínseca ao niilista reativo. Este, apesar de negar a força dos valores morais-metafísicos-religiosos da tradição, encontra-se impossibilitado de suportar um mundo sem sentido e acaba trazendo na ideia de verdade e seus fundamentos a normatividade histórico-cultural, pois mantém em si a ideia de valorização da vida de forma a conservar os mesmos princípios moralizantes da tradição. Neste contexto, é instrutiva a seguinte descrição de Araldi:

a moral atuou como antídoto ao niilismo, apoiando-se no ideal de veracidade. Mesmo com a dissolução da moral [...], o sentido da veracidade por ela inventado continua atuando nas ciências, nas artes, na política, na filosofia... Assim sendo, a modernidade representa para o filósofo tanto o esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), como também o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce mais nenhuma influência sobre a existência humana. (ARALDI, 2004, p. 70-71).

Em outras palavras, o ideal de veracidade não é anulado, somente redirecionado. O redirecionamento dos valores antes atribuídos a Deus como a verdade fora desse mundo para uma verdade futura, para valores dentro desse mundo. Valores demasiadamente humanos gerando um novo entendimento valorativo perante a perda de sentido acarretada pela ruína dos valores da tradição. Dessa forma, a filosofia nietzschiana estabelece uma distinta compreensão do niilismo na modernidade como força reativa, caracterizado pela autossupressão (*Selbstaufhebung*) da verdade e, conjuntamente, pela morte de Deus.

Na originalidade de seu pensamento, Nietzsche elabora a temática da morte de Deus de forma a precisar o diagnóstico da crise da modernidade ressaltando o desenvolvimento do pensamento (artístico, filosófico, científico, político e religioso) de sua época, onde a existência do Deus cristão, como apresentada pela tradição, passa a ser desprezada. O anúncio da morte de Deus enquanto acontecimento capital da modernidade é um ponto controverso na filosofia nietzschiana. Por assim dizer, trata-se de um pensamento paradoxal e abissal. Por esse motivo,

dois pontos sobre essa afirmativa precisam ser destacados, o que novamente gera uma ambiguidade na filosofia nietzschiana. Por um lado, o aspecto libertador, já que com a morte de Deus nos livramos de valores que negam a vida. Por outro lado, o aspecto aterrorizante da ruína da moral direcionando o homem ao niilismo em sua vertente radical. Importante termos em mente que tal acontecimento não é um fato inesperado vivenciado pelo homem moderno, pois trata-se de um acontecimento ocasionado pela própria dinâmica da trajetória psicocultural da sociedade ocidental, uma *necessidade* que Nietzsche, ao diagnosticar as consequências da não submissão do homem moderno aos valores absolutos sobre a sua própria existência, interpreta como sendo as causas do niilismo que compreendemos como reativo. Em todo caso, no anúncio do *'homem louco'*, no aforismo 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche descreve como compreende o niilismo do homem moderno.

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ele agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? não vagamos como que através de um nada infinito? [...] não ouvimos o barulho dos caveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (FW/GC, III, § 125).

Mas como é possível ao homem matar Deus? A filosofia nietzschiana descreve que a morte do Deus foi provocada pela subserviência e pela fraqueza. Além disso, pela clemência e piedade, pela própria moral pregada pelo cristianismo. O que Nietzsche descreve, em parte, como sendo a moral da compaixão que “começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa” (FW/GC, III, § 343), apresentando-se como ponto decisivo do niilismo europeu. A moral da compaixão é o impulso dos “*pregadores da morte*” (Za/ZA, I), pois desenvolve a negação da vontade enquanto força ao enfraquecer o homem. “Também Deus tem o seu inferno: é seu amor aos homens”. [Por isso] ‘Deus está morto; morreu de sua compaixão pelos homens’” (Za/ZA, II, *Dos compassivos*). A compaixão, limitando o homem em sua possibilidade de criar, o conduz a uma vida doente e sem perspectivas.

Em *Assim falou Zaratustra*, essa hipótese sobre a compaixão como a causa da morte de Deus é literariamente apresentada no encontro do personagem capital da obra com um homem

alto de preto (*o último papa*) que teria servido ao velho Deus por toda a sua vida: “Sabes como ele morreu? É verdade o que se se diz, que a compaixão o sufocou? — que ele viu como o homem pendurado na cruz e não suportou, que o amor pelo homem veio a ser seu inferno e, afinal, sua morte?” (Za/ZA, IV, *Aposentado*).

A despeito de representar a fragmentação da dualidade entre mundo metafísico e mundo aparente, devemos atentar que a morte de Deus, para Nietzsche, além de significar a “lógica do niilismo” (KSA, XII, 9 [127]), significa que as demais tentativas de afirmação do homem no mundo, em especial a ciência, se apresentam como uma nova referência de valor, pois “o mundo gira ao redor de inventores de novos valores” (Za/ZA, I, *Das moscas do mercado*), o que inviabiliza ao homem almejar seu distanciamento de conceitos absolutos, sob a necessidade de um *desejo de certeza*. Isso denota que

alguns ainda precisam da metafísica; mas também da impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor dessa exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, e convicções de todo tipo, mas... as conserva (FW/GC, V, § 347).

O referido aforismo nos leva a especular sobre dois aspectos: primeiramente, a modernidade enquanto período de força criadora/destruidora com o surgimento de uma nova ordem valorativa frente à derrocada dos valores absolutos e, principalmente, a respeito do maior perigo do niilismo na perspectiva nietzschiana, sua *intensificação* nas suas mais variadas formas: “ressentimento, má consciência, ideais ascéticos [...] O conjunto do espírito de vingança [que] só pode ser levado adiante por uma visão de mundo em que as forças reativas dominam e que, portanto, vê nas forças ativas algo a se controlar” (DELEUZE, 1962, p. 28-29). Esse cenário é descrito na passagem *Entre as filhas do deserto* – “o deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!” (Za/ZA, IV, § 2). O deserto é a representação do niilismo e o homem moderno, possuidor de um espírito coletivo e inserido na crise dos valores, no intuito de escapar do deserto, mas sem qualquer referencial, acaba se estagnando. “Eis portanto em que sentido o niilismo por si mesmo é sempre incompleto [...]; o princípio de conservação de uma vida fraca, diminuída, reativa; a depreciação [e] a negação da vida formam o princípio à sombra do qual a vida reativa se conserva, [...] e se torna contagiosa” (DELEUZE, 1962, p. 56-57). Como nos aponta Deleuze, ainda que exista uma reação do humano em sua tentativa de interpretar o mundo, mantém-se uma passividade do seu espírito consolidando, conseqüentemente, uma cultura fraca. Desenganado e incapaz de criar, superar ou desejar, este

homem não acredita em Deus, tampouco no aperfeiçoamento ou progresso humano. Torna-se um moribundo, um ser condescendente e apático, indiferente a qualquer valor. Deparamo-nos com uma terceira compreensão do niilismo, o *niilismo passivo*⁵⁰ (*passiver Nihilismus*).

⁵⁰ Existe uma divergência significativa sobre a interpretação da tipificação do niilismo – reativo e passivo – entre os pesquisadores nietzschianos. Acreditamos ser esse um dos pontos mais controversos sobre a temática entre os intérpretes. Enquanto Machado (1999) e Deleuze (1962; 1996), por exemplo, defendem que na filosofia de Nietzsche o niilismo reativo se diferencia do niilismo passivo, Vattimo (2010, p. 242-243) aponta que “o niilismo passivo também é denominado reativo precisamente porque – quando os valores supremos se dissolvem (e isso é uma espécie de lado ‘objetivo’ do niilismo) – se recusa a tomar conhecimento desse aniquilamento e, para restaurar, curar, tranquilizar, maravilhar, usará todos os ‘disfarces, religiosos, morais, políticos ou estéticos, etc.’[...] A ligação entre passividade e reatividade mostra-se, assim, clara: a reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores *objetivos*, estruturas *dadas* do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente. O niilista passivo recusa essa tarefa criativa, e reage usando disfarces e máscaras que devem preencher o vazio de estruturas objetivas dadas. [...] A reatividade, portanto, está diretamente ligada à passividade e à preguiça (*müssige Hypothese*)”. Outro posicionamento relevante encontra-se em Araldi. Apesar da compreensão araldiana seguir fidedignamente as definições nietzschianas sobre o problema delimitando-o “**basicamente** por três momentos: 1) niilismo incompleto, 2) niilismo completo (em sua manifestação enquanto niilismo ativo e passivo) e 3) niilismo radical ou extremo” (ARALDI, 2004, p. 110, *grifo nosso*); *didática e filosoficamente*, a posição deleuziana, ao nosso ver, melhor esclarece a compreensão do fenômeno dentro do pensamento do filósofo alemão. Contudo, cabe-nos ressaltar que não concordamos com a definição araldiana sobre a classificação do niilismo em sua totalidade, senão vejamos: a) por um lado, sendo o niilismo passivo um movimento estanque que não afirma nem nega qualquer valor, não poderia o fenômeno nessa vertente ser interpretado como completo, e sim, como incompleto, tendo em vista que o niilismo completo remete ao aspecto afirmativo do fenômeno na qual “sua força relativa máxima é alcançada como uma força violenta de destruição: como niilismo ativo. Seu oposto seria o niilismo cansado, que não mais ataca: sua forma mais famosa, Budismo: como niilismo passivo” (KSA, XIII, 9 [35]). Ademais, como nos aponta Nietzsche; “Tese principal - niilismo incompleto, suas formas: vivemos em meio a ele” (KSA, XII, 10 [42]), como interpreta Deleuze (1962), nas suas formas: negativa, reativa e passiva. Por esta razão, a explanação araldiana que classifica a compreensão do conceito de niilismo passivo e ativo como manifestação de um niilismo completo é contraditória em razão da compreensão nietzschiana perpassar a etimologia do conceito no qual um princípio afirmativo caracteriza a consumação do fenômeno. O que não ocorre com as demais interpretações, como defende Deleuze. Ainda para Araldi (1998, p. 86), “a completude do niilismo não ocorre somente nessa dissolução passiva, no tipo do decadente que frui passivamente de seu esgotamento”. Contudo, não seria incorreto afirmarmos que, além do niilismo passivo caracterizar-se não somente na mesma compreensão do niilismo negativo e reativo que não objetivam uma transvaloração dos valores de forma a consumir o fenômeno, não podemos ignorar o niilismo passivo como uma manifestação lógica da crença, ou da descrença, um estado fisiopsicológico de esgotamento do humano que historicamente não possibilita sua transvaloração, e sim, a manutenção de seu estado de conservação. Com isso, dentro da crítica nietzschiana, não poderia ser considerado a interpretação passiva do niilismo um movimento completo devido a inexistência de um princípio afirmativo; e b) em nota, Araldi (2004, p. 110) posiciona-se sobre o niilismo radical e extremo como equivalentes em discordância com a interpretação de Elisabeth Kuhn compreendendo sua interpretação como arbitrária. Kuhn define que “o primeiro se refere à autodestruição da interpretação moral do mundo, e o último, à autodestruição do valor supremo da verdade” que, ao nosso ver, melhor atende ao posicionamento do filósofo alemão. Corroboramos o posicionamento de Lopes (2008, p. 525) “Nietzsche teria abandonado a hipótese do niilismo em seus últimos meses de reflexão. Kuhn é autora do estudo mais exaustivo sobre as fontes e os usos do niilismo na filosofia de Nietzsche”. Por outro lado, concordamos com Araldi (2004, p. 114) em sua ressalva à interpretação de Deleuze. Araldi concorda com Deleuze “no sentido de que o niilismo (em Nietzsche) pode ser compreendido como uma interpretação (dos ressentidos) que se dá numa pluralidade de forças (do mundo das vontades de potência). Entretanto, se a distinção entre *niilismo reativo* e *negativo* permite, por um lado, compreender o movimento do niilismo como um *dever reativo* (há negação em toda reação), ela encobre o sentido positivo que Nietzsche atribui ao *niilismo ativo*”.

2.2.3 Nihilismo passivo

Esse tipo de nihilismo é descrito como um processo que “vem à tona, sob diversos disfarces, de caráter religioso, moral, político ou estético etc. [...], um sintoma de força por parte de quem institui o valor, uma simplificação para vida” (KSA, XII, 9 [35]) que em nada a potencializa, ao contrário, aumenta sua fragilidade e fraqueza opondo-se a ela e sua manifestação de força enquanto vontade de poder. Fato é que esta interpretação do nihilismo compreende “o mais longo período da história [...], abrangendo desde as formas prévias e embrionárias dessa doença da vontade (a moral ascética judaico-cristã) até as tentativas modernas de preencher o vazio de sentido (advindo do abalo dos valores morais cristãos)” (ARALDI, 2013, p. 53). Com efeito, o nihilismo passivo é a marca do esgotamento da vida humana na qual ocorre o “declínio e regresso do poder do espírito: o nihilismo passivo: enquanto sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar cansada, esgotada, de maneira que os objetos e os valores até então predominantes são agora inadequados, impróprios e não encontram mais credibilidade” (KSA, XII, 9 [35]). O nihilista passivo suporta a vida sem se pôr em risco, além disso, devido à sua incapacidade de criação e por estar preso aos ideais metafísicos, ampara-se nas perspectivas humanas como o progresso científico e o desenvolvimento humano. Com isso, substituindo os valores da tradição por valores externos à vida como condição de sentido para a necessidade existencial do humano. O nihilismo passivo se caracteriza por idealizações do próprio homem que, não sendo correspondidas, ocasionam num estado de desprezo, debilidade e apatia perante a vida, um adoecimento fisiopsicológico característico de sua passividade que o impede de compreender o fenômeno do nihilismo como possibilidade de ultrapassamento. Por se limitar aos valores da tradição, o nihilista passivo, ainda que possa vivenciar novas interpretações do nihilismo em decorrência da morte de Deus, não consegue se desvincular da ideia de Deus. Ao mesmo tempo que ocorre uma rejeição dos valores da tradição, mantêm-se seus princípios morais fundamentados na vontade de verdade. Queremos evidenciar, com isso, que apesar da morte de Deus ser “um evento que repercute na modernidade e que aciona novas formas de nihilismo, sempre na perspectiva de sua radicalização” (ARALDI, 1998, p. 85), o nihilista passivo compreende a morte de Deus, mas necessita preencher o vazio deixado por sua morte. Como descreve Heidegger (2003, p. 487): “os antigos valores são destruídos, mas os novos que o substituem vão ocupar o mesmo lugar dos precedentes”. Sem reação e sem capacidade de negação ou afirmação, o nihilismo passivo retrata o homem que vivencia um processo débil e enfraquecido da própria vida formado pelo ideal da tradição como consequência de sua negação da vontade enquanto força, e como resultado, na tentativa “de

escapar do niilismo sem transvalorar os valores trazem à tona um resultado contrário: intensificam o problema” (KSA, XII, 10 [42]). Nesse contexto, o homem se anula numa expectativa teleológica contrária à realidade na qual assinala “a ‘última vontade’ do homem, a sua vontade do nada” (GM/GM, III, §14). Esse processo sinaliza, em linhas gerais, para uma supressão de todo e qualquer princípio valorativo da vontade enquanto objetivo afirmativo da vida em si na qual uma nova valoração fisiopsicológica do niilismo é tomada como meta.

Um outro aspecto dessa nomenclatura consiste na interpretação do niilista passivo como um pessimista⁵¹. Nietzsche compreende esse tipo de niilismo a partir do mesmo entendimento apresentado a respeito do pessimismo schopenhaueriano. Contudo, há de se destacar, na perspectiva nietzschiana, a intenção de ressaltar com essa aproximação entre pessimismo e niilismo passivo a ingenuidade da visão pessimista schopenhaueriana que ao mesmo tempo mantém sua crença na moral. Nietzsche adota um posicionamento distinto do pessimismo schopenhaueriano. Ainda que compreenda “a moral [como] a causa do pessimismo e do niilismo” (KSA, XII, 9 [83]), Nietzsche afirma que é justamente a interpretação moral do mundo que consolidou os princípios valorativos da existência humana que resultaram no niilismo passivo. Dito de outro modo, ao analisar o sentido da vida a partir do pessimismo enquanto “protoforma do niilismo” (KSA, XII, 10 [58]), Nietzsche, ao radicalizá-lo, apresenta-o como uma interpretação introdutória do que posteriormente seria transfigurado em seu diagnóstico da doença da modernidade. Mostra-se valiosa a contribuição de Araldi (2004, p. 102) ao afirmar que “para Nietzsche, tratar o pessimismo enquanto forma prévia do niilismo (*Vorform des Nihilismus*) tem um significado decisivo, pois esse movimento ou manifestação impede o homem de recuar na crença ingênua do mundo verdadeiro”, ou seja, o niilismo passivo é compreendido dentro da crítica nietzschiana como um aceite pessimista da existência.

Pelo exposto, podemos evidenciar uma diminuição de força dos valores enquanto princípio regulatório da vida humana e seus ideais, concomitantemente, uma ampliação da vontade de negação da vida onde a essência do sentido da existência passa a ser anulada e a valoração do sofrimento e da debilidade mantidas. Sendo assim, ao se descobrir como o mundo suprasensível foi “[...] constituído [...] e reprovado, é [colocado] a suprema decepção em seu

⁵¹ Ainda que Nietzsche rompa com o pensamento de Schopenhauer no final da primeira fase de sua produção filosófica, a investigação sobre o pessimismo é retomada na década de 1880. Esse período da obra de Nietzsche é definido como positivismo cético e expressa seu posicionamento esclarecido por meio de uma análise crítica de todos os valores e preceitos da humanidade. Além disso, registra-se nos fragmentos póstumos da primeira metade de 1888, especificamente sobre *O nascimento da tragédia*, a tentativa do pensador de romper com a compreensão tradicional do pessimismo. Segundo Cordeiro (2017, p. 104), “Em sua psicologia do trágico o pessimismo da força aparece como o oposto da negação schopenhaueriana da vontade, como o oposto da ânsia pelo nada e ainda como o oposto da compreensão de que o efeito da tragédia seria a catarse, entendida como purgação, descarga aliviadora dos afetos do terror e da compaixão”.

caráter reprovável” (KSA, XII, 9 [107]). Contudo, apesar de sua recusa da vontade de vida e o enfraquecimento de forças valorativas ser tal que nem mesmo sua disposição à compaixão é capaz de ampará-lo, o niilista passivo necessita de subterfúgios, de mecanismos para suavizar seu sofrimento sobre sua própria vida e seu desprezo ao mundo, permanecendo à sombra do Deus morto como “um noturno guardião de túmulos, na solitária cidadela da morte” (Za/ZA, II, *O adivinho*). Diferentemente d’*O mais feio dos homens* “que escapou da multidão dos compassivos” (Za/ZA, IV) que necessitam de refúgio. Nietzsche vislumbra que o homem do niilismo passivo deve agir como na ‘premonição’ de Zaratustra narrada aos ousados marinheiros “tenteadores e tentadores”⁵² onde o pastor “corta, morde” e “cospe” a “cabeça da negra e pesada serpente” que o sufoca (Za/ZA, III, *Da visão e enigma*). Chama-nos a atenção o caráter poético-filosófico utilizado por Nietzsche para delinear a dimensão do niilismo passivo.

[...] vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’ [...] É certo que fizemos a colheita: mas por que nossos frutos ficaram podres e escuros? Que coisa caiu da lua má, na última noite? Todo o trabalho foi em vão, tornou-se veneno o nosso vinho, o mau-olhado crestou nossos campos e corações. Todos nós tornamos secos; se o fogo cair sobre nós, seremos reduzidos a cinzas: – sim, o próprio fogo torna-nos cansado. Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer se abrir, mas a profundidade não quer devorar! ‘Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?’ eis como soa o nosso lamento – por sobre pântanos rasos. Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo – em sepulcros! (Za/ZA, II, *O adivinho*).

Na passagem apresentada fica demonstrado como que na interpretação nietzschiana o niilismo passivo refere-se a uma manifestação incompleta (*unvollständig*) do fenômeno representado por um homem decadente, desiludido, debilitado, vazio e que não vive, mas mantém uma *sobrevida* sob a escuridão da sombra do deus morto. Esse estado difere da interpretação nietzschiana na qual a morte de Deus remete a um evento necessário para possibilitar ao homem moderno desvincular-se da moral cristã e superar a crise instaurada no século XIX, direcionando-o, desse modo, a uma tomada de consciência de sua própria existência. Segundo a interpretação nietzscheana, de forma a consumir o fenômeno do niilismo anulando, por assim dizer, as forças negativas, reativas e passivas que alicerçaram a compreensão moral da relação homem-mundo no curso da história; esse movimento é interpretado como niilismo completo (*yollkommener Nihilismus*). Mas qual é a diferenciação existente entre um niilismo incompleto para a radicalização de um niilismo completo?

⁵² Buscadores de mundo a descobrir, aventureiros.

Conforme corrobora Araldi,

No *niilismo incompleto* (*unvollständig Nihilismus*) há a tentativa de preencher o vazio decorrente da morte do deus cristão, tido como a fonte da verdade (XII, 10 (42)). Através de ideais laicizados (o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia), os homens ainda mantêm o *lugar* outrora ocupado por Deus, o supra-sensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual possam se entregar absolutamente. Em suma, *no niilismo incompleto* há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores. (XII, 10 (42)) No *niilismo completo* (*vollkommener Nihilismus*) há uma autoconsciência do homem sobre si próprio e sobre a sua nova situação após a morte de Deus (XII, 10 (42)). Esta forma de niilismo é uma consequência necessária dos valores estimados até então como superiores. Nesse momento, contudo, não ocorre ainda a criação de valores afirmativos: o niilista completo não consegue mais mascarar, através de ideais e ficções, a vontade de nada. Não é apenas o supra-sensível que é abolido, mas também a oposição entre ambos (GD/CI. Como o Mundo Verdadeiro tornou-se Fábula). [...] É nesse sentido que o filósofo distingue entre niilismo ativo e niilismo passivo (ARALDI, 1998, p. 85-86).

Se por um lado, o niilismo incompleto contempla a decadência dos valores e a manutenção da moral independentemente da morte de Deus; compreendendo tal evento tanto como o centro da crise do século XIX quanto como uma *repaginação* da “vontade de verdade como vontade de poder” (KSA, XII, 9 [36]), além disso, promovendo uma conservação dos fundamentos valorativos da tradição; por outro lado, o niilismo completo requer uma travessia da moral, um páthos da distância que determine “o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores [...], e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente. [...] o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa” (GM/GM, I, § 2). Uma postura de aniquilamento do humano que ocorre em decorrência de uma lógica intrínseca ao próprio fenômeno. Como nos aponta Müller-Lauter (1997, p. 126), “sob esse critério fica colocada a ‘infinita interpretabilidade (*Ausdeutbarkeit*) do mundo’. Nele deve fazer prova de si ‘toda interpretação (*Ausdeutung*) como um sintoma de crescimento ou de declínio’”. Sendo assim, a consequência natural da destruição dos antigos valores da tradição é a promoção da ação criativa; para haver crescimento/criação antes deve ocorrer a decadência/destruição dos valores, portanto, primeiramente, faz-se necessário a escuridão para ocorrer o grande “meio-dia, [o] apogeu da humanidade” (GD/CI, V, § 6).

No niilismo completo ocorre uma nova percepção valorativa, uma geração de força e promoção da vontade e do caráter dos fortes de forma a possibilitar uma cultura de ultrapassamento dos valores morais da tradição. Um processo de transvaloração frente ao caos decorrente da degeneração dos valores, uma proposta que faça frente ao declínio da sociedade moderna. O niilismo completo seria o niilismo do homem capaz de se sobrepor aos três tipos de niilismo anteriormente citados (negativo, reativo ou passivo), que não objetivam uma transvaloração dos valores. Pelo contrário, essas formas de niilismo caracterizam-se como

sintomas de um processo de decadência, mas também como “um estado de transição” (KSA, XIII, 11 [100]). Na medida em que o niilismo é a lógica da decadência e esse um fenômeno histórico-genealógico, as formas de vivenciar e pensar (d)esse evento encontram-se interrelacionadas, ocasionando uma interpretação ambígua do conceito; a saber, se o niilismo é entendido como uma doença da vontade humana, em Nietzsche, a sua dinâmica também é apontada como um remédio:

Então. Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais, pensada até o fim, — porque nós primeiro temos que vivenciar o niilismo para ver por detrás o que era propriamente o valor desses “valores” ... Em algum momento necessitamos de novos valores ... (KSA, XIII, 11 [411]).

Chegamos ao quarto e último tipo de niilismo em Nietzsche que nos propomos investigar, o *niilismo afirmativo* ou *ativo* (*aktiver Nihilismus*) no qual Nietzsche vislumbra um novo *modus* valorativo.

2.2.4 Niilismo afirmativo

Num primeiro momento, entende-se o niilismo afirmativo como uma busca do entendimento artístico descrito por Nietzsche, uma valorização do impulso de criação/destruição enquanto aumento de força. Uma característica intrínseca ao artista que vislumbra uma transformação de forma a ascender à realidade. Corrobora com essa interpretação a posição nietzschiana sobre os artistas apresentada no fragmento póstumo 9 [60] do outono de 1887. Segundo o filósofo, estes “são produtivos porque eles modificam e transformam realmente: não são como os que conhecem, que deixam todas as coisas como estavam”. Contudo, essencialmente, o niilismo na sua vertente afirmativa caracteriza-se pela potencialidade humana e sua intrínseca manifestação pulsional onde “o grau de força de vontade é medido segundo o grau que se possa dispensar as coisas de sentido, segundo se possa suportar a vida em um mundo desprovido de sentido” (KSA, XII, 9 [60]). Trata-se de um acréscimo do “poder do espírito”, uma manifestação relativa frente à negação/passividade do homem inserido numa crise valorativa e falta de sentido existencial que é “alcançada como uma força violenta de destruição” (KSA, XII, 9 [35]) na qual busca ultrapassar uma moral decadente dos fracos por meio de uma moralidade afirmativa dos fortes.

Sendo a vida em sua essência vontade de poder, mostra-se natural e necessário ao homem vivenciar os meandros de sua existência. Nesse sentido, os valores compreendidos

como absolutos evidenciam-se, inicialmente, como imprescindíveis à própria existência humana em contraposição às consequências de um niilismo extremado. Porém, como consequência de um processo histórico, esses mesmos valores passaram a não corresponder às expectativas humanas configurando a crise dos valores do século XIX e seus desdobramentos. Nesse ínterim, o combate nietzschiano à moral visa apresentar ao homem não o aniquilamento da moral, visto que ela foi “o maior *antídoto* contra o niilismo prático e teórico” (KSA, XII, 7 [51]), mas a possibilidade de criação de uma cultura superior *por moralidade*, e isso mediante uma inversão da perspectiva histórico-cultural. Portanto, podemos entender que “o niilismo [afirmativo] aparece em condições relativamente muito mais favoráveis. Já o fato de a moralidade ser sentida como algo superado supõe um grau bastante elevado de cultura espiritual” (KSA, XII, 5 [71]) que direciona a vida e o pensamento para além da segurança pretendida pela tradição. Dito de outro modo, o niilismo afirmativo se contrapõe a qualquer imposição valorativa absoluta emergindo, dessa forma, uma suspeita sobre o sentido da verdade que os valores da tradição alicerçaram ao longo da formação histórico-cultural do ocidente. Significa que o niilista afirmativo não propõe uma normatividade, ao contrário, ele possui como característica um querer *mais*, sentido e experienciado; uma plasticidade de artista que almeja um ultrapassamento como contramovimento, uma transfiguração (*Verklärung*) da realidade, uma transvaloração dos valores.

Como descreve Heidegger (2014, p. 483) “com esse título ‘transvaloração de todos os valores’, nós tendemos a pensar no fato de valores transformados serem colocados no lugar dos valores até aqui” de forma a ultrapassá-los. Nesse sentido, importante observarmos que a filosofia nietzschiana não é somente uma filosofia de superação⁵³, mas também, de preparação, uma filosofia do porvir que se apresenta frente a um fenômeno em constante desenvolvimento. Corroborar a assertiva de Volpi a respeito do niilismo: “sustentamos a mesma convicção válida para todos os verdadeiros problemas filosóficos: eles não têm solução, mas história. (VOLPI, 1999, p. 10). Sendo, para Nietzsche, o homem do conhecimento o responsável por compreender a dinâmica dos valores que estruturam a vida humana, cabe aos filósofos do futuro a empreitada de ultrapassamento do niilismo; a compreensão da dinâmica de “uma *transvaloração de todos*

⁵³ Importante nos atermos à afirmação de Constâncio (2013, p. 21) ao destacar que Nietzsche não utiliza a expressão “superção do niilismo” como defendida pela maioria dos intérpretes brasileiros. Segundo Heidegger (2014, p. 483), “o próprio Nietzsche compreende a sua filosofia como uma introdução do início de uma nova época, cujas reviravoltas não podem ser comparadas com o que foi conhecido até aqui”. Vemos essa divergência entre os intérpretes como um problema de tradução em razão dos termos *Überwinden* (superar, sobrepujar) e *Übertreffen* (ultrapassar) possuem o mesmo sufixo – *Über* – que no alemão entende-se por sobre, supra, ir além, acima de. No português, ultrapassamento e superação podem ser compreendidas como sinônimos. Sendo o niilismo um fenômeno de proporções históricas, contínuo e, por isso, não sendo possível o seu aniquilamento, acreditamos que o termo ultrapassamento melhor traduz o significado da proposta nietzschiana.

os valores, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca” (GD/CI, *Prólogo*). O niilismo afirmativo, enquanto força de destruição, caracteriza-se por uma nova perspectiva que culmina com a completude do movimento gerado pelas consequências intrínsecas ao fenômeno de forma a suprimir as bases estruturais da tradição e, respectivamente, por constituir-se também como força de criação, promove uma percepção valorativa na qual “a vontade de ser si próprio, de destacar-se, [...] é próprio a todo tempo *forte*” (GD/CI, IX, § 37).

Todavia, um *ponto central*⁵⁴ relativo à caracterização do niilismo afirmativo no que tange à hipótese principal da nossa pesquisa diz respeito à sua descrição enquanto força de desmoralização (*Entmoralisierung*), concomitantemente, de desumanização (*Entmenschlichung*). Na medida em que os valores da tradição são abolidos, eles cedem lugar a valores relacionados ao mundo, à vida, à natureza. Nesse sentido, compreender o **ultrapassamento do niilismo enquanto processo de desumanização** é interpretar a condição do humano por uma perspectiva do devir, compreendido pelo filósofo como um direcionamento a uma “segunda natureza” (*zweite Natur*), que lhe proporcione um crescimento de poder, uma vontade de se afirmar frente à concepção histórico-cultural da sociedade.

Mas o que significa o homem se apropriar de uma segunda natureza? Primeiramente, entendamos o que significa primeira natureza (*erste Natur*) para Nietzsche. Em *Aurora*, o filósofo afirma que a primeira natureza está relacionada aos “instintos” (*Trieb*), historicamente, transformados pelos juízos morais, “ou seja: é acompanhado de uma boa ou má consciência”; e completa: “em si, *como todo instinto*, ele não possui isso nem um caráter e denominação moral, [...] adquire tudo isso, como uma segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus” (M/AA, I, § 38). Num primeiro momento, podemos perceber que o conceito de segunda natureza remete ao que é compreendido como antinatural em contraposição ao que se encontra na ordem da primeira natureza. Porém, apreende-se que o conceito de segunda natureza, em Nietzsche, dá-se por meio de um “confrontar a natureza herdada e hereditária [...] que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, [uma moralidade], uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite” (HL/Co, § 3). A ideia de segunda natureza não remete somente aos impulsos ou instintos adquiridos, como também, ao desenvolvimento do pensamento.

⁵⁴ O niilismo afirmativo ou ativo é pouco explicitado nas obras nietzschianas. Exemplificando, nos Fragmentos Póstumos de 1885-1889, o conceito é apresentado apenas três vezes. Apesar disso, registra-se a compreensão e fundamentação do conceito no pensamento do filósofo de forma mais elucidativa nas obras *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da moral*, além de registros para a elaboração da obra não publicada *Vontade de Poder*.

Segundo Nietzsche, como em um processo educacional, “adquirimos primeiro uma *segunda natureza*: e temos quando o mundo nos considera maduros, [...], utilizáveis. Alguns [...] são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua *primeira natureza* tornou-se madura”. (M/AA, V, § 455). Mas como contextualizado, Nietzsche vislumbra uma segunda natureza distinta da herdada pela influência da tradição histórico-cultural. Dessa forma, nosso pensador almeja um estado autêntico que (re)direcione o homem à fluidez natural do devir, pois “é em sua natureza selvagem que o indivíduo se refaz melhor de sua desnatura, de sua espiritualidade...” (GD/CI, I, § 6). Em linhas gerais, uma segunda natureza aponta para uma *naturalização da moralidade*. Aqui, referimo-nos à retomada da vivência dos impulsos suprimidos pelos hábitos, costumes e exploração da capacidade de criação/destruição inerentes à vida humana por meio da “recondução do valor moral sobrenatural aparentemente emancipado à sua ‘natureza’” (KSA, XII, 9 [86]). Uma condução do homem a um estado natural no qual somente se apresenta afirmativamente se compreendermos sua interdependência de forma a reconhecer na segunda natureza a primeira e vice-versa.

Como descreve Piazza,

[...] deduz-se que, com esforço e exercício, pode-se livrar de qualquer segunda natureza formada pelo efeito do meio ambiente, da educação ou de influências externas, a fim de adquirir uma segunda natureza forjada por nós mesmos, capaz de se manter viva - e continuar criativamente, sem traí-la - nossa primeira natureza, que é um certo fundo vital. (PIAZZA, 2018, p. 133).

Ocorre, por esse movimento, o que Nietzsche objetiva como sendo um ultrapassamento da moral que se configurou como manifestação da vontade de poder em sua interpretação negativa como “a maior imoralidade que até agora existiu na Terra... [a saber:] 1) o instinto do rebanho contra os fortes e independentes; 2) o instinto dos sofrendores e malogrados contra os felizes; 3) o instinto dos medíocres contra as exceções” (KSA, XII, 9 [159]). Trata-se de um movimento de destruição da moral em provimento de uma moralidade afirmativa. A segunda natureza que Nietzsche vislumbra propõe configurar, culturalmente, uma moral afirmativa em contraposição a uma natureza humanizada, degenerada e desprovida de sentido. Sendo a decadência dos valores morais-metafísicos-religiosos o ponto central do niilismo histórico, a interpretação do fenômeno por um viés afirmativo condiciona sua compreensão como um processo de desumanização de forma a sobressair a moral dos senhores, uma moral proveniente da vontade de poder do nobre/aristocrática que valora a vida em razão de uma “vontade fundamental do espírito” (JGB/BM, XII, § 230). Além disso, encontra-se alicerçada pela

abolição dos valores morais-metafísicos-religiosos que condicionam as relações homem e mundo, verdade e natureza. Pelo exposto, podemos inferir que o niilismo afirmativo é interpretado pelo filósofo alemão como um processo acabado, como também, uma manifestação da vontade de poder do homem frente ao caráter negativo dos valores vigentes na sociedade. Portanto, como a definição de uma nova perspectiva valorativa do humano que o conduz, em sua essência, a “viver conforme a vida” (JGB/BM, I, § 9) se apresenta; ou seja, desprendida de pressupostos histórico-culturais. É nesse sentido que Nietzsche se denomina uma dinamite, “[...] no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que [...] venha a ser o mais benéfico. [que conhece] o prazer de destruir em um grau conforme à [sua] força para destruir [...] o primeiro imoralista: e com isso [sendo] o destruidor par excellence”, (EH/EH, *Por que sou um destino*, § 2).

Mas o que, afinal, significa niilismo na perspectiva nietzschiana? Que independentemente da forma como o tema foi utilizado no decorrer de sua filosofia, o conceito sempre remete à desvalorização dos valores concebidos como absolutos. “Niilismo: falta a finalidade; falta a resposta ao ‘para que?’; o que significa niilismo? — que os valores supremos se desvalorizam” (KSA, XIII, 9 [35]) desencadeados pela enfermidade da sociedade ocidental, a decadência. No fragmento póstumo da primavera de 1888, Nietzsche afirma que “o niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da decadência” (KSA, XIII, 14 [86]). Para compreendermos esse processo, veremos a seguir como a ideia de decadência é apreendida por Nietzsche em sua filosofia.

2.3 A decadência como consequência do niilismo

A ideia de decadência (*des Verfall*) começa a ser trabalhada no pensamento nietzschiano a partir do final do segundo período de sua produção filosófica (1883/84), ganhando expressão como um dos temas centrais de seu pensamento em 1888. Entretanto, é possível identificar a utilização do conceito em sua filosofia a partir da elaboração da obra *O nascimento da tragédia*, como nos aponta o filósofo ao descrever Sócrates como um “típico *décadent* [e] a ‘racionalidade’ a todo preço como potência perigosa, como potência que solapa a vida!” (Ob. Inc., *O nascimento da tragédia*, § 1). Também em sua descrição sobre o pessimismo schopenhaueriano “como forma prévia do niilismo” (KSA, XIII, 10 [58]) que se desenvolve como forma de negação da vida, como uma ausência do sentido da existência. Do mesmo modo, em seus apontamentos sobre temas como política e cultura onde o pensador alemão afirma que “a democracia é a forma histórica da decadência do Estado [...] entendendo por decadência tudo

aquilo que escraviza o pensamento, sobretudo um Estado que pensa em si em lugar de pensar na cultura” (Ob. Inc. *Uma filosofia confiscada*). Por fim, na sua divergência com Wagner, compreendendo-o como um claro exemplo de artista decadente que se “[beneficiou imensuravelmente] de Schopenhauer [que o] revelou [enquanto] artista da *décadence*⁵⁵ a si mesmo...” (WA/CW, § 4). Como observado, o problema possui um lugar de destaque no interior de sua produção filosófica.

Para identificarmos sua importância no desenvolvimento da filosofia nietzschiana temos que ter em mente que decadência, degeneração⁵⁶ (*Entartung*) e declínio (*Niedergang*) são apresentados designando a mesma condição, a desestabilização da cultura ocidental, mas também, uma “vontade deliberada de se separar da natureza o máximo possível, e ao mesmo tempo, o repúdio do dogma clássico que confere à arte o objetivo de imitar a natureza” (PIERROT, 1977, p. 205). Outrossim, necessitaremos retomar brevemente algumas leituras que influenciaram o filósofo na elaboração deste conceito.

Identificamos duas principais influências na sua compreensão do fenômeno da decadência. Primeiramente, a literatura francesa, através da obra *Ensaio de psicologia contemporânea* (*Essais de psychologie contemporaine*) do romancista e crítico Paul Bourget e sua *Teoria da decadência* (*Théorie de la décadence*), como salienta Volpi (1999) no capítulo *Nihilismo e decadência em Nietzsche*. A segunda principal influência nas reflexões de Nietzsche sobre o tema provém da literatura russa, em especial da obra de Dostoiévski, por quem o filósofo alemão nutria grande admiração como psicólogo; como investigador da força que se revela sintomaticamente contra os valores da tradição; como intérprete do nexos existente entre decadência, morte de Deus e niilismo. Ambas as fontes apontam para uma interpretação tanto estética quanto fisiológica do conceito de *décadence*, isto é, para uma história natural da degeneração da cultura. De resto, a admiração que Nietzsche nutria por ambos os pensadores está amplamente registrada nos póstumos. No fragmento póstumo do final de dezembro de 1888 ao início de janeiro de 1889, Nietzsche reconhece a importância de Bourget ao destacar a profundidade de sua obra e afirmar que de “longe [ele] se mostra como aquele que mais se

⁵⁵ O conceito de *décadence* determina, hierarquicamente, as condições de conservação dos valores e suas relações de forças. Segundo Paschoal (2013, p. 15), “O termo ‘*décadence*’, utilizado por Nietzsche em associação com o nome de Richard Wagner para designar a modernidade, foi retirado das *Essais de psychologie contemporaine*, [...]. Com uma configuração peculiar, pode-se dizer que a *décadence* se diferencia da ideia geral de decadência, desagregação e dissolução, entendida apenas como o declínio e fechamento de um ciclo vital. Antes, o termo *décadence* é utilizado por Nietzsche para nomear uma forma especial de decadência, que deixa de ser um declínio após um período de expansão, para se tornar – enquanto desagregação, declínio – o modo de ser próprio de uma determinada configuração de forças. Numa palavra, um modo de ser adoentado”.

⁵⁶ Apesar de remeter a ideia de decadência, Nietzsche utiliza de sua explicitação ao se referir, geralmente, a questões evolucionistas, declínio biológico/social e aos ideais darwinistas.

aproxima [do pensador alemão]” (KSA, XII, 25 [9]). Com a mesma intensidade, Nietzsche reconhece suas afinidades e débitos para com Dostoiévski: “Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida” (GD/CI, IX, § 45).

Paul Bourget elabora sua *Teoria da decadência* a partir de análises sociais de seus contemporâneos e apresenta distintas contribuições que corroboram para a compreensão do desmoronamento da cultura ocidental descrevendo-o em termos de uma doença que contamina um organismo. É importante destacar mais uma vez a dupla dimensão do conceito em Bourget, que comparece também em sua analogia com o organismo. Uma “se refere à sociedade; [outra], ao estilo e à literatura [...]. Do conceito de decadência social Bourget extrai, por analogia, a teoria da decadência literária, formulada em termos que Nietzsche retomará quase literalmente” (VOLPI, 1999, p. 47).

Por intermédio de uma crítica literária definida como “método psicológico” (VOLPI, 1999, p. 46), Bourget apresenta os reflexos de uma sociedade em crise que se evidenciava na Europa do século XIX. “A prova disso é que, de um canto a outro da Europa, a sociedade contemporânea apresenta os mesmos sintomas [...]. Ela se manifesta nos primeiros pelo niilismo, nos segundos pelo pessimismo, em nós mesmos pelas solitárias e bizarras neuroses”⁵⁷ (BOURGET, 1920, p. 13). Essas correntes de pensamento do período seriam, segundo Bourget, diagnósticos correlacionados do declínio da sociedade moderna, além disso, a base na qual o romancista estruturaria sua teoria da decadência. Isso permite indagar como Bourget compreende e estabelece de forma autêntica o problema.

Primeiramente, a decadência em Bourget remete ao declínio social e, posteriormente, adverte para uma degeneração individual que, por sua vez, resulta em um enfraquecimento da moral. Exemplificando, ao comparar a sociedade a um organismo, Bourget defende que pelo declínio desse organismo social se evidencia, não somente uma espécie de autonomia das partes que compõe o todo, mas a importância tanto dos aspectos biológicos quanto psicológicos que compõem esse todo. Para Bourget, tal posicionamento provém da *individualização*⁵⁸ do homem

⁵⁷ A referida passagem descreve como que na obra bourgetiana ocorrera, assim como em Nietzsche, tanto a influência da literatura russa pelos escritos de Turguêniev e Dostoiévski quanto pela filosofia alemã pela obra de Schopenhauer.

⁵⁸ Ao observar a vida individual e social, Bourget descreve no capítulo atribuído à Baudelaire da obra *Essais de psychologie contemporaine* o indivíduo como sendo uma célula social. Sendo a sociedade um organismo, para que ela “funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e para que esses organismos menores funcionem, eles mesmos com energia, é necessário que as suas células componentes funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam paralelamente de subordinar sua energia a energia total, e a anarquia que se estabelece constitui a decadência do conjunto. O organismo social não escapa dessa lei”. (BOURGET, 1920, p. 20).

que encontrando-se submetidos aos valores decadentes passa a afirmar sua potencialidade através de uma nova postura psicológica, que permite que ele manifeste sua força de forma independente. Bourget descreve a decadência como uma ruptura cultural que degenera a sociedade moderna como uma doença. Assim como em um organismo enfermo, uma desorganização da ordem vigente da sociedade condiciona o seu enfraquecimento, o seu declínio. Esse pensamento é retomado por Nietzsche ao considerar “a *questão* social [como] uma consequência da decadência” (KSA, XII, 14 [86]). Em Nietzsche, a decadência é descrita como um processo necessário e inevitável, um percurso que historicamente se estruturou pela moral de forma a possibilitar ao homem moderno, pelo exercício de sua vontade de poder, uma nova forma de ver e viver a vida, uma transvaloração. Já em Bourget, evidenciamos a decadência, do ponto de vista moral, como um valor estético⁵⁹ da modernidade que, por analogia, é atribuído ao estilo e à literatura como linguagem desse movimento. Segundo Bourget,

A mesma lei [**do indivíduo ser uma célula social**] rege o desenvolvimento e a decadência deste outro organismo que é a linguagem. Um estilo de *décadence* é aquele em que a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, em que a página se decompõe para dar lugar à independência da frase e a frase, para dar lugar à independência da palavra. Na literatura atual, multiplicam-se os exemplos que corroboram essa fecunda verdade” (BOURGET, 1920, p. 20, *grifo nosso*).

Enquanto Bourget parte da ideia do todo ao individual como numa análise literária; como analogia a uma degeneração social (fisiopsicológica), Nietzsche, por sua vez, descreve o movimento assumindo a direção inversa, do individual para o todo. Indaga Nietzsche:

Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo de *décadence*: a cada vez mais, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade individual”, em termos morais – [...], direitos iguais para todos. (WA/CW, § 7).

⁵⁹ Não é nosso intuito abordar o caráter artístico que Bourget atribui a decadência. Entretanto, destacamos que Bourget compreende a arte de Bordeleine descrita nos *Essais de psychologie contemporaine* como uma *arte decadente*; além disso, como representante do movimento decadentista da França do século XIX, compreendia o pessimismo de Schopenhauer e a arte de Wagner como expoentes desse movimento. Concomitantemente, a decadência, enquanto movimento de oposição aos valores da tradição, é interpretada pelo crítico francês como possibilidade de criação estética de forma a possibilitar uma valorização do movimento que fica evidenciado em sua crítica ao estilo e a literatura como descrição fisiopsicológica do homem enquanto ser social de sua época. Tão grande a importância de seu posicionamento que, segundo Piazzesi, “quando os eruditos e atentos críticos literários franceses, na segunda metade do século XIX, olham em volta para descobrir em qual direção está se desenvolvendo a literatura, veem somente uma coisa: a *décadence*. Esquiva e mágica, ela não se deixa definir [...]. Ela está em todos os gêneros, em todas as formas de expressão” (PIAZZESI, 2003, p. 1). Ainda que se limite a arte wagneriana como exemplo da decadência da modernidade, Nietzsche compreende a decadência como um movimento mais complexo e compreende, segundo o pensador alemão, um campo, genealogicamente, mais extenso como da filosofia, da arte, da religião, da moral, dentre outros.

Apesar de encontrarmos, inicialmente, uma proximidade⁶⁰ entre os autores, é igualmente notória a diferença existente entre eles, principalmente em função da abrangência que o problema adquire em sua filosofia, o que acaba por justificar uma certa pretensão de originalidade por parte de Nietzsche. Segundo Janz (2015a, p. 345), “Nietzsche possuía uma capacidade excepcional de adaptação. Ele acatava conceitos, pensamentos e fundamentos sem se transformar em plagiador, pois refletia os elementos acatados numa forma, numa consequência e num radicalismo não contidos no original”. Para Bourget, o caráter psicológico da decadência possibilita uma percepção positiva das consequências estéticas do movimento de sua época de forma a valorizar a “individualidade artística, independente da sociedade” (VOLPI, 1999, p. 48). Isso significa que o distanciamento do artista da unidade social lhe possibilita um acréscimo de força e criação, diferentemente do homem integrado à sociedade que, subordinado ao todo, acompanha sua degeneração. Nietzsche, por sua vez, compreende que a decadência possui um alcance mais abrangente. Embora se faça valer da crítica à arte moderna, em particular, a arte wagneriana para descrever a decadência de seu período, diferentemente de Bourget, compreende o desenvolvimento da decadência para além das perspectivas estéticas, morais e fisiopsicológicas da modernidade descrevendo o movimento como consequência do fenômeno do niilismo desde sua gênese. Dito de outro modo, seus escritos são dirigidos “contra todos os tipos naturais de decadência: [do mesmo modo que] os fenômenos do niilismo foram minuciosamente examinados” (KSA, XII, 15 [13]).

Na medida em que, para Nietzsche, o niilismo é a lógica da decadência, isso significa que o fenômeno não é a causa do movimento, e sim, uma racionalização da degeneração fisiopsicológica do homem. Como apresentamos na primeira seção do presente capítulo, para Nietzsche, a decadência da vida humana inicia-se com os antigos quando da degeneração tanto natural quanto cultural da sociedade ocidental com o surgimento de valores decadentes “como um gosto superior, que sabe pôr em relevo sua corrupção, como lei, como progresso, como realização” (WA/CW, § 5); conjuntamente, com a desorientação, a debilidade e a anulação da vontade humana proveniente dos ‘grandes acontecimentos’ históricos (Socratismo, Platonismo, Cristianismo) que constituíram sua formação psicocultural. Todavia, ainda que retomemos o

⁶⁰ Como é explícito em suas correspondências, Nietzsche possuía um contato pessoal com pensadores, escritores e artistas franceses. Em particular, devido ao período de sua estada em Nice. Ao enviar em outubro de 1888 a Molwida von Meysenburg os escritos de *O Caso Wagner* solicitando a seu genro Gabriel Monod traduzir a obra para o francês, Nietzsche informa que buscou orientações com Paul Bourget. Escreve Nietzsche: “Nesse verão, eu teria tido todas as razões para pedir o conselho de outro, do Sr. Paul Bourget, que vive próximo de mim: mas ele não entende *in rebus musicis et musicantibus*; se não fosse por isso, seria o tradutor do qual preciso nesse momento” (NIETZSCHE *apud* JANZ, 2015b, p. 478).

niilismo como implicação dos ‘grandes acontecimentos’ responsáveis pela ‘doença da vontade’ humana como pano de fundo do problema que se encontra “motivado por fatores fisiológicos ou psicológicos associados com a decadência” (REGINSTER, 2006, p. 53), e que Nietzsche aborda comedidamente em seus escritos anteriores a 1880; por niilismo entendemos, no período de maturidade de seu pensamento (1885 – 1889), uma análise mais refinada do fenômeno. Durante esse período, Nietzsche teve um contato mais aprofundado com a *literatura russa*⁶¹ em tradução para o francês, ao mesmo tempo, problematizou a *práxis* de seus personagens como propedêutica para sua interpretação do fenômeno.

Pesquisadores como Volpi (1999) e Pecoraro (2007) defendem que pelos escritos de Turguêniev se iniciou um novo período literário no qual as ideias niilistas se difundiram na Europa do século XIX. A obra turguenieviana discorre sobre “uma rebelião contra a ordem estabelecida, o atraso, o imobilismo da sociedade russa; um conflito entre gerações, valores, perspectivas; um furor iconoclasta que demole ídolos e antigas certezas.” (PECORARO, 2007, p. 13). Turguêniev descreve o momento sociocultural russo de sua época como um marco para o surgimento do niilista; do homem que nega os valores estabelecidos pelos costumes tradicionais, que valoriza os sentidos e encontra-se inserido em uma sociedade em crise e em busca de sentido. Como descreve o autor no diálogo de seus personagens de *Pais e filhos*.

— Niilista, disse Nicolai Petróvich. — Vem do latim nihil, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?
 — Digamos: que não respeita nada — emendou Pável Petróvich e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
 — Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico — observou Arkádi.
 — E não é a mesma coisa? — indagou Pável Petróvich.
 — Não, não é a mesma coisa. O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.
 — E o que há de bom nisso? — interrompeu Pável Petróvich.
 — Depende, titio. Para uns é bom, mas para outros é péssimo.
 — Está muito bem. Mas, pelo que vejo, isso nada tem a ver conosco. Somos gente do tempo antigo, acreditamos que, sem princípios — Pável Petróvitch pronunciava essa palavra com suavidade, ao estilo francês, ao passo que Arkádi, ao contrário, a pronunciava à maneira russa, “príntsip”, acentuando a primeira sílaba —, sem princípios aceitos, como você diz, com base na fé, não se pode dar nem um passo,

⁶¹ Não pretendemos aprofundar no *corpus* literário russo. O que demandaria um estudo mais elaborado sobre o tema. Certo é que não é possível precisar com exatidão quando Nietzsche teve um primeiro contato com a literatura russa acarretando divergências entre os intérpretes. Contudo, cabe-nos explicar que os romancistas russos marcaram um período de transição em que os valores europeus começaram a colapsar e não mais manter sua influência na Rússia pós feudalismo. Problemas como a morte de Deus, o fim dos valores da tradição, o enfraquecimento da moral, os problemas sociais, o pessimismo cultural, o ateísmo dentre outros compunham o bojo de suas obras que refletiam a ascensão do niilismo caracterizado pelo materialismo e individualismo de sua época, em particular, na juventude russa. É considerável a importância dessa manifestação artística no pensamento maduro de Nietzsche que, ao nosso ver, pode ser interpretada como uma das principais retratações culturais, enquanto princípio de negação da vida, do século XIX.

nem mesmo respirar. Vous avez changé tout cela⁶², que Deus lhes dê saúde e o posto de general, mas, quanto a nós, nos contentaremos em admirar as futuras realizações dos senhores, os... como os chamou?

— Niilistas — pronunciou com clareza Arkádi.

— Sim. Antes, foram os hegelianistas e agora são os niilistas. Veremos como os senhores vão viver no vácuo, no espaço sem ar; (TURGUÊNIEV, 2019, p. 46-47).

A definição apresentada na referida citação exemplifica como se pode estabelecer uma correspondência entre o niilismo exposto na literatura de Turguêniev com a conceitualização/radicalização filosófica do fenômeno desenvolvida por Nietzsche. Também é perceptível um entusiasmo por parte do filósofo alemão com as personalidades dos personagens de sua obra, em particular Bazárov, caracterizado como um niilista clássico que se contrapõe aos valores de sua sociedade. Entretanto, ainda que seja indiscutível a magnitude da literária turguenieviana e o que ela representa, é com Dostoiévski que Nietzsche reconhece uma maior afinidade, mesmo que ele não tenha sido a sua porta de entrada para a literatura russa. Como afirma Paschoal (2015, p. 310), “Nietzsche utiliza pela primeira vez o conceito ‘niilismo [ou niilista] russo’ (KSA 9, p. 127), no caso, em associação à ideia de um ‘criminoso contra a moralidade’ (KSA 9, p. 128), tendo claro que tal menção à literatura russa não diz respeito a Dostoiévski, mas a Ivan Turguêniev”.

Numa carta encaminhada à Emily Fynn, afirma Nietzsche: “nesse inverno tenho refletido muito sobre as qualidades afetivas do povo russo, graças ao eminente psicólogo Dostoiévski, cuja agudeza de análise, mesmo na Paris moderna não encontra qualquer equivalente. Aprende-se a amar os russos por meio dele” (NIETZSCHE *apud* PASCHOAL, 2015, p. 312). Existe uma identificação de Nietzsche com Dostoiévski que vai além da forma *de ver e viver a vida*⁶³. A plasticidade do pensamento niilista que engendra questões morais e filosóficas; e a dimensão psicológica da obra de Dostoiévski frente à dissolução valorativa da modernidade fez com que Nietzsche avocasse o escritor como grande expoente decadentista de sua época na qual identifica a crise dos valores da sociedade russa e a problematiza em suas obras⁶⁴ destacando os aspectos teológicos e histórico-culturais gerados pela perda de sentido vivenciada por seus contemporâneos.

⁶² “*Os senhores mudaram tudo*”.

⁶³ A vida e obra nietzschiana se confunde com a dostoiévskiana. Ambos sofriram de doenças neurológicas. O que contribuiu para o colapso e morte dos pensadores. Viveram grande parte de suas vidas em solidão e serviram o exército de seus respectivos países. Durante a infância tiveram uma formação cristã e, ao longo de seus estudos, uma formação cultural abrangente. Também, suas famílias passavam por dificuldades financeiras. Além da proximidade biográfica, suas obras possuíam fundamentações semelhantes como suas críticas à ciência, ao progresso e a percepção de compreender o niilismo por um viés tanto negativo quanto positivo.

⁶⁴ Embora não fosse psicólogo, assim é compreendido Dostoiévski nos diversos campos do saber. Nesse sentido, mostra-se significativo a interpretação de Belknap ao descrever que “sua contribuição à história da psicologia não reside na originalidade de suas descobertas. Está na forma pela qual ele coloca as ideias de seu tempo diante do

Dentre suas aproximações, destacamos o diagnóstico da morte de Deus de Nietzsche com a morte do pai descrito na obra *Os irmãos Karamazov*. Enquanto em Nietzsche a morte de Deus é interpretada como o diagnóstico da modernidade proveniente da crise dos valores e degeneração fisiopsicológica do homem de forma a possibilitar um ultrapassamento do niilismo que se origina como lógica da decadência, em Dostoiévski, por sua vez, o tema é apresentado como um desafio à teologia. Segundo Volpi (1999, p. 42), “para uma compreensão filosófica do niilismo, vale salientar que o ponto de vista aberto por Dostoiévski nesse cenário [demonstra] sua ‘grande ira’ e sua condenação categórica do fenômeno, em nome de uma regeneração dos ideais de inspiração evangélica” que Nietzsche não negligencia. Para o escritor russo, a prática evangélica direciona o homem a Deus, que sem Ele não tem consciência de si. Logo, a morte do pai reconfigura a morte de Deus que se dá em decorrência da destruição dos valores e vivências morais da tradição. Tal constatação nos remete à ideia de que, para Dostoiévski, a existência de Deus – e Ele é a verdade – é o que impede o homem de vivenciar um estado de caos e selvageria. Do contrário, “nada é verdadeiro e tudo é permitido” (GM/GM, III, § 24). Nessas circunstâncias, significa dizer que a vida sem Deus se torna reativa e “não existiria absolutamente civilização se não tivessem inventado Deus. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 196-197). A ausência de Deus, isto é, a negação dos valores morais-metafísicos-religiosos significa para o escritor russo a consumação do niilismo e, diferentemente de Nietzsche, é interpretado como causa do declínio da vida, e não a sua lógica.

Do mesmo modo, podemos identificar e exemplificar a caracterização dos tipos de niilismo atribuídos à filosofia nietzschiana em torno de seus personagens: a) niilismo negativo: descrito pelas ideias do personagem Kirillov da obra *Os demônios*; o homem que almeja o nada e que contempla no suicídio sua liberdade frente à ideia de Deus. No fragmento póstumo 11 [334] de novembro de 1887 a março de 1888 descreve Nietzsche: “A fórmula clássica de Kirilov em Dostoi <evski>: Sou obrigado a afirmar minha descrença; aos meus olhos não há ideia maior do que a negação de Deus”; b) niilista passivo: desenvolve-se em torno do inquisidor idealizado no poema (ou parábola) do personagem Ivan da obra *Os irmãos Karamázov* que encontra-se preso ao ideal metafísico ainda que compreendendo sua inatingibilidade. Trata-se do homem angustiado que compreende a liberdade como um peso e, por isso, opta por abandoná-la em

tipo de leitor que intelectualiza apaixonadamente um mundo ficcional. Ele transformou o romance psicológico em um instrumento filosófico ao explorar as relações entre as ideias dos personagens e suas pulsões e personalidades. E, uma vez que seus imperativos literários, religiosos, sociais e psicológicos se reforçavam mutuamente, ele pôde controlar todos os elementos de sua ficção e alcançar uma totalidade de impacto que tornou sua visão da humanidade particularmente contagiosa. Ele nos faz sentir a psicologia como parte do todo romanesco” (BELKNAP *apud* MARQUES, 2017, p. 157).

prol de estabilidade e conservação do seu mundo; e c) niilismo reativo: o homem do niilismo reativo retrata o homem do ressentimento que “se vinga porque acredita que é justo”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 30). O homem que cultua a razão e se distancia de seus instintos. Em *Memórias do subsolo*⁶⁵, Nietzsche reconhece esse tipo de homem como possuidor de espírito de vingança. O homem que se encontra num estado de internalização na qual “ocorre uma inibição ou bloqueio na capacidade de descarga de energias e afetos em direção ao exterior [...]; é também aquele que sofre de disfunção em sua capacidade de descarga psíquica, não podendo desembaraçar-se de impressões vividas” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 83). Com isso, ele se mostra incapaz de esquecer, aceitar ou criar forças afirmativas (ativas), embora seja capaz de destruí-las.

Por outro lado, as divergências existentes entre os pensadores são explícitas. Para Dostoiévski, o homem se desorienta quando não compreende o alcance de se libertar de Deus, pois “só domina a liberdade dos homens aquele que tranquiliza a sua consciência” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353). Já Nietzsche entende a morte de Deus como um processo necessário para o homem se libertar dos paradigmas da moralidade, e nessa medida, como um processo necessário para que ele possa exercer sua vontade de poder. O russo é um cristão fervoroso que compreende o niilismo como processo inevitável e necessário cuja manifestação possibilita ao homem se afirmar perante Deus. Nietzsche, por sua vez, interpreta o cristianismo como a religião da decadência; “a mentira sedutora mais funesta que já existiu” (KSA, XII, 10 [191]). Por fim, Nietzsche compreende os valores niilistas como um fenômeno histórico-genealógico; enquanto Dostoiévski atribui aos valores morais um caráter metafísico positivo. Mas como podemos observar, independentemente das divergências, Nietzsche não deixa de reconhecer a importância do pensamento dostoiévskiano. Como descrito em carta endereçada à Georg Brandes em 20 de novembro de 1888 sobre Dostoiévski: “o avalio como o material psicológico mais valioso que conheço – sou-lhe grato de um modo especial, pelo quanto ele sempre vai na direção contrária dos meus instintos mais baixos”. (NIETZSCHE *apud* PASCHOAL, 2015, p. 315).

A admiração de Nietzsche contribui para que ele, ao analisar a obra de Dostoiévski, identifique os aspectos psicológicos abordados pelo escritor retomando o problema do niilismo por uma perspectiva genealógica na qual compreende o ressentimento como sua forma mais nociva. Segundo Nietzsche, “nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento” (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, § 6). Em *Genealogia da moral* fica evidenciado

⁶⁵ Escrito que juntamente com *A senhora* compreende a obra *L'esprit souterrain*.

o posicionamento de Nietzsche frente ao “homem do ressentimento” (GM/GM, I, § 10), que é descrito como possuidor de espírito de vingança e adversário de tudo que é nobre. Segundo Giacoia Junior (2001, p. 85), “a teoria do ressentimento, fundada na distinção entre ativo e reativo, constitui a via pela qual Nietzsche pode dar consciência à sua reconstituição genealógica do tipo homem caracterizado pela moral dos fortes e dos fracos”. Se por um lado a temática do niilismo se sobressai nos escritos de Dostoiévski – por um viés reativo – a partir de pressupostos psicológicos de forma a ressaltar o homem moderno como um homem do ressentimento, por outro lado, Nietzsche se faz valer da interpretação do escritor russo e especula, genealógicamente, o surgimento dessa forma de niilismo. Ora, sendo o niilismo a lógica da decadência e o ressentimento uma forma de niilismo; logo, o ressentimento enquanto manifestação psicológica do fenômeno é uma morfologia da decadência. Com efeito, podemos considerar que o ressentimento é a impotência da vontade. Tomado por essa condição, o homem faz com que a vida se volte contra si mesma, impedindo sua afirmação.

O ressentimento se origina no campo da psicologia, porém, seus reflexos são definidos por Nietzsche como uma desvalorização da natureza dos instintos. Em *Além do bem e do mal*, afirma o filósofo:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a conceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isso é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que até aqui silenciado. [...] Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivam dos maus. (JGB/BM, I, § 23).

Partindo desse pressuposto, o exame psicológico se mostra como um percurso necessário para identificarmos o ressentimento como uma fraqueza que impede o homem de vivenciar a realidade do mundo, gerando valores em razão de um desejo de vingança para suprimir sua real condição ontológica. O ressentido, portanto, é um homem fraco, um escravo possuidor de uma moral decadente avesso à moral nobre e sua capacidade de “um triunfante Sim a si mesma” (GM/GM, I, § 10). Dessa forma, a percepção de mundo do ressentido o condiciona a um estado de degeneração. Esse homem mostra-se contrário a qualquer manifestação afirmativa da vida. Devido a essa forma de vida decadente, na qual os afetos reativos dos fracos prevalecem sobre os afetos ativos dos fortes, Nietzsche percebe “a visão grandiosa e trágica de duas forças que se opõem através dos tempos, o duelo entre as forças da

criação e da destruição, entre a vida e a morte” (GM/GM, *Posfácio*). Logo, para que o homem se afirme perante a vida, que prevaleça os afetos ativos sobre os reativos, faz-se necessário que ocorra uma reversão valorativa dos instintos naturais até então suprimidos pelos valores morais do homem do ressentimento. Na medida em que o ressentimento é uma manifestação decadente que se apresenta como causa da “desagregação dos instintos” (GD/CI, IX, § 35) e que se configura como um processo de impotência perante a vida, a sua contestação possibilitaria uma intensificação da vivência dos instintos de forma a valorizar os afetos ativos.

Por conseguinte, compreende-se que em Nietzsche a vivência da decadência como consequência do niilismo é um mal necessário, pois somente pela ascendência da potencialidade do homem e a vivificação de seus instintos é possível promover a ruína dos valores da tradição no que se refere à sua força, pois “*ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instintos”. (GD/CI, II, § 11). Mas o que é decadência para Nietzsche? Decadência é consequência do direcionamento do homem para falta de respostas à pergunta: ‘qual o sentido da vida?’ O problema caracteriza o niilismo enquanto fenômeno do processo histórico do Ocidente e se apresenta em decorrência da impotência humana de exercer sua força enquanto vontade de poder. A vontade de poder, portanto, somente desempenha sua função de afirmar a vida quando ela permanece se elevando como condição para tal, do contrário, daria origem a um processo de enfraquecimento, consequentemente, a decadência; pois “a vida mesma é, [...], instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio” (AC/AC, § 6). Estando o homem no centro dessa problemática, no próximo capítulo descreveremos como Nietzsche nos possibilita compreender esse processo a partir da valorização do que é inerente à vida humana **enquanto força criadora de sua vontade**.

3. A INTERPRETAÇÃO NIETZSCHIANA DE DESUMANIZAÇÃO

Nesta última parte da presente pesquisa procuraremos contribuir para o debate acerca do seguinte problema: como conceber a ideia de desumanização em Nietzsche? Para abordarmos esse problema, faz-se necessário percorremos pontos determinados do pensamento do filósofo alemão. Primeiramente, iremos especificar sua compreensão histórico-filosófica acerca do homem descrito em suas obras, com especial atenção à obra *Assim falou Zaratustra*, de forma a tipificá-los dentro de uma cultura “que se funda na consciência do limite do conhecer e, portanto, numa cultura que é, enquanto tal, essencialmente crise” (PENZO, 2000, p. 14).

Em seguida, apresentaremos os caminhos percorridos por Nietzsche para desconstruir a imagem do homem frente ao fenômeno do niilismo. É importante destacarmos que para o nosso pensador o homem é um ponto singular de reflexão, que está no *cerne* de sua filosofia. Para atingirmos esse objetivo, enfatizaremos o papel do homem no seu projeto de desumanização da natureza. Compreendendo o fenômeno do niilismo tanto como consequência da perda de sentido da modernidade quanto como desdobramento inevitável de etapas precedentes (a tradição socrático-platônica e judaico-cristã). Com isso, analisaremos a ideia nietzschiana de naturalização do humano, desumanização/desmoralização da natureza como forma de reintegração do humano no mundo. Enfatizaremos a importância dada pelo filósofo à Terra como meta de valoração em resposta à crise dos valores da modernidade.

Conforme aponta-nos Araldi, a modernidade apresenta-se como o período decisivo no pensamento nietzschiano, “visto que na mesma o niilismo se radicaliza e apresenta suas formas mais acabadas. Assim sendo, a modernidade é por ele compreendida como uma época de crise e de questionamento do sentido da existência, do mundo e da interpretação moral de ambos” (ARALDI, 2004, p. 63). Por isso, finalizaremos o presente capítulo apresentando como o pensador estabelece sua proposta de valorizar a vida tendo como meta a valoração da Terra frente à perda de referencial da sociedade moderna por meio da elaboração da tríade temática de sua filosofia: vontade de poder, eterno retorno e além do homem.

3.1 A figura do homem no pensamento nietzschiano

No centro dos grandes temas que conformam a crítica nietzschiana encontramos o homem, sua tipificação e comportamento como ponto embrionário do seu pensamento. Nietzsche não elabora uma tese específica acerca do homem, mas à medida em que a definição conceitual do *animal homem* foi se desenvolvendo ao longo de sua obra, o pensador conceitualizou os demais temas que compõem sua filosofia. Nietzsche é um filósofo que elege a vida como objeto primordial de reflexão; ora, nesse sentido, o humano e suas implicações não poderiam ser outra coisa senão o fio condutor de sua crítica. Esse posicionamento é uma tônica permanente dos seus escritos. Todavia, é a partir de *Aurora* que evidenciamos a crítica nietzschiana ao humano de forma mais enfática. Ao problematizar o homem, Nietzsche se contrapõe à ideia de invariabilidade e conservação da vida e, enquanto crítico da cultura, propõe um combate aos princípios e valores característicos de uma formação psicossocial imaginária que, teleologicamente, compôs a inatingível constituição de homem ao longo da história como uma figura eterna. Para Nietzsche, “Na medida em que o homem acreditou, por longos lances de tempo, nos conceitos e nomes das coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], adquiriu aquele orgulho com que se elevou acima do animal: pensava ter efetivamente, [...] o conhecimento do mundo” (MA/HDH, I, § 11).

Para Nietzsche, compreender a existência do homem no mundo afigura-se no desenvolvimento e interpretação (*Ausdeutung*) do *sentido histórico*⁶⁶ partindo do princípio de que a vida, naturalmente, se revela no constante fluxo do devir. Isso se deve ao fato de que no homem “*criador e criatura* [...] há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia” (JGB/BM, VII, § 225). No entanto, segundo a interpretação de Nietzsche, o homem encontra-se em um processo contínuo de transformação histórica pautado pela instrumentalização das relações psicossociais que produz como resultado uma forte tendência à anulação de sua força pulsional; “sua sábia razão animal” (FW/GC, III, § 224). Como reflexo dessa interpretação, no período de maturidade de sua filosofia, Nietzsche se esforça para reintegrar (*wiederherstellen*)

⁶⁶ Vale-nos lembrar que essa interpretação permeia o pensamento nietzschiano até o final de sua produção filosófica e contribui para sua especulação genealógica dos valores morais de forma a enfatizar as estruturas culturais que contribuíram para o direcionamento dos impulsos do homem ao longo de sua formação psicossocial. Como ressalta Santini (2007, p. 137), “a consciência histórica, a História (como ciência), tem a própria história como objeto, que ela conhece e sobre a qual ela faz reflexão”. Corroborando com a assertiva de Santini, Itaparica (2005, p. 93) descreve que “Numa dinâmica de auto-superação da moral que é característica de Nietzsche, o sentido histórico é ao mesmo tempo decadente e instrumento para a transvaloração”. A ideia de uma filosofia histórica, ou melhor, a consciência da historicidade do humano, em Nietzsche, refere-se a um posicionamento factual da capacidade cognitiva (*Erkenntnisvermogen*) do homem antagonista à herança filosófica da tradição.

o homem à natureza e especula sobre a genealogia dos valores morais-metafísicos-religiosos. Do mesmo modo, com a valorização dos instintos de forma a projetar a recolocação do homem no mundo e na dinâmica da vida que o mundo apresenta. De acordo com Nietzsche, “retraduzir (*zurückübersetzen*) o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas [...]; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza” (JGB/BM, VII, § 230).

A naturalização (*Vernatürlichung*) do homem em Nietzsche possui, de uma forma geral, uma dupla atuação. Por um lado, “*naturalizar* os seres humanos” (FW/GC, III, § 109) significa redirecioná-los para uma *segunda natureza* e, com isso, entenda-se segunda natureza como resultado a ser alcançado por um processo de desumanização/desmoralização; por outro, ao mesmo tempo em que vislumbra retirar o homem de um estado de domesticação ao valorizar sua força pulsante, endossa a importância das ciências em sua filosofia. Ao menos, enquanto método ainda que não as reconheça como único caminho, mas como apresentamos no primeiro capítulo da presente pesquisa, como uma das possibilidades de interpretação da realidade humana. Reforçando essa interpretação, nos aponta Itaparica:

Se, em um primeiro momento, Nietzsche critica o sentido histórico por representar o enfraquecimento de uma cultura e a pretensão da história de se constituir enquanto ciência, em um segundo momento ele sustenta a necessidade da compreensão histórica da realidade como chave fundamental para a refutação da metafísica e elaboração de uma filosofia de caráter científico. (ITAPARICA, 2005, p. 87).

Nessa medida, Nietzsche define o homem destacando tanto um viés fisiopsicológico como antropológico; compreendendo-o como um animal que possui características específicas. O homem é definido como um animal de rebanho, com isso, sendo “o mais doente, mais inseguro, mais mutável, menos determinado do que qualquer outro animal” (GM/GM, III, § 13). Mas também, um *animal de rapina*, um animal com características “de todas as raças nobres” (GM/GM, I, §11). Não obstante as distintas características atribuídas ao animal homem, podemos observar que Nietzsche as compreende como manifestações da vontade de poder, portanto, como condições para sua elevação. O homem é uma “corda, atada entre o animal e o [além do homem] – [...] Grande, no homem, é ser uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (*Za/ZA, Prólogo*, § 4), por isso, a ele é atribuído a qualidade de ser “o animal mais interessante” (AC/AC, § 14) e devido à sua influência “o aspecto da terra se alterou substancialmente” (GM/GM, II, § 16).

O homem é uma criatura animal (*animalische Kreatur*) que por ser possuidor de consciência, mostra-se capaz de se sobrepor à interpretação *pura* de um ser vivente, com isso, afastando-se de sua primeira natureza. Desse modo, podemos perceber que o homem em Nietzsche é caracterizado tanto por sua natureza originária (*homo natura*)⁶⁷ quanto pela instrumentalização de suas relações (*i. e.* civilização, democracia, dentre outros) e que constituem, historicamente, a sua distinção frente aos outros animais. No aforismo *A senha de ouro* afirma Nietzsche:

Ao homem estão impostas muitas cadeias, para que desaprenda de se portar como um animal: e efetivamente ele se tornou mais suave, mais espiritual, mais alegre, mais atento, do que são todos os animais. Mas agora ele ainda sofre por ter carregado tanto tempo suas cadeias, por ter-lhe faltado tanto tempo ar mais puro e movimentação mais livre: - essas cadeias, porém, eu o repito sempre e sempre de novo, são aqueles graves e significativos erros das representações morais, religiosas, metafísicas. Somente quando a doença das cadeias estiver superada, estará alcançado inteiramente o primeiro grande alvo: separar-se o homem dos animais. - Agora estamos no meio de nosso trabalho de retirar as cadeias e precisamos da máxima cautela nisso. Somente ao homem enobrecido pode ser dada a liberdade do espírito; somente dele se avizinha a facilitação da vida e unge suas feridas; ele é o primeiro que pode dizer que vive em função da alegria e de nenhum outro alvo; [...]. (Ob. Inc, *O andarilho e sua sombra*, § 350).

A doutrinação perpetrada pelos valores da tradição deturpou a natureza humana. “O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: [...] O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos!” (FW/GC, IV, § 301). E ao culminar a crise dos valores que alicerçaram a composição histórico-filosófica do mundo, resultou na desvalorização do próprio homem. O

⁶⁷ O termo *homo natura* é definido por Nietzsche para descrever o animal homem como ser integrante da natureza. Todavia, cabe-nos observar que a conceitualização nietzschiana de *homo natura* não remete o homem a um reducionismo no qual ele seja definido apenas como ser integrante da natureza desconsiderando os aspectos epistemológicos e culturais. O termo é utilizado de forma positiva para descrever os caminhos que compõem sua crítica. Lembremo-nos da importância dada por Nietzsche à construção do conhecimento proveniente dos avanços das ciências, em particular, as ciências da natureza (*Naturwissenschaft*) do século XIX. Também, de sua formação filológica e como ambas influenciaram no desenvolvimento de sua filosofia. De certo, a natureza não se encontra limitada à exterioridade humana. Ainda que se tenha estabelecido uma cisão histórica entre homem e natureza, sua reintegração precede o seu agir, encontra-se no seu interpretar. Seja ele legitimado pela ciência ou pelo “caráter geral do mundo [que é, primordialmente], caos por toda eternidade” (FW/GC, III, § 109). Segundo Lemm (2020, p. 30), “para Nietzsche, apenas ao tornar-se reflexivo e adquirir estas características da natureza, o conhecimento pode liberar o potencial criativo dela para a geração e a criação de vida no interior do próprio ser humano. Assim, o conhecimento realiza, dentro do ser humano, uma extraordinária força da metamorfose (*Verwandlung*), da transformação e da autotransformação. Considero, portanto, a metamorfose como a chave ou ideia principal do termo *homo natura* de Nietzsche, assim como da tarefa de retraduzir o ser humano de volta à natureza”. Com efeito, a conceitualização elaborada por Nietzsche promove uma abertura investigativa em sua filosofia de caráter antropológico que perpassa desde a formação do mundo antigo até o cientificismo da modernidade culminando com sua proposta de transvalorização de todos os valores como condição de reintegração do ser humano à natureza. Essa interpretação não é um posicionamento taxativo do pensador. Segundo Araldi, (2013, *Prefácio*), “ele é, antes de tudo, um contramovimento à desvalorização dos valores, ao esvaziamento niilista da existência do homem moderno”.

que justifica o posicionamento do pensador de que o “homem deve ser superado” (Za/ZA, *Prólogo*, § 3). Com isso, deparamo-nos com o combate instaurado entre *homo natura* e homem moderno. Nesse ínterim, o projeto de retraduzir o homem à natureza significa um processo de desumanização. A vivência de “uma concepção da natureza como força abundante e criativa que produz vida a partir e fora de si mesma” (LEMM, 2020, p. 44); um retorno ao estado de caos (*Caos sive natura*) (KSA, IX, 11 [197]) engendrado como um reflexo da vida, como manifestação do exercício da vontade de poder que almeja uma naturalização da realidade. Não obstante, temos o homem resultante da aniquilação dos instintos e dos impulsos humanos em favorecimento da consciência, “o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais” (GM/GM, II, § 8), sofrendo a razão do seu adoecimento. Por isso, ainda que pese as distinções entre *homo natura* e homem moderno, a proposta do projeto nietzschiano não se refere a um processo que vise sobrepujar a natureza, tampouco desqualificar sua ontologia; ao contrário, implica em interpretar o homem na natureza sem desconsiderar a importância da construção de seu conhecimento.

O homem moderno encontra-se em um processo de autodestruição. Em um momento em que o niilismo apresenta distintamente seus tipos e reflexos. Além disso, esse homem “é marcado por uma ‘irritabilidade doentia’, por um caos de instintos e paixões que não estão mais ordenados hierarquicamente” (ARALDI, 2013, p. 40-41). Dessa forma, o possível caminho para o homem, segundo Nietzsche, aponta para a vivência do devir no qual os instintos, por sua vez, apresentam-se como a força motriz para uma vida que contempla a existência em sua plenitude como uma forma naturalizada do exercício de sua vontade. E sendo o niilismo interpretado como uma doença da vontade, e como tal, a “expressão da *décadence* fisiológica” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 143), a filosofia nietzschiana nos permite especular sobre a compreensão da fisiologia do humano como fundamento primeiro de uma formação individual, autêntica e autônoma de forma a valorizar e *reconstruir* o que é intrínseco e indissociável à sua existência frente a uma cultura propensa à decadência. Essa tarefa se apresenta, portanto, como um desafio descrito pelo pensador como um processo metamorfoseado de transformação do espírito humano constituído pelos valores da tradição no qual “o niilismo é apresentado como a ciência desse apagamento, [...], o extremo rompimento com o lugar específico do homem, como uma mudança de centro, uma excentricidade que constitui o modo de notificação mais fundo do seu ser e a configuração, em ato, de sua vida” (MATOS, 2003, p. 143).

Destarte, para compreendermos a tipificação do homem sugerida por Nietzsche, sua relevância para uma crítica à sociedade, é preciso atentar para a sua análise fisiopsicológica do humano. Dessa forma, incidiremos sobre a definição tipológica do pensador, num primeiro

momento, destacando a figura do último homem (*letzter Mensch*) como “um perigo para o futuro do homem” (Za/ZA, *De velhas e novas tábuas*, III, § 27). Superficialmente, podemos compreender o último homem como reflexo da moral da tradição, conseqüentemente, pela psicossociologia dos fracos e decadentes. Mas como podemos observar ao nos aprofundarmos na conceitualização proposta por Nietzsche, o último homem é um ser egoísta e individualista. É descrito em Zarathustra como o ser “mais desprezível [que se pergunta]: Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” (Za/ZA, *Prólogo*, § 5), mas não se põe em marcha, não luta, muito menos almeja novos valores pois se encontra *satisfeito* com seu *aparente* estado de bem-estar, de segurança. Acredita ter domínio sobre a vida, a natureza, a Terra e, por isso, reclama para si ser o “inventor da felicidade”. O último homem é a personificação do ideal da modernidade que embora usufrua das *conquistas* socioculturais, ideológicas e técnico-científicas desenvolvidas no período, sente-se vazio e sem sentido. Com isso, perpetuando os sentimentos que alicerçaram a interpretação histórica do humano.

Conforme descreve Giacoia Junior,

[a] figura do homem moderno, Nietzsche o caricaturiza na imagem do "último homem". Este é o homem do rebanho e da pacífica felicidade das verdes pastagens. O tipo do último homem, para Nietzsche, determina a verdadeira meta da pequena política, porque nele se torna vitoriosa a tendência moderna à mediocrização dos feitos e ideais humanos, assim como a integração sem resíduos de toda verdadeira personalidade nos processos anônimos da con-formação de corpos e mentes aos circuitos diversos da produção e do consumo em grande escala. Para Nietzsche, tais seriam as condições sociais preparatórias, no mundo moderno, para um "consumo cada vez mais econômico de homem e humanidade", cujo resultado característico seria o auto-apequenamento do homem. Para ele, a tendência hegemônica da modernidade seria "aquela inevitavelmente eminente administração econômica total da terra... aquela maquinaria global, a solidariedade de todas as engrenagens", que "representa um *maximum* na exploração do homem". Nietzsche, F: Fragmento póstumo do outono de 1887, nº 10 [11], in KSA, vol. 12, p. 459. (GIACOA JUNIOR, 1999).

O último homem é consequência de um *desvio moral*, um homem adoecido pelo processo fisiopsicológico de sua época que se manifesta pelo viés do niilismo *incompleto*⁶⁸. Sua

⁶⁸ É incomum encontrarmos divergências entre pesquisadores sobre qual tipo de niilismo o último homem se *classifica*. Fato é que a definição nietzschiana não apresenta variações acerca do niilismo referente ao último homem. Ainda que exista um consenso pelo viés do niilismo passivo, ele pode ser compreendido por um viés negativo e ou reativo em razão do lastro que ampara sua definição se originar do mesmo problema: “a desvalorização dos valores supremos” (KSA, XIII, 9 [35]), senão vejamos: O homem do niilismo negativo se caracteriza pela negação do mundo em prol de valores transcendentais. O homem moderno, por sua vez, reage a tais valores se tornando o assassino de Deus (niilismo reativo) que vislumbra ocupar o seu lugar e, com isso, promover o desenvolvimento humano, isto é, a felicidade do homem. Passivamente, essa postura perpetua uma vontade enfraquecida que, segundo Fink, caracteriza o último homem que “perdeu todo o idealismo, toda a força de vitória sobre si próprio, [o] homem que já não ousa nada, que já não quer nada, que já não arrisca nada, que historicamente está farto do jogo. É o homem do niilismo passivo, que já não acredita em nada, no qual se extinguiu a força criadora da natureza humana, o homem que no fundo vegeta, embora disponha de extensa cultura; é o

inserção em uma moral estabelecida o torna incapaz de criar; bem como de valorar a vida em um grau natural, ao contrário, absorve qualquer manifestação de força que possa manter seu estado de conservação. Mergulhado numa cultura diagnosticada como inferior, encontra-se desorientado perante a crise dos valores de modo a se consolidar como escravo de seus próprios ideais. Ainda que despreze o mundo transcendente, esse tipo de homem vivencia passivamente a negação da vida e do mundo aparente iniciada pelos valores da moral socrático-cristã.

Em outras palavras, descrevemos o homem moderno possuidor de uma vontade de poder fraca, incapaz de ousar e se pôr em risco e que, como consequência de sua debilidade, “inventa a felicidade” (Za/ZA, *Prólogo*, § 5, *adaptado*) e nela pretende permanecer inerte. É o homem que matou Deus e se propõe a assumir o seu lugar como “senhor e possuidor da Terra” por meio do domínio da ciência, da técnica⁶⁹ e da natureza de forma a consolidar sua fracassada tentativa de afirmação. Além do caminho por ele proposto não conduzir a parte alguma, como observa Giacoia Junior (1999), “não representa outra coisa que o congelamento e a cristalização do que foi a determinação essencial do homem existente até agora, [pois] ele não consegue ingressar na plenitude de sua essência”. Esse homem, segundo interpreta Nietzsche, encontra-se inserido numa crise dos valores que progressivamente fortalece o sentimento de perda de sentido de sua existência. Além de não conseguir levar a cabo o niilismo, o último homem busca um porto seguro frente à ascensão dessa crise valorativa, ainda que essa segurança seja o *nada* como expressão fundamental de sua vontade. Sendo a vontade de poder inseparável da natureza humana, o “‘último homem’ comporta um certo tipo de vontade de [poder], niilista, que se desdobra como vontade de dominação sobre a natureza e sobre o mundo humano em lugar de ser uma vontade afirmadora da vida” (VISBAL, 2004, p. 61). Dessa forma, prevalece a concepção nietzschiana do último homem ser manifesto do niilismo passivo, um ser doente

homem que já não é uma tarefa para si próprio; é o pequeno homem em cuja alma já não arde a chama do entusiasmo” (FINK, 1988, p. 71). Observemos que não se trata de uma continuidade, mas de uma mudança de perspectiva. Acreditamos que do mesmo modo que ocorre com a definição de niilismo passivo e reativo feita por pensadores como Vattimo (2010) e Deleuze (1962), trata-se de um problema de interpretação. Como estamos adotando a interpretação feita por Deleuze e organização de Colli e Montinari, ao nosso ver, a conceitualização de *niilismo incompleto* acompanha o propósito da pesquisa. De qualquer modo, fica nosso registro de que compartilhamos a interpretação do último homem como ilustração do niilismo passivo em virtude dessa caracterização tipológica do fenômeno apresentar maior acordo com a proposta nietzschiana.

⁶⁹ Cabe-nos destacar que Nietzsche mostra-se um árduo opositor da técnica. Como apresentado no aforismo 220 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche à repudia. “A máquina [técnica], ela mesma um produto da máxima energia intelectual, põe em movimento, nas pessoas que a utilizam, quase que só as energias inferiores, sem pensamento. Nisso libera uma infinidade de energia que senão permaneceria dormente, é verdade; mas não dá o impulso para subir mais alto, fazer melhor, tornar-se artista. Faz as pessoas *ativas e uniformes* – mas isso produz, a longo prazo, um efeito contrário, um desesperado tédio da alma, que por meio dela ensina a aspirar por um ócio pleno de mudança”.

possuidor de um “espírito regredido e decadente” (KSA, XII, 9 [35], *adaptado*) donde sua vontade de poder é exaurida, por isso, condenada ao declínio.

O último homem não cria valores, mas necessita de subterfúgios para suportar tanto o *jogo de forças da vida* quanto sua falta de sentido existencial. Em razão disso,

Nietzsche descreve o complexo e multiforme fenômeno do niilismo passivo. Nele e com ele são feitas tentativas desesperadas – características dos moribundos – para prolongar a qualquer preço uma existência agonizante, recorrendo a toda sorte de expedientes que, no entanto, apenas retardam, mantém em suspenso um desenlace inexorável. Entre tais tentativas podemos contar os fenômenos mais díspares em aparência, característicos de períodos de declínio vital: como a guerra entre valores particulares que se destroem mutuamente, numa anarquia violenta e selvagem (como no anarquismo russo do final do século XIX, por exemplo); o ceticismo e sua ligação com a libertinagem do espírito; a corrupção dos costumes, a falta de integridade e solidez da vontade, a dependência de estimulantes ou entorpecentes fortes, o incondicional devotamento a uma forma hedonista de vida lastreada em prazer, consumo, entretenimento e conforto; a demanda intransigente de todo e qualquer expediente que acalma, reconforta, anestesia, para narcotizar as dolorosas vivências de frustração. (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 238).

Podemos observar que o último homem não cria valores, porém, nos deparamos com facetas do niilismo passivo que por ele são replicadas na tentativa de suprimir sua fragilidade frente à sua falta de sentido existencial e seu desconforto diante da naturalidade da vida. Isso se deve ao fato de que, conforme argumenta Visbal (2004, p. 68), o “‘último homem’ perdeu todo contato com sua natureza originária. Está separado de suas raízes naturais, mutilado pelo excesso de um saber especializado e desumanizante. Sente-se orgulhoso do que chama cultura [e] aspira a ser como os outros: todos iguais”. Visbal chama nossa atenção para as características do homem do ressentimento, da vingança e dos ideais ascéticos, um representante do fenômeno do niilismo *por excelência* que estabeleceu uma moral contrária à natureza que é ao mesmo tempo resultado do excesso de idealização cultural do Ocidente. Destarte, no que diz respeito aos grandes eventos da sociedade do século XIX, infere-se que o último homem é a confirmação de um processo histórico-cultural que envolve a desvalorização dos valores morais-metafísicos-religiosos compreendidos como superiores e disseminados por uma cultura que se encontra em crise; a morte de Deus como diagnóstico da degenerescência da modernidade e a ascensão do niilismo apresentam-se, de uma forma geral, como manifestações decadentes que possuem o último homem como protagonista. Com efeito, por ser sintoma de um processo decadencial, toda ação exercida pelo último homem configura um menosprezo à natureza.

A despeito disso, ao situá-lo dentro do pensamento do filósofo alemão, percebemos que a figura do último homem se faz necessária, pois somente sua existência torna possível a travessia do humano para além de sua condição. Em *Assim falou Zaratustra* afirma o pensador

que o homem necessita alcançar seu próprio deserto. Com efeito, busca “[...] capturar a liberdade e ser senhor do seu próprio deserto” (Za/ZA, I, *Das três metamorfoses*). É a partir da compreensão de ser senhor de suas próprias ações, de sua liberdade, de ser um homem superior (*überlegen Mensch*) que o ser humano se abre para a possibilidade de criar valores. Para Nietzsche, “todo homem seletivo procura instintivamente seu castelo e seu retiro [...]; onde possa esquecer a regra “homem”, enquanto exceção a ela: exceto no caso de ele ser empurrado para essa regra por um instinto ainda mais forte, como homem do conhecimento”. (JGB/BM, II, § 26).

Ao descrever a figura⁷⁰ do homem superior, enfatizado na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche nos confronta, em um primeiro momento, com um adversário da cultura. Ele se apresenta como uma espécie de *espírito livre*, nobre, elevado, um tipo raro; questionador da moral e dos costumes que se orgulha em vivenciar “‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’ (GM/GM, I, § 2) e se preocupa com a evolução do homem, mas não com a meta. Ainda que possua características afirmativas frente à dinâmica da vida, a figura do homem superior implica em uma *insuficiência* existente em sua própria constituição, ou seja, em seu inacabamento. Numa descrição estética, é como se esse tipo de homem ora fosse “homens-ouvidos, ora como homens-olhos, etc.” (DW/VD, I, *O drama musical grego*), mas nunca um homem pleno. O homem superior questiona, impõe-se e se encontra em um contínuo desenvolvimento, mas também em um estado de *contemplação* da vida. Cabe-nos um apontamento sobre essa última condição. Para Nietzsche, a vida contemplativa denota um cuidado e um domínio de si. Uma espécie de prazer e admiração pelo silêncio e pela solidão. Porventura, essa condição é exaltada por Zaratustra: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! [...] Ó bem-aventurado silêncio que me envolve! (Za/ZA, III, *O regresso*). Nos aponta Lopes (2008, p. 400) que “a vida contemplativa é superior não porque ascende à contemplação e se assemelha ao divino, mas porque expressa esta superior ordenação de impulsos, o que garante a ela a realização máxima dos ideais de autarquia e autonomia”. Entretanto, como postulado pelo filósofo, esse atributo não é vivenciado pelo tipo “homem superior”. Ele se apresenta mais como um espectador da natureza do que seu afirmador. O modo contemplativo do homem superior

⁷⁰ Nietzsche descreve o homem superior análogo a diversos personagens de *Assim falou Zaratustra*. Deleuze (1962, p. 137) descreve essas exemplificações como uma “teoria do homem superior” demonstrando a insuficiência deste tipo de homem. “Os personagens que compõem o homem superior são; o adivinho, os dois reis, o homem do Sanguessuga, o encantador, o último papa, o mais horrível dos homens, o mendigo voluntário e a sombra. Ora, através dessa diversidade de pessoas, descobre-se rapidamente o que constitui a ambivalência do homem superior; O ser reativo do homem, mas também a atividade genérica do homem. O homem superior é a imagem na qual o homem reativo se representa como “superior” e, melhor ainda, se deifica. Ao mesmo tempo, o homem superior é a imagem na qual aparece o produto da cultura ou da atividade genérica”.

implica numa reação à força da vida na natureza. Há um *descompromisso* desse tipo de homem em relação à sua própria capacidade afirmativa e criativa. É preciso acrescentar algo para que o tipo supere sua insuficiência, conforme é ilustrado nessa descrição da *Gaia Ciência* (sua boa consciência na criação): “sem dúvida lhe pertencem, como poeta, *a vis contemplativa* [poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa* [poder criador], que *falta* ao homem de ação, apesar do que digam as evidências e a crença de todos” (FW/GC, IV, § 301).

A condição inacabada do homem superior não permite a ele o gozo da vida em sua totalidade. Nietzsche compreende que o homem superior possui uma atitude favorável em relação à vida, porém, seu inacabamento sobressai sua fraqueza. Essa é a razão pela qual, em Zarathustra, encontramos a ilustração poética do caminho percorrido e das condições que constituem os homens superiores de forma a confirmar que estes não são “elevados e fortes o bastante” (Za/ZA, IV, *A saudação*). Esse tipo de homem, ainda que demonstre capacidade para *criar* e um espírito ativo⁷¹, apresenta-se propenso a vivenciar e replicar o niilismo, os valores decadentes e “ressuscitar o Deus morto” (Za/ZA, IV, *Do homem superior*, § 2, *adaptado*).

O homem superior almeja se afirmar; encontrar um sentido para sua existência e conduzir a humanidade à perfeição. Por ser possuidor de *consciência intelectual* é conhecedor tanto da importância das ciências quanto da morte de Deus. Ademais, “os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando – e justamente isso distingue o homem do animal e os animais superiores dos inferiores” (FW/GC, IV, § 301). Mas ainda que almeje desvencilhar-se de uma cultura essencialmente decadente, ele se encontra inserido nela e possui seus atributos, o que o impede de realizar uma transvaloração dos valores. Segundo Deleuze,

O homem superior pretende levar a humanidade à perfeição, ao acabamento. Pretende recuperar todas as propriedades do homem, superar as alienações, realizar o homem total, pôr o homem no lugar de Deus, fazer do homem uma potência que afirma e que se afirma. Mas na verdade o homem, mesmo o superior, não sabe em absoluto o que significa afirmar [...]. Acredita que afirmar é carregar, assumir, suportar uma prova, encarregar-se de um fardo. (DELEUZE, 1997, p. 114-115).

O homem superior é um homem melhorado, um tipo demasiadamente humano, não um homem transvalorado, ao contrário, ele é um homem reativo⁷². Com efeito, suas ações acabam

⁷¹ Aqui, fazemos referência ao modo do homem de viver a vida na modernidade, seu abandono de si e da realidade como consequência de sua constante busca por afirmação, e não como uma conotação a ideia de transvaloração (nihilismo ativo).

⁷² Segundo Deleuze (1962, p. 142) o homem superior “em lugar de formar um devir-ativo, ele alimenta o devir inverso, o devir-reativo. Em lugar de inverter os valores. muda-se de valores. faz-se com que permutem, mas

direcionando-o a vivenciar os mesmos valores que se propõe superar. Apesar de ser possuidor de uma força de vontade criativa, “denomina a sua natureza de *contemplativa* e não vê que ele próprio é também o verdadeiro e incessante autor da vida” (FW/GC, IV, § 301) acaba, portanto, contradizendo-se e se tornando decadente. Como nos descreve Apolinário (2011, p. 278), os “homens superiores não passam de modelos do homem moderno contaminados pela atmosfera hospitalar do niilismo europeu”. Ou seja, o homem superior demonstra características ambivalentes. Ele se apresenta tanto como um contraponto ao homem comum quanto como possuidor de espírito elevado “[...] cuja visão também está livre – mas que olha *para baixo*” (JGB/BM, IX, § 286). Falta-lhe um impulso afirmativo como potencialidade do espírito de forma a distingui-lo da *igualdade* dos homens de espírito de rebanho. Não por acaso nos primeiros discursos de Zaratustra o personagem expressa sua esperança em relação aos homens superiores, um certo amor e exaltação decorrentes da expectativa em relação a esse tipo de homem. Mas no transcorrer da obra, observamos um *entristecimento*, ou melhor, uma decepção do personagem ao perceber a vulnerabilidade manifesta de suas ações e as consequências de seu inacabamento. Por esta condição ele é advertido por Zaratustra. O homem superior não sabe rir: “Aprendei a rir de vós, tal como se deve rir! Ó homens superiores, quanta coisa é ainda possível!” (Za/ZA, IV, *Do homem superior*, § 15); por não ser um homem pleno, não sabe brincar: “no verdadeiro homem há uma criança escondida, que quer brincar” (Za/ZA, I, *Das velhas e novas mulherzinhas*) e, principalmente, ainda que aprenda a rir ou brincar, não sabe dançar: “Ó homens superiores, o pior que há em vós é: não aprendestes a dançar como se deve dançar – indo além de vós mesmos!” (Za/ZA, IV, *Do homem superior*, § 20).

Esse inacabamento não somente demonstra a insuficiência desse tipo de homem, como também reforça as características de sua *natureza contemplativa/reactiva* que não lhe permite utilizar os *procedimentos* de elevação do espírito necessários para *poetizar/afirmar* a vida. Nesse sentido, esse tipo de homem, por ainda estar influenciado pela cultura e valores que antecedem seu estado de espírito necessita, como uma criança, criar valores que estão para além de sua condição e vivenciar virtudes que estão para além do homem (*Übermensch*)⁷³. Para Nietzsche, significa “um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro

conservando o ponto de vista niilista do qual derivam; em lugar de adestrar as forças e torná-las ativas, organizam-se associações de forças reativas”.

⁷³ É comum encontrarmos a tradução do termo como “super-homem” utilizado por pesquisadores e tradutores como Paulo César de Souza. Machado (1997), por exemplo, descreve que o termo “super-homem” é a “melhor tradução para *Übermensch*. Principalmente porque “super” também tem o sentido de “sobre, supra, além, (...)” – um processo de autossuperação. Todavia, ainda que *super-homem* se apresente consagrado na língua portuguesa, optamos pela tradução do termo por além do homem, opção adotada por Rubens Rodrigues Torres Filho e Oswaldo Giacoia Jr. Ao nosso ver, apesar da possibilidade de uma dupla tradução, o termo além do homem traduz melhor o sentido visado por Nietzsche.

movimento, um sagrado dizer – sim. Sim para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (Za/ZA, I, *Das três metamorfoses*).

Mas antes de adentrarmos, propriamente, no conceito do *Übermensch* nietzschiano, julgamos necessário situar a origem do conceito. Janz (2015b, p. 187) nos adverte que a expressão além do homem “ocorre também em Novalis⁷⁴, Heine⁷⁵ e Goethe⁷⁶. Na verdade, o platonismo já contém os princípios desse pensamento. O próprio Nietzsche remete a essas fontes numa anotação da década de 1880, onde ele reproduz uma passagem de Platão [...] de forma tendenciosamente abreviada”. Kaufmann (1974, p. 307) adverte que “pode-se notar que Nietzsche não inventou⁷⁷ a palavra *Übermensch*”. Löwith (2012), por sua vez, defende a tese de que foi com Stirner que o conceito foi filosoficamente elaborado com a pretensão de descrever a natureza humana e apontar o egoísmo como iniciativa do homem no seu processo de superação frente ao transcendente. Segundo Stirner (2004, p. 37), “aquilo que tu és em cada instante é criação tua, e tu, o criador, não queres nem deves perder-te na tua “criatura”. Tu próprio és um ser superior a ti, superas-te a ti mesmo. Mas o que tu, enquanto egoísta involuntário desconheces, é que tu és aquele que é superior a ti”. Apesar de relevantes aportes de Janz, Kaufmann e Löwith, o questionamento acerca da “superação do homem” (Za/ZA, *Prólogo*, § 3, *adaptado*) defendido no pensamento nietzschiano se mostra distinto de seus predecessores. Uma diferença essencial entre os tratamentos do tema que encontramos em Nietzsche e em seus predecessores, em particular Stirner, consiste no fato de não desvincularem suas interpretações de um tipo superior de homem das manifestações que constituíram o homem. Sejam elas religiosas, sociológicas e, principalmente, antropológicas.

⁷⁴ Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801), mais conhecido por seu pseudônimo Novalis, foi um dos representantes do primeiro romantismo alemão.

⁷⁵ Christian Johann Heinrich Heine (1797-1856), conhecido como “o último dos românticos” fez parte do romantismo alemão. Em *Crepúsculo dos ídolos* (IX, § 21), Nietzsche o descreve como “um acontecimento europeu da mesma envergadura que Goethe e Hegel”.

⁷⁶ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi “um poeta, estadista, político e cientista alemão, recebe um lugar de destaque na obra de Nietzsche, que vai além do fato empírico de que seu nome aparece nos escritos de Nietzsche ao lado de → WAGNER e → SCHOPENHAUER” (NIEMAYER, 2014, p. 250)

⁷⁷ Segundo Kaufmann, “o *hyperanthropos* já se encontra nos escritos de Luciano, no segundo século d.C. 1. – e Nietzsche, como filólogo clássico, estudou Luciano, sobre quem se referiu com frequência na sua obra filológica. Na Alemanha o termo já tinha sido usado por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), por J. G. Herder, por Jean Paul – e por Goethe, num poema (*Zueignung*) e no Fausto (parte I, linha 490), onde um espírito zomba de um assustado Fausto que o tinha evocado, e o chama de *Übermensch*. 2. É, portanto, característico que o jovem Nietzsche, primeiramente tenha adotado o termo em razão do poema de Byron Manfred – e não por causa da pessoa de Byron, como afirma Oehler no seu index (XXXIII, 223) – e que Nietzsche chama Manfred um “*Übermensch* que controla os espíritos” (I, 38), assim se aproximando do uso feito por Goethe. (KAUFMANN, 1974, p. 307-308).

Nietzsche compreende o *Übermensch* como o sentido da Terra, o representante do devir desprovido de qualquer atributo especificável em termos de conteúdo. Como nos aponta Heidegger (2002, p. 92), em Nietzsche, “a natureza [do além do homem] não se deixa, de modo algum, descobrir historicamente”.

Em Nietzsche, o além do homem é apresentado, poeticamente, como uma figura de exceção, uma meta a ser alcançada. Uma antítese à compreensão do último homem. Sua conceitualização inicia-se como um dos temas centrais de Zaratustra e marca uma nova etapa em sua filosofia, na qual a busca pelo ultrapassamento do homem é enfatizada. Levemos em conta que a sociedade moderna se apresenta como o cenário precípuo para seu surgimento. “Por essa razão [...] convergem os esforços nietzschianos de encetar um novo caminho, o da “criação” do além-do-homem, que se abre a partir [...] da constatação do advento do niilismo. (ARALDI, 2004, p. 290-291). O além do homem é ensinado por Zaratustra como objetivo basilar para superar o estado que se encontra o homem moderno inserido numa ascendente crise dos valores decorrente da morte de Deus. Com efeito, Nietzsche, além de compreender esse evento como “a situação que fundamenta a doutrina de Zaratustra” (FINK, 1988, p. 72), aponta o além do homem como a propositura que origina a possibilidade do homem se afirmar no mundo por meio da vivência de valores transfigurados objetivando uma *fidelidade à Terra* como sentido de sua existência.

No prólogo de *Assim falou Zaratustra* § 3, o personagem anuncia que “[...] a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!”. Significa que inexistindo o vínculo do homem com valores morais-metafísicos-religiosos, almeja-se à vitória da vida sobre o *fenômeno decadencial do mundo e sua cosmologia*. E sendo o ultrapassamento do niilismo um movimento que ocorre dentro de sua própria dinâmica, nos deparamos com a definição do fenômeno originando-se de homens nobres e elevados que se apropriando do niilismo (ativo) “enquanto potência aumentada do espírito que prospera, se desenvolve, ataca, destrói e propõe outros alvos” (ALMEIDA, 2005, p. 56) possibilitariam, portanto, a propositura do além do homem. Cabe-nos ressaltar que as condições que possibilitariam o aparecimento do além do homem somente se tornam admissíveis pelos princípios que constituem a sua essência, senão vejamos: a) o além do homem objetiva o ultrapassamento. Com isso torna-se inexistente a possibilidade de inércia dos valores por ele proposto; b) ao se opor ao estado de conservação que rege a vida humana, o além do homem não discrimina os pesos da vida, ao contrário, aceita-os como eles se

apresentam em seu constante devir; e c) concebem a vida pelo exercício de sua força, afirmando ou negando, criando ou destruindo segundo a sua vontade de poder. Segundo Lobosque,

[...] a figura do além-do-homem, [diferentemente do último homem e do homem superior], é vazia de atributos: sendo aquele que surgirá depois da transvaloração de valores, nenhum dos valores presentes pode aplicar-se a ele. Não é o maior dos homens que possamos conceber, nem apresenta apenas, em grau mais alto, as qualidades dos maiores que conhecemos; é inconcebível à luz dos nossos valores, pressupondo outros, a inventar ainda. (LOBOSQUE, 2010, p. 238).

Ao identificarmos as características do além do homem e nos aprofundarmos nas pretensões nietzschianas, observamos que sua proposta visa uma *poetização da vida*. O homem, tal como distinguido pelo filósofo, é ultrapassado por meio de uma transvaloração dos valores e da reintegração do humano à natureza de forma que a *animalidade* do “bicho ‘homem’ aprende afinal a [não] se envergonhar de seus instintos” (GM/GM, II, § 7, *adaptado*), mas utilizá-los como força de criação e produção da natureza. Nesse sentido, levantamos a seguinte questão: seria o além do homem, enquanto objetivo a ser alcançado, uma consequência do processo de desumanização?

Antes de nos aprofundarmos no problema em si, façamos referência ao posicionamento de Nietzsche apresentado no fragmento póstumo da primavera-outono de 1881: “Minha tarefa: a desantropomorfização da natureza e, portanto, a naturalização do homem, depois de ele ter obtido o conceito puro de ‘natureza’”. (IX, 11 [211]). Como narra Zaratustra, mostra-se imperativo que o homem seja *superado*, com isso, permitindo o sentido da Terra. “Permaneça fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra!” (Za/ZA, *Da virtude dadivosa*, § 2). Significa dizer que o caminho proposto pelo personagem se apresenta virtuoso, elevado e livre, portanto, desprovido de fragmentos da cultura. A proposta é ambiciosa, sendo ela “a derradeira doutrina da vontade e da liberdade” (Za/ZA, II, *Nas ilhas bem aventuradas*). Também é perceptível que seu conhecimento é criativo e inocente, e “isso ocorre porque há nele vontade de gerar” (Za/ZA, II, *Nas ilhas bem aventuradas*). Esse caminho não implica em uma hierarquia (*Rangordnung*) do homem sobre a natureza, tampouco seu abandono ou superação, ao contrário, demonstra um nivelamento de ambos. Com efeito, uma evolução cultural/espiritual que implique uma correspondência entre o homem e a natureza de forma a possibilitar, pela manifestação da vontade de poder, uma desdivinização e desumanização da compreensão da natureza, concomitantemente, possibilitando a propositura do além do homem.

Nos deparamos com um problema cuja resposta se apresenta no discurso *Das três metamorfoses*. Para Nietzsche, é intrínseco da natureza humana uma autotransformação; uma evolução intelectual, fisiológica e também cosmológica autodeterminada por caminhos dominados pelo homem. Seja como um camelo, pela aceitação imposta pelos costumes e valores socioculturais ou, como um leão, livre, contemplativo e detentor do conhecimento. Do mesmo modo, também é intrínseco à natureza uma origem dessa evolução, descrita por Zaratustra como sendo a criança que pode ser ou não criadora de valores; mas que independentemente de sua condição não denota o fim, mas o começo de um processo como meta cultural/espiritual da vida humana que constitua uma valoração no campo ético e moral. Ora, se a qualidade do homem é ser uma ponte entre o animal e o além do homem, podemos especular que sua vontade, enquanto característica inerente à sua existência, é critério indissociável do exercício do humano no processo de naturalizar sua compreensão, domínio e cuidado de si. “Por esta razão, Binswanger recorre à ideia do *Übermensch* de Nietzsche como exemplo de uma reconstrução filosófico-criativa da natureza humana que oferece uma descrição da produtividade cultural do ser humano”. (LEMM, 2020, p. 42-43), em particular, frente à ascensão do niilismo.

Pelo exposto, ressalta-se que a descrição antropológica-filosófica nietzschiana do homem moderno retrata os empecilhos de seu posicionamento perante as múltiplas formas de manifestação da vida que são modificadas pela herança da tradição. Dessa forma, reafirma-se o posicionamento descrito por Nietzsche de que o homem necessitaria passar por um processo de metamorfose, como seu Zaratustra, para poder se distanciar de seu apego aos valores relacionados à conservação débil e ressentida e, ao mesmo tempo, retomar sua natureza de ser orientado para a autossuperação.

3.2 Os caminhos para a desconstrução do homem

Nietzsche descreve o homem como um ser natural (animal), e com a mesma sagacidade, como um ser moral. Por isso, descrever os caminhos da desconstrução⁷⁸ da expressão moderna do tipo homem implica não somente numa interpretação da narrativa poético-científica do

⁷⁸ Segundo Vattimo (1990, p. 42), “O termo desconstrução assumiu um significado específico na filosofia e crítica literária de hoje, sobretudo na sua referência à obra de Derrida [...] mas pode-se legitimamente usar, num sentido mais amplo, remetendo para Nietzsche: não só porque muito desconstrutivismo contemporâneo se inspira nele, mas também, [...] porque o trabalho que Nietzsche empreende em relação à tradição moral-metafísica do Ocidente, no seu percurso genealógico, mais do que crítico, implica uma análise desta tradição que a dissolve nos seus elementos sem a destruir, o que pode ser precisamente considerado um sentido de desconstrução”.

pensamento nietzschiano de forma a ressaltar sua posição antropológica filosófica como “processo de transformação humana” (LEMM, 2020, p. 29). Mas também, e sobretudo, aponta para a necessidade de nos atermos a um ponto crítico-reflexivo essencial do desenvolvimento de sua tese: a desumanização/desmoralização como destituição dos valores morais-metafísicos-religiosos que implica, basicamente, na (re)naturalização do ser humano de forma a ascendê-lo – “à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e à naturalidade” (GD/CI, IX, § 48).

Ao longo de sua crítica, a ideia desconstrutivista de Nietzsche se encontra em um estado de constante tensão caracterizado por dicotomias e disputas: criação/destruição, afirmação/negação, razão e sentidos, meio-dia/meia-noite; apolíneo/dionisíaco, moral dos senhores e dos escravos, dentre outras. À medida em que Nietzsche se contrapõe à concepção historicamente hegemônica de homem, seus fundamentos e implicações, promove sua *dessidealização* (*Entidealisierung*), assim como o enfrentamento das bases valorativas que alicerçaram sua definição. Desse modo, sua filosofia propõe desconstruir a metafísica e a noção de verdade; os ídolos e fábulas que sustentaram o pensamento ocidental por dois milênios regendo princípios e valores concebidos como máximas absolutas. Segundo Machado (1999, p. 7), “o que interessa a Nietzsche é realizar uma crítica radical do conhecimento racional tal como existe desde Sócrates e Platão”. Como alvo de sua crítica, também as ciências, como herdeiras dos valores da tradição metafísica, receberam duros golpes do pensador. Afinal, “ao lado da má consciência cresceu até agora toda ciência!” (*Za/ZA, Das velhas e novas tábuas*, § 7). Conforme já apresentamos, ainda que Nietzsche adote um posicionamento *moderado* em relação às ciências, reconhecendo sua importância como método de investigação filosófica, não desconsidera seu fracasso histórico na tentativa de *formular/validar* a verdade e em sua pretensão de ordenar o mundo. Vale lembrar, contudo, que Nietzsche defende a ideia de o homem constituir uma *boa consciência*, portanto, no que tange à interpretação desconstrutivista de sua filosofia, significa possibilitar ao homem a abertura “para uma verdadeira ciência da *psique* [...] liberta da limitação imposta pelo primado da consciência uma vez que ela se mantém cativa (metafísica e moralmente) da ‘perspectiva do rebanho’” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 42-43). Ademais, podemos especular que a própria obra capital nietzschiana é um *testamento* desconstrutivista.

Como salienta Rodrigues,

podemos dizer que é um livro “desconstrutor”. O leitor/filósofo que nele busca encontrar a verdade, já se perde pelo caminho, pois Zaratustra diz que não há caminho. É preciso construí-lo continuamente, através do experimento e da interrogação. “Por vários caminhos e de várias maneiras cheguei à minha verdade... Experimentar e

interrogar – consistiu nisso todo o meu caminhar” (Za/ZA III Do espírito de gravidade). (RODRIGUES, 1996, p. 75).

Fica evidente que, para Nietzsche, a razão não é uma norma absoluta da vida humana. Desse modo, a desconstrução do humano é concebida como um estratagema que objetiva não somente um redirecionamento sobre como *viver a vida*, mas também como criá-la, querê-la e pensá-la; definida no *corpus* nietzschiano no modo de se fazer filosofia. Sendo o homem um *animal* naturalmente cultural, Nietzsche descreve sistematicamente os caminhos que, pelo exercício de uma boa consciência, possibilitaria ao humano exercer sua força como vontade de poder de forma que a cultura não se sobreponha à natureza. “Pelo contrário, [exigindo-lhe] a superação da crença na diferença entre o humano e a natureza, mais precisamente, a recusa da suposta superioridade do humano sobre a natureza e a animalidade” (LEMM, 2020, p. 34).

Com efeito, é com seu projeto de reintegrar o homem à natureza que fica mais evidente como Nietzsche defende uma nova cultura como possibilidade de o homem se encontrar no mundo. No fragmento póstumo de 1881, Nietzsche descreve que “os homens e os filósofos misturaram precocemente o homem na natureza” (IX, 11 [238]). O que acarretou o seu ordenamento tanto antropológico quanto moralizador. Fazendo-se necessário desumanizá-la e, com isso, contrapor-se à compreensão histórico-cultural da sociedade moderna. Desse modo, o projeto de desumanização da natureza (*der Entmenschlichung der Natur*) nos remete ao conceito de desantropomorfização (*Entmenschung*). Porém, cabe-nos ressaltar que Nietzsche não concebe esse conceito partindo de um posicionamento científico tal como preconizado pela cultura vigente, mas parte da premissa crítico reflexiva de que a vida humana consiste num *devoir* cuja essência em si é indeterminável. Mostra-se esclarecedora a contribuição de Bertino (2011, p. 40) ao afirmar que o processo de desumanização no pensamento nietzschiano “só deve ser [usado] como uma preparação estratégica para o retorno do homem à natureza”. Entretanto, ao nosso ver, a posição do intérprete desconsidera o cuidado que Nietzsche dedica ao seu projeto de reintegrar o homem à natureza.

Entendemos que desumanização ou desantropomorfização nada mais é que um processo desenvolvido com o objetivo do homem vivenciar sua segunda natureza e não um *retorno à sua natureza originária*. Até porque, como interpreta Nietzsche:

[...] nunca houve uma humanidade natural [*natürliche Menschheit*]. [Os] valores não naturais e *antinaturais* são a regra, são o começo; o homem chega à natureza depois de uma longa luta – **nunca “retorna”** ... A natureza: ou seja, ousar ser imoral como a natureza. Somos mais grosseiros, mais diretos, mais cheios de ironia diante dos sentimentos generosos, mesmo quando sucumbimos a eles. Mais natural é a nossa primeira *sociedade*, a dos ricos, os ociosos: eles caçam um ao outro [...]. Mais natural é a nossa posição em relação ao *conhecimento*: temos a libertinagem de espírito em

toda a inocência, odiamos as maneiras patéticas e hieráticas, nos deliciamos com o mais proibido, dificilmente reconheceríamos qualquer interesse pelo conhecimento se nos cansássemos no caminho para ele. Mais natural é nossa posição em relação a *moral*. Os princípios foram tornando-se ridículos; ninguém se permite falar sem ironia de seu "dever". Mas aprecia uma atitude cooperativa e benevolente (- você vê moralidade no instinto e o resto é desprezado -) [...]. Mais natural é a nossa posição *in politicis*: vemos problemas de poder, de um *quantum* de poder contra outro *quantum*. Não acreditamos em um direito que não descansa sobre o poder de impor: sentimos todos os direitos como conquistas. Mais natural é nossa avaliação *dos grandes homens e das grandes coisas*: consideramos a paixão um privilégio, não encontramos nada de grande nela. [...]. **Mais natural é a nossa posição em relação à natureza: não a amamos mais por sua "inocência" "razão" "beleza", nós a "demonizamos" e "tonalizamos" bem. Mas ao invés de desprezá-la por isso, sentimos desde então mais semelhante a ela, mais à vontade nela. Não aspira à virtude: é por isso que a apreciamos.** Mais natural é a nossa postura em relação à *arte*: não exigimos dela as belas mentiras etc.; reina o positivismo brutal, que ele nota sem se comover. *Em suma*: há indícios de que o europeu do século XIX tem menos vergonha de seus instintos; deu um bom passo para reconhecer em algum momento sua naturalidade incondicional, ou seja, sua imoralidade, sem amargura: pelo contrário, ele é forte o suficiente para suportar apenas essa visão. (KSA, 10 [53], *grifo nosso*).

O que significa, então, *desumanizar* a natureza? Desumanizar a natureza refere-se a reinterpretar o ser humano no mundo, desvinculando-o da instrumentalização que moldou sua formação cuja cultura destaca-se por desempenhar o papel de progenitora e garantidora da compreensão do mundo. Também, como uma forma de contenção da noção de *naturalidade* que implica na anulação dos sentidos condicionando o ser humano a um estado de conservação por meio da “logificação, racionalização, sistematização, como meios auxiliares de vida” (KSA, XI, 9 [91]); sem luta, sem estímulo e, principalmente, inserção numa teleologia que gradualmente organiza o aspecto fundamental do mundo como desordem: o caos.

Para Nietzsche, ao ignorar o caos, “não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (FW/GC, III, § 109) e morais, o homem legitima a cultura e suas narrativas como *modelos de humanização*⁷⁹ (*Vermenschlichung*). Com efeito, vivenciando valores contrários à dinâmica da vida como forma de dominar e divinizar a natureza desconsiderando o real significado ontológico do “*conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro)” (MA/HDH, I, § 19). Em outras palavras, desvirtuando a essência de sua própria existência – sua vontade de poder – e, conseqüentemente, perdendo o sentido da vida. Destacamos à interpretação de Onate (1998,

⁷⁹ Aqui, o conceito de humanização comporta dois aspectos dentro da obra nietzschiana que, embora pareçam distintos, complementam-se dentro da noção de modelização. Em *Genealogia da moral* (II, § 4), o conceito remete a ideia de diferenciação entre o “animal” homem, possuidor de consciência e intencionalidade, dos animais. Já em *Além do bem e do mal* (VIII, § 242), os conceitos de “humanização”, “civilização” e “progresso” são tomados como sinônimos.

p. 8-9): “a conquista da noção de caos implica em duas tarefas complementares: desumanizar a natureza é naturalizar o homem. [...] Nessa medida, talvez se possa dizer que caos e vontade de [poder] constituem os dois lados da mesma moeda: vir-a-ser”. Desumanizar a natureza implica em se posicionar; em *reinterpretar* o homem no mundo. O que poderia ocasionar na interpretação da “estupidez do mundo como meta, como consequência da vontade de poder, que torna os elementos tão independentes quanto possível uns dos outros: a beleza como indicação do costume e requinte dos vencedores” (KSA, XII, 9 [8]).

Entrementes, nos deparamos com o outro lado do mesmo problema: a ideia de desmoralização (*Entmoralisierung*) que se encontra estreitamente vinculada ao processo de desantropomorfização. Dentro da trajetória⁸⁰ desenvolvida por Nietzsche, faz-se necessário tanto a *naturalização do homem*⁸¹ (*Die Vernatürlichung des Menschen*) como, concomitantemente, a simplificação da moral por meio de sua naturalização. *A naturalização da moral* (*Die Vernatürlichung der moral*) apresenta-se como um “contramovimento moralmente crítico [...] no pensamento fundamental de Nietzsche. [Desse modo], a aparentemente não moral ‘desumanização da natureza’ e ‘naturalização do homem’ também acontecem no ‘solo da moralidade’” (BERTINO, 2011, p. 59).

O percurso da naturalização da moral parte de um princípio investigativo fisiopsicológico descrito por Nietzsche como “morfologia e teoria da evolução da vontade de [poder]” (JGB/BM, I, § 23). Sendo a moral projetada no mundo pelo próprio ser humano, à realidade da vida tal como ela se apresenta é atribuída uma perspectiva valorativa enfatizada por Nietzsche por não haver “fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM, IV, § 108).

Nesse sentido, o corpo “como nós o percebemos, vemos, sentimos, tememos, admiramos [...]” (KSA, V, 14 [2]), apresenta-se como ponto de partida de sua proposta de naturalização da moral. Por conseguinte, para compreendermos o posicionamento nietzschiano é preciso adentrar no *cerne* de seu projeto de naturalização da moral, apresentando primeiro a

⁸⁰ Esse posicionamento inicia-se em *Humano demasiado humano*, contudo, apresenta-se enfaticamente como uma continuidade da especulação nietzschiana acerca da origem dos valores iniciada com a elaboração da obra *Genealogia da moral*. Encontramos em ambas as obras uma certa influência de Paul Rée (1849 – 1901) e sua obra *A origem dos sentimentos morais* na elaboração de sua crítica a origem da moral. Paul Rée foi amigo de Nietzsche e um dos principais críticos da moral de seu período. Por isso, sugerimos conferir Itaparica (2013) que realiza uma aproximação entre os pensadores e descreve a importância de Paul Rée no desenvolvimento da crítica nietzschiana à moral.

⁸¹ Como destaca Bertino (2011, p. 21), “o objetivo de [...] Nietzsche de naturalizar o homem não é uma forma específica de articulação antropomórfica do mundo, mas para manter o espaço aberto para postergar as humanizações. [Nietzsche quer] criar condições nas quais os homens possam novamente empreender humanizações individuais e, assim, iniciar novos desenvolvimentos na cultura e na sociedade. Esta não é uma necessidade logicamente justificável, mas uma plausibilidade final que [o filósofo pressupõe]”.

complexidade histórica do problema e, posteriormente, a importância dada ao corpo como chave “com cujo auxílio é possível encontrar um acesso à sua filosofia e à sua interpretação do → HOMEM (fisiológica e psicologicamente)” (NIEMAYER, 2014, p. 114).

Para Nietzsche, não meramente em função de uma moral, a vida é necessariamente vontade de poder, pois “o que é a vida deve ser pensado em múltiplas relações” (FINK, 1988, p. 84.). Müller-Lauter (1997, p. 74) aponta que, “a vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras”. Fato é que a imposição histórico-cultural, alicerçada em *um mundo belo e perfeito*, se faz em decorrência da existência de um bloqueio ou recusa das necessidades humanas por meio de sua negação. Nesse sentido, como ressalta Araldi (2012, p. 106-107), “importa investigar o que Nietzsche pretende, ao compreender a moral como ‘teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno *vida*’ [...], na medida em que [o homem] é a parte que comanda e a parte que obedece”.

Ora, sendo o homem uma complexidade de forças constitutivas (*i. e.* psicológicas, fisiológicas), torna-se compreensível encontrarmos na sua composição corpórea o entendimento nietzschiano de que seu projeto de naturalização da moral “parta do corpo” (KSA, XII, 40 [15]), compreendendo-o como o “fenômeno mais rico, mais evidente e mais inteligível” (KSA, XII, 5 [56]) no qual se alcança a vontade de poder. O corpo⁸² [*Leib*] em Nietzsche encontra-se correlacionado à sua compreensão de vontade de poder como forma de afirmação da vida e valorização dos impulsos que, para o filósofo, seriam através da arte e dos instintos naturais do ser humano, pois o “fenômeno do corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras” (KSA, XII, 40 [15]). Significa que a “crença no corpo é mais fundamental do que a crença na alma” (KSA, XI, 2 [102]). A importância dessa afirmação confirma-se na definição de Deleuze (1962, p. 45) de que “o corpo é um fenômeno múltiplo, sendo composto de uma pluralidade de forças irreduzíveis”.

Em *Assim falou Zaratustra*, especificamente em *Dos trasmundanos* o filósofo destaca a importância de um corpo físico, material e orgânico [*Körper*] que é ao mesmo tempo, um corpo próprio [*Leib*] que necessariamente aprende através das suas experiências em primeira pessoa, na relação que se origina entre o corpo e a Terra. Nas palavras de Nietzsche, “esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas. E esse honestíssimo ser, o Eu —, fala do corpo e quer ainda o corpo, mesmo quando poetiza, sonha e esvoeja com asas partidas” (*Za/ZA*, I, *Dos trasmundanos*). O entendimento preciso desta proposta vislumbra um corpo são

⁸² Segundo Niemayer (2014, p. 113), “mesmo que Nietzsche não atenta rigorosamente à diferenciação terminológica entre corpo próprio (*Leib*) e corpo (*Körper*), ela se mostra, em todo caso, em sua obra.

e perfeito como um quadrado (*rechtwinklig*) e não enfermo como daqueles desprezadores do corpo, da Terra e da vida terrena.

Na mesma obra, em *Dos desprezadores do corpo*, o filósofo afirma que “o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; [...]. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”, no qual o *ser* próprio e individual mora no próprio corpo; é o corpo. Percebemos que o *ser* próprio que é o corpo “sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu” (Za/ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*), e deste modo, é considerado por Nietzsche, um *sábio desconhecido* e dominador do eu, uma vez que o corpo é detentor de mais razão que a própria sabedoria. O *ser* próprio ou o corpo é considerado um princípio de razão, identidade e individuação na *fenomenologia do corpo* desenvolvida pelo filósofo. Portanto, se contrapõe ao dualismo infantil e reducionista da tradição que define o homem como uma unidade corpo e alma, em que esta seria indubitavelmente superior ao corpo. “Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança” (Za/ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*).

De acordo com Violauc,

é claro aqui que o pensamento nietzschiano do corpo, longe de todo biologismo, decorre do pensamento fenomenológico do corpo vivido: não apenas porque Nietzsche usa expressamente a palavra *Leib*, mas porque define o corpo como um Eu, que, portanto, o define como um corpo subjetivo, e não como o corpo objetivo das ciências positivas. (VIOLAUC, 2005, p. 221).

No que tange ao seu projeto de naturalização da moral, Nietzsche amplia o entendimento de uma *fenomenologia do corpo*, visto que, na fenomenologia o corpo vivido [*Leib*] também assume uma grande significância e evidência, uma vez que, “metodologicamente, é permitido usar o fenômeno mais rico, que pode ser melhor estudado, como um fio condutor para entender os mais pobres. Enfim: assumindo que tudo é devido, *o conhecimento só é possível a partir da crença no ser*” (KSA, XI, 2 [91]). Desse modo, nos deparamos com dois pontos importantes categorizados pelo filósofo: a) o conhecimento que pode implicar tanto uma boa quanto uma má consciência – e por má consciência, entenda-se uma *consciência moral* – interpretada como um instrumento de segunda ordem, e b) a valoração do corpo [*Leib*] como instrumento de primeira ordem.

Sobre a primeira observação, em *O andarilho e sua sombra*, descreve Nietzsche:

O conteúdo de nossa consciência moral é tudo o que, nos anos da infância, foi de nós exigido regularmente e sem motivo, por seres que adorávamos ou temíamos. A partir da consciência moral é despertado, então, o sentimento de obrigação (“isso tenho de fazer, isso não”) que não pergunta *por quê?* – Nos casos em que algo é feito com

“porque” e “por que”, o ser humano age *sem* consciência moral; mas nem por isso contra ela. – A crença em autoridades é a fonte da consciência moral; logo, não é voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de algumas pessoas na pessoa (WS/AS, § 52).

Dito de outro modo, a consciência moral é uma decorrência da tradição segundo a qual “o homem moral pressupõe que aquilo que está essencialmente em seu coração deve ser também a essência e o coração das coisas” (MA/HDH, I, § 4). Ela não é um “ser em si”, tampouco a essência da razão, mas uma consequência da própria evolução humana. Quanto à segunda observação em *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche adverte que:

instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz eu, mas faz Eu (Za/ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*).

As referidas citações demonstram como Nietzsche se contrapõe às interpretações egóicas do sujeito de forma a proporcionar um novo ponto de reflexão em seu processo de desmoralização/desumanização. O que levaria o homem a negar os valores metafísicos e, por sua vez, valorizar a Terra, o corpo, o humano e suas experiências. Nietzsche compreende que os valores da tradição são marcados pela propensão à decadência e pela não aceitação dos instintos próprios ao homem. Quer dizer, a tradição valoriza a razão ao mesmo tempo em que despreza o corpo e estabelece o que é proveitoso para o homem, desconsiderando e aniquilando suas potencialidades em prol de uma verdade absoluta. Segundo Giacoia Junior (2001, p. 59), “o corpo pode servir de paradigma para a constituição de uma hipótese sobre a subjetividade, muito mais rica e plausível do que aquela formulada pela metafísica e pelo platonismo”. Para compreendermos a importância do corpo e sua relação com a consciência no pensamento nietzschiano, reportamo-nos ao aforismo intitulado “*Do gênio da espécie*” de *A gaia ciência*, no qual o autor descreve sua posição de forma a enfatizar uma psicossocial-fisiologia do problema.

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e os estudos dos animais nos colocam nesse começo de entendimento [...]. pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolve sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si

mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que possui de individual, o que nele é “médio” – que nossos pensamentos mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária (FW/GC, V, § 354).

O corpo é compreendido por Nietzsche como condição necessária de identidade individual frente à sua crítica à consciência ou ao tornar-se consciente enquanto característica superficial de uma identidade psicossocial, coletiva e gregária, que não corresponde às particularidades do humano, e sim às generalidades (a passividade, a igualdade e a autoconservação) e aos erros do instinto de rebanho. Nesse sentido, cabe-nos concordar com a assertiva de Nunes:

tudo nos leva a considerar que Nietzsche trilhou o caminho daquilo que seria conhecido como fenomenologia do corpo, na medida em que considerou que não há qualquer possibilidade de conhecimento imparcial, posto que a vida atravessa, determina e se revela em qualquer expressão do intelecto humano. A partir da investigação dos fenômenos vivenciados no corpo faz-se possível lançar um vislumbre sobre a ideia de mundo, sendo ainda viável descrever tal experiência sem que despenquemos no objetivismo científico ou mesmo no subjetivismo absoluto. O corpo é o fenômeno chave que nos possibilita falar com propriedade sobre a existência. (NUNES, 2018, p. 18).

Uma fenomenologia que nos remete a uma ação transformadora na qual a desumanização/desmoralização se apresenta como uma condicionante interpretativa para a (re)naturalização do ser humano exigindo-lhe “a vontade de aceitar o repentino e o imprevisível” (KSA, XII, 11 [228]) de forma a possibilitá-lo ascender à natureza liberto de uma *má consciência* (consciência moral) e suas manifestações niilistas: ressentimento, vingança e ideais ascéticos.

Sendo o niilismo caracterizado também pelo desprezo do corpo e pela “subordinação dos instintos fundamentais à consciência, à razão” (MACHADO, 1999, p. 16), para ultrapassá-lo a vida em si deve ser fundamentada. Em Nietzsche, a radicalização do niilismo compreendida em sua vertente afirmativa enquanto mudança de perspectiva de criação/destruição de valores possibilitaria a desumanização/desmoralização da natureza de forma a promover valores característicos da própria vida humana em virtude de sua vontade de poder. Desse modo, evidencia-se em seu projeto de naturalização a consolidação de sua proposta de ultrapassamento do niilismo ao invés de seu aniquilamento, compreendendo-o não apenas como um *ex nihil*, uma não aceitação dos valores absolutos ou uma desorientação do humano, mas como condição necessária e inevitável frente ao caos da crise dos valores. É devido à sua avaliação de como a vida humana se apresenta na modernidade que Nietzsche interpreta o niilismo afirmativo

enquanto manifestação de força da vontade humana e princípio motriz do *processo de desumanização da natureza*.

Como podemos observar, o entendimento de natureza no pensamento nietzschiano comporta ambiguidades que irão se refletir na recepção do tema por parte de seus intérpretes. Contudo, certo é que a ideia de natureza não é definida como uma finalidade, tampouco como uma continuidade ou simplesmente uma condição que se possa retornar. Mas como um devir. Por isso, como descreve Siemens, em Nietzsche

a natureza em questão é uma natureza que foi destituída de sentido moral e restituída à sua inocência e ferocidade. Estes são, portanto, dois movimentos que devem ser coordenados no projeto de naturalizar a moralidade: traduzir os valores e o ser humano de volta à natureza, e traduzir a moralidade a partir da natureza (humana): a *Vernatürlichung der Moral* [Naturalização da moral] vem de mãos dadas com a *Entmoralisierung der Natur* [a destituição do sentido moral da natureza]. (SIEMENS, 2016, p. 189).

Podemos inferir que, para o filósofo, o projeto de desumanização/desmoralização é compreendido como um discurso *ético* perante a vida apresentada na sociedade moderna cuja pretensão objetiva uma transvaloração na qual a naturalização se torna possível pelo ultrapassamento do niilismo. Por esse processo Nietzsche tem a pretensão de “fisiologizar o espírito, historicizar o eterno, eternizar os tipos e épocas, ficcionalizar a verdade, desmoralizar a natureza e a arte, caotizar o todo” (SAMPAIO, 2014, p. 66), isto é, descortinar a cultura por meio de uma interpretação radicalizada da vida. Para Nietzsche se deve “destituir a confiança na moral por moralidade” (M/AA, *Prólogo*, § 4). Pelo exposto, a desconstrução do humano mostra-se como um aspecto essencial do projeto nietzschiano de transvaloração dos valores e valorização da Terra.

3.3 A meta: a valorização da Terra

A ideia de valorização do humano perpassa pela proposta nietzschiana de transvaloração dos valores. Consequentemente, valorar o humano remete-nos à compreensão da valorização da Terra como meta em seu projeto de reintegração do homem à natureza. A meta disposta no projeto nietzschiano possui características singulares nas quais a Terra e o homem encontram-se “inesgotados e inexplorados” (Za/ZA, *Da virtude dadivosa*, § 2). O que nos leva a indagar acerca do alcance do projeto nietzschiano e em que medida essa proposta implicaria o homem no mundo frente ao fenômeno do niilismo. Primeiramente, Nietzsche compreendia um antagonismo entre duas concepções da vida humana: o homem do mundo aparente em

contraposição ao homem do mundo transcendente. Nesse sentido, mostra-se categórico como em *Assim falou Zaratustra* o filósofo apresenta, poeticamente, uma exposição preliminar⁸³ das consequências e dos possíveis caminhos para atingir os objetivos de seu projeto de *transvaloração de todos os valores*. Ao longo da obra a ideia de uma meta, de um princípio para a Terra é desenvolvida de forma a realçar a importância de reinterpretar/reintegrar o homem no mundo e para o mundo. Analisando a crítica nietzschiana à modernidade e tendo em mente que o niilismo é um fenômeno histórico, a preocupação com o lugar do homem ocupa um lugar fundamental na compreensão de seu chamamento para que os novos valores se orientem em torno da fidelidade à Terra e dos fundamentos de uma tal transvaloração.

No prólogo de *Zaratustra*, Nietzsche apresenta sua proposta para o futuro do homem e anuncia que o “[além do homem] é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o [além do homem] seja o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, permaneço fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” A referida passagem possui distintos objetivos. Aborda as concepções de ultrapassamento do humano como também da cultura tanto por um viés psicológico quanto antropológico ressaltando sua resposta frente aos sintomas da crise dos valores. Ademais, objetivamente, contrapõe-se a um dos principais alvos da crítica do pensador. O homem moderno representado pelos últimos homens para o qual a “terra se tornou pequena” e o desprezo pelo corpo uma máxima existencial. Homens compreendidos como “os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais” (*Za/ZA, I, Dos trasmundanos*). Na contramão do posicionamento dos últimos homens que remetem à vida para fora do mundo, Nietzsche interpreta a necessidade de o homem viver a vida em si e interpreta na abrangência e importância do corpo a exemplificação de suas relações de força. Sejam elas apreendidas ou não pela consciência. Para Nietzsche, “seguindo o fio condutor do corpo conhecemos o homem como uma pluralidade de seres vivos que, em parte lutando uns contra os outros em parte ordenados e subordinados entre si, ao afirmar seu ser individual, afirmam involuntariamente a totalidade.” (KSA, XI, 27 [27]). Ainda na referida obra, na passagem *Das velhas e novas tábuas* o homem é apresentado como um ser criador, como “aquele que cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro: apenas ele faz com que algo seja bom ou mau”. Portanto, cabendo-lhe o poder de decisão sobre a vida tal como ela se apresenta e se manifesta.

⁸³ Ainda que Nietzsche não tenha concluído a obra *Vontade de Poder* em razão do colapso de 1889, mostra-se notório nas obras do período de 1885-1889, em particular, *Assim falou Zaratustra*, uma introdução do problema proferido para a elaboração de seu projeto de transvaloração.

Em comum, as referidas passagens exemplificam as tipologias do humano no pensamento nietzschiano pelas quais “o pensador apenas retoma ideias correntes para formular o seu problema. O homem é um ser que se supera a si próprio, porque nele se reconhece e se pode reconhecer a natureza universal da vida, a vontade de domínio” (FINK, 1988, p. 74-75). Significa que os caminhos que conduziram o homem até a crise dos valores instaurada no século XIX, seja pela arte, pelo avanço técnico-científico, pelo desenvolvimento da sociedade, ou ainda pela morte de Deus, pelos processos psicofisiológicos que historicamente foram estruturando a vida humana demonstram que sua condição e o ultrapassamento do niilismo se dão, segundo interpreta nosso pensador, pela tomada de consciência do próprio homem que afirma seu papel de destruidor/criador de conceitos e valores. Para Nietzsche, o homem da modernidade ao desvalorizar os valores transcendentais promove a crise dos valores, independentemente do fato de que esses tenham sido concebidos como manifestações de sua própria vontade. Mas esse mesmo movimento permite, ao mesmo tempo, que o homem possa valorizar a Terra e se afirmar no mundo como consequência de uma reinterpretação valorativa da própria vida.

Em Nietzsche, há a necessidade de vivenciar e interpretar o mundo em sua essência. Chamamos a atenção para a centralidade da Terra como um princípio germinativo e permanente em seu pensamento. A proposta inicialmente pretendida foi denominada “A vontade de poder. Tentativa de uma nova interpretação do mundo” (KSA, X, 2 [73]). No que tange ao homem, refere-se à sua vontade de dominar, de sobrepor e se afirmar; também de se consolidar e se estruturar no mundo. Apesar das pretensões de Nietzsche não terem sido concluídas com a referida obra, sua filosofia não deixou de embasar os problemas que determinaram o seu projeto de transvaloração de todos os valores. Tal posicionamento se alicerça em dois dos principais temas que compõem seu pensamento e que foram responsáveis por direcionarem seu projeto de transvaloração de todos os valores: a vontade de poder e “tudo o que eleva o sentimento de poder, [...] o próprio poder no homem” (AC/AC, *Prólogo*, § 1); e o eterno retorno como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”. (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, § 1).

A tese da vontade de poder, como base conceitual, define o sentido do vir a ser em sua filosofia, do querer do homem e da pluralidade de forças que o atravessam. Sua existência na vida humana, conforme interpreta o filósofo, somente se efetiva por um constante conflito que objetiva um acréscimo potencial à sua constituição. Isso se deve à sua natureza valorativa que determina que “apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim [...] vontade de poder!” (Za/ZA, I, *Da superação de si mesmo*). Segundo Müller-Lauter (1997, p.

75) “o mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra jogo de forças ou de vontades de poder. [...] de vontades de poder dominante”.

Nesse contexto, outra base referencial encontra-se na constituição cosmológica da vontade de poder que envolve os aspectos biológicos, psicofisiológicos e genealógicos explorados por Nietzsche. Por esse desenvolvimento compreende-se que “a vontade de [poder] como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo” (MARTON, 1990, p. 64). Do mesmo modo, a tese fundamenta-se na ideia psicofisiológica de “tomar como ponto de partida o corpo e fazer dele um fio condutor” (KSA, XII, 40 [15]) das múltiplas relações de forças. Como apresentado, para Nietzsche, o corpo é o centro referencial da manifestação da vontade de poder, compreendido como “vasto mundo englobante, [como] totalidade universal” (FINK, 1988, p. 90) distinto da razão que não apreende seu alcance pulsional e potencial, tampouco sua complexidade.

Além disso, o alcance da tese não se limita às relações orgânicas, como também abrange as relações inorgânicas. Num primeiro momento, difere-se “entre funções inferiores e superiores: hierarquia dos órgãos e necessidades”, mas em seguida é “representada por personagens que mandam e outros que obedecem” (KSA, XI, 25 [411]), conforme exemplificado na *Genealogia da moral* através do conflito entre a vontade dos nobres e a vontade dos escravos.

Segundo interpreta Marton,

um exame atento dos textos do período da transvaloração revela que vida e vontade de [poder] estão relacionadas de duas maneiras distintas: em alguns escritos, acham-se claramente identificadas e, em outros, a vida aparece como caso particular da vontade de [poder]. O fato de o filósofo recorrer a formulações diferentes pode ser objeto de dupla interpretação. Por um lado, quanto a suas preocupações acerca dos fenômenos biológicos e naturais, o que lhe permite proceder à passagem de uma à outra é a elaboração da teoria das forças. Por outro, quanto a suas considerações sobre os acontecimentos psicológicos e sociais, o que o obriga a manter-se fiel à primeira delas é a introdução da noção de valor. É no âmbito cosmológico que ele postula a existência de forças dotadas de um querer interno, que se exercem em toda parte. Contudo, quando trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de [poder], que adota como critério de avaliação. Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de [poder] tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico. No pensamento nietzschiano, é ele que constitui o elo central de ligação entre as reflexões pertinentes à esfera das ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito (MARTON, 1990, p. 87).

Sendo a vontade de poder um elemento constitutivo do mundo, um “perpétuo interpretar” (KSA, XII, 2 [148]) que se efetiva nas constantes relações de forças, quer elas sejam orgânicas ou inorgânicas, faz-se necessário atentarmos para o processo de sua afirmação dentro do projeto almejado pelo pensador. Se podemos especular a tese da vontade de poder

como um referencial epistemológico da crítica nietzschiana, do mesmo modo podemos compreender o *cosmo* nietzschiano que é caos, interpretado pelo filósofo como essência da vida à medida em que esta se materializa, como a dinâmica da própria vida. E o que isso significa? Segundo Haar,

quando Nietzsche diz: “A Vontade de [Poder] é esquematização de um caos”, ele implica que o caos “sobrevive” a esta imposição de uma ordem ou de formas. O caos é o degrau zero do ser que se reforma eternamente não por entropia (Nietzsche a rejeita), mas para lhe permitir percorrer um novo ciclo passando pelo Nihilismo (o caos seria o nome “natural” do Nihilismo). Como esta imposição de formas às forças não lhes vêm do exterior, mas ela é uma auto-hierarquização, o caos é de certo modo o fundo, a base ou a matéria primeira da Vontade de [Poder]. (HAAR, 1998. p. 25).

Em razão do caos a vontade de poder inaugura dentro da crítica do pensador uma nova percepção acerca da realidade, do homem e de sua real condição no mundo, promovendo não somente uma ação transformadora de reintegração do humano à natureza, mas também um aceno para o processo de transvaloração. A vontade de poder é compreendida como uma das características fundamentais para o ultrapassamento do nihilismo. Do mesmo modo, também deve ser interpretada como princípio determinante de criação e possibilitadora de valores. A tese nietzschiana descreve, portanto, uma ação ascendente intrínseca à vida em todas as suas manifestações. Ela é dinâmica, impositiva, “uma tábua de valores [que] se acha suspensa sobre cada povo. [Uma] tábua de suas superações” (*Za/ZA, I, Das mil metas e uma só meta*). Por isso, a distinção existente entre uma vontade forte e uma vontade fraca encontra-se justamente na meta proposta para a vida que, em Nietzsche, é expressa em *Assim falou Zaratustra* pela valorização da Terra.

É importante ressaltar que dentro do arcabouço da crítica nietzschiana, seria manifestamente incoerente a destituição da concepção tradicional da vida – o que implica a concepção de valores compreendidos como absolutos – sem que houvesse uma *substituição* propositiva que atendesse e fundamentasse sua tese, pois esse movimento acarretaria numa redefinição dos valores decadentes, mas não em sua transvaloração. Interpretando a vontade de poder como essência fundamental da vida, portanto, como “devir ininterrupto [cuja] interpretação não é definitiva” (JASPERS, 2015, p. 407-408), mas pressupõe um constante *sim* à própria vida, cabe-nos compreender o caminho desenvolvido por Nietzsche que direciona tal valorização. Isso nos leva imediatamente à segunda conceitualização dentro do projeto de transvaloração: o eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*).

O pensamento do eterno retorno possui um caráter enigmático no pensamento nietzschiano. Ele é desenvolvido dentro de sua filosofia – com maior destaque nos fragmentos

póstumos – como uma possibilidade de o homem viver a vida liberto da imposição valorativa da tradição. Com efeito, num primeiro momento, sendo interpretado como uma forma criada por Nietzsche para ultrapassar o niilismo. Essa alusão é compreensível em *A gaia ciência*, onde ele é descrito como “o peso mais pesado”. Em *Assim falou Zaratustra*, por sua vez, o pensamento do eterno retorno é apresentado como um experimento que define a capacidade do protagonista de estar à altura de uma ética da afirmação da vida. Certo que esse pensamento, em suma, está a serviço de uma reinterpretação da concepção de continuidade da vida humana que depende teologicamente das teses da *eternidade* do tempo e da imortalidade da alma defendidas pela tradição. Desse modo, o homem é confrontado com uma nova perspectiva cosmológica, na qual o caráter cíclico do mundo remete para si mesmo a afirmação e a responsabilidade acerca da própria vida. Segundo Valadier,

o eterno retorno é a medida perpetuante que obriga uma outra afirmação, um retorno que não é o retorno persistente e lento de ressentimento do passado do homem, mas que considera as raízes afirmando particular e temporalmente que, não sendo a eternidade, deve amá-la para o mesmo desde o ventre do tempo [...]. O dizer sim carrega consigo o seu retorno, “uma vez que” querendo uma “segunda vez”, e uma eternidade de vezes, portanto abandonando assim tudo o que for acabar em um eu que queira de “uma vez por todas”, o niilismo. (VALADIER, 1982, p. 543).

Para Nietzsche, somente pelo eterno retorno é possibilitado ao homem vivenciar um novo referencial distinto da tradição. Um novo centro de gravidade no qual o dizer *Sim* carrega consigo a sua afirmação de vontade de poder. Do mesmo modo, reafirmando um direcionamento para o projeto de transvaloração, o eterno retorno é uma força que anima aproximando o homem do devir. Ambos os temas, em Nietzsche, promovem uma nova percepção acerca da vida e do mundo em oposição à falta de sentido instaurada pela crise dos valores morais-metafísicos-religiosos. É certo que não podemos encontrar uma exposição detalhada, tampouco definitiva acerca do eterno retorno na obra nietzschiana, tal como ocorre, por exemplo, com o fenômeno do niilismo. Todavia, a produção do filósofo após os escritos de 1882 nos oferece profícuos apontamentos sobre o tema.

No que tange à nossa pesquisa, interessa-nos destacar tão somente o fato de que o pensamento do eterno retorno emerge concomitantemente ao pensamento nietzschiano de desumanização/desmoralização da natureza e naturalização do homem. Segundo Gomes, (2017, p. 25), “O eterno retorno nasce marcado pelo dilema envolvido na compatibilização entre estes dois programas”. Demonstrando, dessa forma, o papel transformador do conceito dentro de sua tarefa de reintegrar o homem à natureza. Nietzsche apresenta o eterno retorno como complemento da sua tarefa de desumanização da natureza na qual o ciclo de superação

do devir é contemplado tanto pela vontade de poder e suas relações de força quanto pelo debate em torno do antropomorfismo⁸⁴, caracterizando o aspecto afirmativo que Nietzsche vislumbra com sua filosofia. Segundo interpreta Vattimo,

na sua essência mais íntima [o eterno retorno] transcende qualquer formulação, não por sua profundidade metafísica, mas apenas por seu caráter teórico-prático. Nietzsche dirá frequentemente que o eterno retorno é o novo grande princípio seletivo da humanidade, o qual distingue entre humanidade superior e inferior com base na capacidade de “suportá-lo” que os homens possuam. (VATTIMO, 1974, p. 172).

Mas se o eterno retorno transcende qualquer formulação, como conciliá-lo à tarefa de desumanização da natureza? Sendo a natureza compreendida por Nietzsche como um constante caos – *Chaos sive natura* – e a vontade de poder a esquematização de um caos, mostra-se elucidativo seu posicionamento descrito nos apontamentos póstumos sobre o pensamento do eterno retorno. A natureza como caos é desprovida de atributos, o que demonstra que o caos, “como exclusão de toda atividade intencional, não contradiz a ideia do ciclo: o segundo é apenas uma necessidade irracional, sem qualquer consideração estética ética formal”. (KSA, IX, 11[225]).

O pensamento sobre o eterno retorno encontra-se imbricado com a tarefa de desumanização da natureza, possibilitando-nos interpretá-lo dentro da crítica nietzschiana como uma condição de criação de novos valores que é exercida à luz da vontade de poder como eixo orientador. Segundo Casanova (2003, p. 347), isso se mostra possível porque “o binômio vontade de poder/eterno retorno devolve ao mundo a sua natureza divina, e todas as suas faces passam ao mesmo tempo a se mostrar como tal”. O caráter do eterno retorno é compreendido como uma condição de criação, mas também de superação/aceitação do ser e interpretação do mundo de forma a imperar um processo circular de relação entre forças distintas que visam se sobrepor umas às outras. Trata-se de uma *retomada* intrínseca à vida que o pensador aponta

⁸⁴ O problema do antropomorfismo em sua relação com o tema do eterno retorno remete ao debate entre nosso pensador e os posicionamentos de Dühring, Caspari e Hartmann. Segundo Gomes (2017, p. 65-66), “o que está em jogo é a transposição de um debate sobre questões cosmológicas para um debate acerca de questões éticas. O debate acerca da dissipação da energia e da morte térmica do universo revelou a Nietzsche não somente o antropomorfismo presente nas concepções daqueles que defendiam o *finitismo*, mas também daqueles que apontavam para a repetição do mesmo. A preocupação com os efeitos éticos indesejáveis do retorno do mesmo, apresentada por Dühring e Caspari, acaba por qualificar como absurda uma tese cosmológica que postulasse um eterno movimento cíclico despido de qualquer intenção. Aos olhos de Nietzsche é necessário, no entanto, colocar-se de guarda contra aqueles que pretendem atribuir ao movimento circular uma pretensão, um objetivo que atenda às necessidades humanas. O movimento circular aponta para a totalidade e atribuir-lhe ou retirar-lhe razão não pode ser critério para medi-lo, porque “racionalidade e irracionalidade não são predicados do todo” (11 [157]). Como afirma o filósofo, a lei do círculo é originária, não veio a ser, pois todo devir se apresenta no interior do movimento circular eterno e da quantidade de força, e, sendo assim, na caracterização desse movimento não devemos nos servir ‘da falsa analogia dos ciclos que se fazem e se desfazem’ (*idem*)”.

como extensão da vontade de poder que se amplia à totalidade do mundo, imprimindo nele sentido e valor.

Por mais enigmático que se apresente o pensamento do eterno retorno, esse tema nos indica os caminhos percorridos por Nietzsche em seu projeto de transvaloração. Com a introdução do pensamento do eterno retorno se completa a tríade temática da crítica nietzschiana, que tem como pano de fundo a meta de valoração da Terra proposta à figura poética do além do homem com o objetivo de fazer frente ao fenômeno do niilismo. Sendo assim,

a vontade de [poder] designa o ser do ente enquanto tal, sua essência; o niilismo diz respeito à história da verdade do ente assim determinado; o eterno retorno [...] exprime a maneira pela qual o ente é em totalidade, sua existência; o além-do-homem caracteriza a humanidade requerida por essa totalidade. (MARTON, 1990, p. 11).

Para Nietzsche, tanto a vontade de poder quanto o eterno retorno fomentam a base interpretativa de criação/destruição de valores. Por essa razão, em *Assim falou Zaratustra*, percebe-se o combate crítico-reflexivo do pensador à “necessidade de destruir, de ir além da tradição, de seus valores decadentes” (ARALDI, 2004, p. 292) de forma a ressaltar a figura do além do homem frente ao fenômeno do niilismo. A figura do além do homem nietzschiano é definida pelo seu personagem Zaratustra como o alvo da travessia do humano no percurso de sua transvaloração. “Nós, então, vemos mais claramente como Zaratustra, como o advogado da vida, do sofrimento, do círculo, é, ao mesmo tempo, o professor do eterno retorno [...] e do além-do-homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 419). Como ressalta Fink, em Nietzsche, o além do homem é a idealização daquele “que se conserva fora dos conceitos do mundo, mas ao mesmo tempo na totalidade do mundo, compreendendo essa totalidade como infinitude do tempo, que é interpretada como o eterno retorno” (FINK, 1998, p. 99).

O além do homem é aquele que se encontra direcionado à integralidade da vida pela fidelidade ao destino, o amor *fati*, por uma aceitação da vida que compreende o eterno retorno como condição de afirmação plena do sentido da Terra. O sentido da vida para o além do homem encontra-se inseparável de sua própria existência por intermédio da sua vontade de poder e pela totalidade do movimento circular do eterno como um agora constante que se afirma pelo amor *fati*. “O único antídoto eficaz contra a ausência de sentido do mundo, contra o caos que acompanha o eterno retorno, [...] a afirmação incondicional da totalidade” (ONATE, 1998, p. 10). Para Nietzsche, a transvaloração somente se torna possível ao vivenciar a “fórmula para a grandeza no homem [que é o] amor *fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o

idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, § 10).

O amor *fati*, assim como o eterno retorno, nasce simultaneamente ao projeto de desumanização da natureza e naturalização do homem. Eles reforçam a tese de Nietzsche segundo a qual o homem deve superar a si, ao mesmo tempo em que corroboram a proposta de valorização da Terra pela figura do além do homem e com o ultrapassamento do niilismo. Segundo Machado (1997, p. 103), “fazer com que o homem retome a vida, e supere o niilismo, é estabelecer uma aliança, uma consonância entre o homem e a vida”. O além do homem, por sua vez, anuncia seu amor à Terra como meta, sendo ele o afirmador do ideal de transvaloração de todos os valores. Como constatamos em Zaratustra, tragicamente, o além do homem busca experienciar a vivência plena da vida, tendo sempre como objetivo o seu ultrapassamento. Esse é o ponto fulcral do pensamento nietzschiano. A confirmação de uma sabedoria trágica pela qual, artisticamente, é possibilitado ao homem viver a essencialidade do mundo. Para Nietzsche, trata-se de uma filosofia que

[...] antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso - até a um dionisiaco dizer-sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção -, quer o eterno curso circular -: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência - minha fórmula para isso é *amor fati*. Disso faz parte compreender os lados até agora negados da existência, não somente como necessários, mas como desejáveis: e não somente como desejáveis em vista dos lados até agora afirmados (eventualmente, como seus complementos ou condições prévias), mas em função de si próprios, como os mais poderosos, mais fecundos, mais verdadeiros, lados da existência, nos quais sua vontade se enuncia com maior clareza. (Ob. Inc. *O eterno retorno*, § 1041).

Um direcionamento do humano à sua segunda natureza, uma tomada de consciência de si que estabeleça tudo aquilo que se mostre fundamental ao processo de afirmação da vida valorando a tragicidade do mundo. Pelo amor *fati* o homem será capaz de reencontrar o “sentido da terra” (Za/ZA, I, *Dos filhos e do matrimônio*) e concebê-la como meta. Dessa forma, criando valores libertos de qualquer princípio depreciativo à própria vida. Podemos especular que esse seja “o sentido da transvaloração de todos os valores a partir da crise dos valores supremos da tradição” (VISBAL, 2004, p. 81). Um contramovimento à perda do potencial de criação do humano cuja implicação é o niilismo como fenômeno inevitável do ideal transcendente, mas também como condição de desumanização da natureza e afirmação da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho se estruturou em torno da compreensão do que é crise dos valores e quais são os valores contestados por Nietzsche tendo como ponto central a tarefa de discorrer sobre um dos grandes temas que permeia seu *corpus* filosófico: o niilismo.

A presente pesquisa buscou apresentar uma interpretação do fenômeno do niilismo compreendendo-o como processo necessário para o projeto nietzschiano de desumanização. No decorrer de nossa investigação percebemos que o projeto nietzschiano articula uma nova percepção ética do homem com o mundo, a Terra e a natureza de forma divergente dos valores morais-metafísicos-religiosos; também de questões epistemológicas, genealógicas e histórico-filosóficas.

A crise dos valores é uma degenerescência da vontade humana. Uma crise que embora possua ascendência na modernidade, encontra suas raízes na vanguarda da cultura ocidental. Por essa razão, a profundidade dos escritos de Nietzsche nos permite vislumbrar a abrangência desse evento e seu desenrolar no século XIX.

Como vimos no primeiro capítulo, o conceito de vontade é um ponto capital no pensamento nietzschiano. A partir de sua interpretação o pensador desenvolve e estrutura sua crítica à crise dos valores. Para Nietzsche, a vontade de se afirmar conduz o homem a uma busca desenfreada pela verdade resultando em uma anulação de seus instintos e perpetuando o apego exclusivo aos valores ligados ao princípio de conservação. Com efeito, compreendendo o valor da verdade como uma força dominante do humano e da própria vida. Uma força normativa e valorativa que, segundo interpreta nosso pensador, imputa ao humano a desvalorização do mundo e da vida no mundo. Com sua crítica à vontade de verdade e a tudo o que dela advém, Nietzsche defende a necessidade e importância de valorizar outros elementos categoriais (*i. e.* erro, mentira, ilusão etc.) do humano que estão entre as condições para uma vida vivenciada em sua plenitude. Compreender o valor da verdade, seu alcance e significado exige, portanto, uma identificação dos fundamentos da crise dos valores que se iniciam com o surgimento da filosofia socrático-platônica e que, posteriormente, foram apropriados pelo cristianismo. A logicidade do pensamento basilar da cultura ocidental não somente rompeu com o primado valorativo do homem no mundo, como também estipulou por dois mil anos o direcionamento da vida humana, seus sentidos e manifestações de forma a estimular em nosso pensador a necessidade de reinterpretar o humano no mundo. Com isso, seu projeto de desumanização apresenta-se como uma desvinculação do homem constituído historicamente

por preceitos morais-metafísicos-religiosos da ilusória pretensão teleológica de eternidade distinta do mundo aparente.

Outro ponto que destacamos diz respeito ao redirecionamento da vontade de verdade que se manifesta com o avanço das ciências modernas. Nietzsche não desconsidera a importância das ciências e de seu rigor metodológico, mas tampouco se exime de se pronunciar criticamente sobre sua tentativa fracassada de romper com os valores da tradição, o que a impede de operar uma transvaloração, permanecendo antes uma mera continuidade reconfigurada dos mesmos princípios e preceitos da vontade de verdade. Sua filosofia sustenta que ambos os conhecimentos (metafísico e científico) originam-se do mesmo fundamento: a vontade como impulso intrínseco ao humano. Todavia, como descrevemos, tais conhecimentos, por não apresentarem um acréscimo afirmativo ao homem, corroboraram tanto para sua perda de sentido existencial quanto para a escalada do niilismo, que encontra seu ápice na modernidade com o advento da morte de Deus. Dessa forma, buscamos mostrar como a contraposição nietzschiana ao pensamento primeiro da sociedade ocidental e seus reflexos no desenvolvimento das ciências se apresenta como uma adversária da cultura hegemônica. De uma cultura que, embasada em uma valoração externa ao mundo tal como ele se apresenta, encontra-se propensa à decadência, concomitantemente, vivencia o colapso dos valores compreendidos historicamente como absolutos, mas que se mostram necessários para efetivação da proposta nietzschiana de transvaloração.

A crise dos valores diagnosticada por Nietzsche põe em evidência como sua filosofia aponta não somente para a compreensão da origem e desenvolvimento do sentimento de vazio e perda de sentido do humano. Sua problematização também nos apresenta a possibilidade de um novo olhar acerca da vida e dos valores que a regem. Nessa perspectiva, o niilismo é apontado como um fenômeno inevitável, mas ao mesmo tempo necessário ao próprio homem no processo de ultrapassamento de seu estado de adoecimento.

Nossa análise no segundo capítulo consistiu justamente em mostrar como Nietzsche compreende a importância do niilismo nesse processo. Como mostramos, Nietzsche interpreta o niilismo de distintas formas, o que torna o conceito ambíguo e gera divergências entre os intérpretes de sua filosofia. Num primeiro momento o niilismo é apresentado como um fenômeno histórico, um enfraquecimento da vontade humana que possui reflexos tanto na cultura quanto no homem. Um esgotamento dos valores que se originou paulatinamente com os grandes acontecimentos da história e que fora esboçado pelo pensador desde seus escritos iniciais, ainda que não da forma elaborada como ocorre no período de maturidade. O niilismo é a força pulsante da história humana. Por isso, Nietzsche não o compreende simplesmente

como uma vontade de nada, uma negação dos valores ou lógica da decadência, mas também interpreta o fenômeno como uma necessidade de afirmação. Um princípio gerador de força da vontade de criar e destruir capaz de conduzir o homem moderno para além de seu estado decadencial.

Ao analisarmos as tipificações do niilismo dentro do pensamento nietzschiano, buscamos descrever tanto a abrangência quanto a ambiguidade que o tema adquire no curso de sua filosofia. Como desenvolvido no referido capítulo, seja o fenômeno em si como processo conduzido pela vontade de nada ou os eventos que contribuíram para sua estruturação/manifestação; do mesmo modo, os personagens que compõem a herança histórico-filosófica do Ocidente e o direcionamento da vontade humana, o tema do niilismo apresenta-se como fio condutor da estruturação da crítica nietzschiana aos valores do homem moderno. Para o pensador, esse homem, por se encontrar fragmentado, esgotado e necessitado de sentido busca alternativas de autoafirmação. Pressupostos de validação e valoração de sua vontade objetivando embasar condições de superação de sua finitude. Com efeito, como expusemos, as distintas manifestações e tentativas do homem se afirmar no mundo, seja pela negação da vida, pela fórmula da *décadence*: a supressão dos instintos e pulsões em razão de ideais inatingíveis, pela valorização de um além mundo em detrimento deste mundo e da vida tal como ela se apresenta; ou ainda, pela tentativa de substituir os valores compreendidos como absolutos por valores com as mesmas raízes da tradição metafísica são descritas por Nietzsche como expressões da vontade humana, todavia, uma vontade do tipo fraca. Para Nietzsche é necessário que o homem exerça sua vontade como poder, como força intrínseca à sua existência. Uma vontade forte mostra que é possível vivenciar o niilismo em uma vertente afirmativa, de valoração da vida e do mundo. Uma forma de ultrapassar os valores vigentes da sociedade moderna que ocorre pela dinâmica do próprio fenômeno. Pelo niilismo afirmativo, convergem os esforços do pensador em propor uma saída para a crise instaurada na Europa do século XIX. Além disso, tal interpretação se caracteriza como ponto central do processo de desmoralização/desumanização do homem moderno. Com isso, percebemos no pensamento nietzschiano uma abertura interpretativa do homem no mundo que será marcada na sua filosofia como o projeto de retraduzir o homem na natureza. Uma reintegração do homem no mundo que implica em ter como meta a valoração da Terra. Consequentemente, na criação de uma nova perspectiva valorativa tanto no campo moral/cultural quanto no campo natural que decorre da potencialidade do humano de exercer sua força enquanto vontade de poder.

No terceiro capítulo, mostramos como Nietzsche descreve essa percepção e interpreta os caminhos e tipos de homem de forma a exemplificá-los. Tendo como base investigativa a

obra *Assim falou Zaratustra*, o capítulo se desenvolveu em torno das principais figuras aventadas pelo pensador e que servem como referência para compreendermos a proposta de seu projeto de desumanização. Nosso pensador destaca a historicidade das manifestações humanas que promoveram a instrumentação das relações psicossociais da sociedade ocidental e como a crise dos valores resultou na depreciação do próprio homem. Descreve sua compreensão do humano como fracos, doentes, domesticados. Também como possuidores de força, de uma vontade capaz de conduzi-los à sua elevação, seu ultrapassamento. O homem busca dominar, criar valores, vivenciar características distintas dos princípios impostos por uma cultura decadente. Todavia, encontram-se inacabados e propensos a replicarem os mesmos fundamentos que conduziram a sociedade ao declínio.

Nietzsche entende o ser humano como um ser natural e moral. Por isso, faz-se necessário desconstruir as bases valorativas de sua identidade psicossocial. Nesse ínterim, naturalizar o homem compreendendo o projeto de desumanização/desmoralização proposto por Nietzsche implica em um nivelamento do humano e do mundo, e não em um retorno do humano à sua natureza originária, mas sim na contemplação da vida como um dever. Consequentemente, implica interpretar o fenômeno do niilismo – que é um princípio motriz da história humana – como princípio basilar desse processo. Nietzsche propõe uma crítica ao conjunto de referências que determinaram os rumos da sociedade e, com isso, realiza uma reinterpretação do valor da vida liberta das concepções morais-metafísicas-religiosas.

Uma nova cultura que possua como meta o mundo, o ser humano sem a falsificação moral e a vida tal como ela se apresenta. A valoração dos impulsos e instintos intrínsecos ao homem como ação transformadora frente à subordinação histórica ao primado da razão. Uma mudança de perspectiva, uma nova ética na qual a criação/destruição de valores proveniente do niilismo como condição necessária de transvaloração apresenta-se como manifestação da vontade de poder do próprio homem e condição imprescindível de valoração da Terra.

Por ser um caminho e não um fim o homem encontra-se em constante desenvolvimento. Desse modo, almejando um futuro para o homem, Nietzsche apresenta sua proposta por meio da figura poética do além do homem, que encarna a valoração da vida em sua totalidade. O anunciador do amor à Terra e da tragicidade da vida que sempre busca seu ultrapassamento. Ele é o objetivo primordial proposto por Nietzsche para o homem moderno. O além do homem mostra-se, portanto, como a esperança nietzschiana de uma transvaloração. Como nos aponta o pensador:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade - quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retomar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada - *ele tem que vir um dia...* (GM/GM, II, § 24).

Pelo exposto, conforme interpreta Nietzsche, será possível contemplar a vida plenamente. Talvez, realizar o seu projeto de transvaloração de todos os valores.

REFERÊNCIAS

Obras Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A visão dionisiaca do mundo*. Trad. Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinesio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1887 bis März 1888* [Fragmentos póstumos: otoño, 1887 – marzo, 1888]. In KGW VIII, 2.ed, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Richard Wagner em Bayreuth. Quarta consideração extemporânea. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Editora Zahar, Rio de Janeiro,

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda considerações intempestiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Org. e Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1988. (15 vols.).

Bibliografia secundária:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABEL, Günter. Verdade e Interpretação. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 12, pp. 15-32, 2002.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

ALVES, Rubem. Deus Morreu – Viva Deus! In: ALVES, Rubem; MOLTSMANN, Jürgen (Org.). *Liberdade e Fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. As andanças do homem superior em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. v. 28, n. 1, pp. 263-295, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/issue/view/546>>. Acesso em: 25 jul 2021.

ARALDI, Clademir Luís. A vontade de potência e a naturalização da moral. *Cadernos Nietzsche*: v.30, pp. 101-120, 2012.

ARALDI, Clademir Luís. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Ijuí: Unijuí, 2004.

ARALDI, Clademir Luís. O conflito trágico entre arte e verdade no pensamento de Nietzsche. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 1, n. 2, pp. 37-52, 2008 < https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ikBDD0_T3_cJ:https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24133+&cd=3&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso em: 10 jan 2021.

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do nilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 5, pp. 75-94, 1998. Disponível em < <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7898>>. Acesso em: 10 jan 2021.

ARALDI, Clademir Luiz. Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral. In: *NEPFil online*, 2013. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/acervo/nietzsche.pdf>>. Acesso em: 3 nov 2016.

ARALDI, Claudemir Luís. O genealogista contra a moral de cartilha. In: *IHU [online]*, n. 529, pp. 73-79, 2018. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7447-o-genealogista-contra-a-moral-de-cartilha>> Acesso em: 10 jan 2021.

ARALDI, Claudemir Luís. O niilismo como doença da vontade humana. Pelotas: *NEPFil online*, 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3702-clademir-araldi-1>>. Acesso em: 10 fev 2020.

ARALDI, Claudemir Luís. Os desafios da Filosofia da Interpretação. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 12, pp. 07-13, 2002.

BERTINO, Andrea Christian. “*Vernatürlichung*”: Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Ed. Plon Nourrit, 1920.

BRUSOTTI, Marco. “Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: ‘Contribuição à história natural da moral’”. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 1, pp. 17-43, 2016.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, Humanitas, n. 8, pp. 3-34, 2000.

CASANOVA, Marco Antonio. A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). *A fidelidade à Terra: arte, natureza e política: assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CASTRO, Cláudia Maria de. A inversão da verdade. Notas sobre o nascimento da tragédia. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, pp. 127-142, Jun./2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n117/a0749117.pdf>> Acesso em: 01 jun 2020.

CONSTÂNCIO, João. *Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*. Lisboa: Tinta da China, 2013.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 32, pp.109-147, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316-82422013000100006&script=sci_abst rac t&lng =pt> Acesso em: 20 out 2020.

CORDEIRO, Robson Costa. Nietzsche a filosofia do trágico. In: *Eleutheria*, v. 2, n. 2, pp. 102-113, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/4104/3398>>. Acesso em: 30 jan 2021.

DE LUBAC, Henri. *O drama do humanismo ateu*. Itapevi: Nebli, 2016.

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1996.
- DELEUZE, Gilles. O mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter PálPelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Edição em latim e português. Tradução, nota prévia e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.
- DIAS, Rosa Maria. Cultura e educação no pensamento de Nietzsche. In: *Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, pp. 35-42, 2003.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. de Bóris Schnaidermann. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008. (2 vols.).
- FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. A. Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 1988.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- FEUERBACH, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality*. London: California Press, 1980.
- FEUERBACH, Ludwig. Gedanken über den Tod und Unsterblichkeit, In: *Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke, erster Band*. Stuttgart: FrommannVerlag, 1960.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.
- FOOT, Philippa. Nietzsche: The Revaluation of Values. In: Solomon, R. (ed.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, pp. 156-168, 1973.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits II - 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 10, pp. 3-10, 2001.

GHEDINI, Francesco. *Interrogare la sfinge: Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*. Padova: II Poligrafo, 2011.

GIACOIA JÚNIOR, *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos. 2001.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. *Nietzsche*, São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. O Platão de Nietzsche o Nietzsche de Platão. In: *cadernos Nietzsche*, n. 3, pp. 23-36, 1997a. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7911/5450>>. Acesso em 20 out 2020.

GIACÓIA JÚNIOR, Osvaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Osvaldo. O último homem e a técnica moderna. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 1, n.1, pp. 33-52, jun. 1999. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso 27 mar 2021.

GOMES, Laurici Vagner. *Música, linguagem e a comunicação filosófica do eterno retorno em Assim falava Zarathustra*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

HAAR, M., Vida e totalidade natural. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 5, pp. 13-37, 1998. Disponível em <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_05_02-Haar.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 15 jan 2020.

HEGEL. G.W.F. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

HEGEL. G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes: 2003.

HEIDEGGER Martin. *Caminhos de floresta*. Trad: Irene Borges Duarte, (et. al). Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. In. *Natureza Humana*, n. 5, v. 2, pp. 471-529, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emanuel carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HEIDEGGER, Martin. Who is Nietzsche’s Zarathustra? *Review of Metaphysics*, v. 20, n. 3, pp. 411-431, mar. 1967.

ITAPARICA, A. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche* [online]. n. 19., pp. 79-100, 2005. Disponível em: < https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/CN019_1.79-100.pdf>. Acesso em: 25 mar 2021.

ITAPARICA, A. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em humano demasiado humano. *Dissertatio*. n. 38. pp. 57-77, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8620+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 25 mar 2021.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015a.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015b.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015c.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974

LEMM, Vanessa. Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora. Tradução: André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche* [online]. v. 41, n. 3, pp. 29-48, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2316-82422020v4103vl>>. Acesso em: 25 mar 2021.

LOBOSQUE, Ana Marta. *A vontade livre em Nietzsche*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

LOPES, Rogério. Nietzsche e a interpretação cética de Platão. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, pp. 18-40, dez 2012.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX*. Trad. al español de Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz editores, 2012.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARCONDES, Danilo. *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Petrópolis: Zahar, 2019.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia e história das ciências: a revolução científica*. Petrópolis: Zahar, 2016.

MARQUES; Priscila Nascimento. Dostoiévski e a Psicologia: o escritor como leitor e objeto da ciência da mente. In: *cadernos de literatura comparada*. n. 37, 2017. Disponível em: <<https://elibrary.tips/edoc/dostoiievski-e-a-psicologia-o-escritor-como-leitor-e-objeto-da-ciencia-da-mente-1.html>>. Acesso em: 30 jan 2021.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MARX, Karl. *A sagrada família ou a crítica da crítica, contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOS, Junot Cornélio. Críticas nietzschianas à modernidade. *Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, out. 2003.

MATTIOLI, William. Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em Humano, demasiado humano. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 145, Abr./2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2020000100231> Acesso em: 10 junho 2020.

MELO, Rebeca Furtado de. Conexões entre filosofia e ciências no séc. XIX: um estudo sobre o desenvolvimento das ciências naturais e suas reverberações na filosofia alemã deste período. In: *Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciências*. Ano 1, n. 1, pp. 25-50, 2017.

MÜLLER, Enrico. Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche – Trad. Rogério Lopes. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 13, pp. 41-56, 2012.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIEMEYER, Christian. (Org). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014.

NUNES, Thiago Gomes da Silva. As razões da vontade de poder o projeto ontofenomenológico em Nietzsche e Merleau-Ponty. In: *Revista Instante*, Campina Grande, v. 1, n. 1, pp. 18-35, jul.-dez. 2018. Disponível em: < <http://revista.uepb.edu.br/index.php/INSTANTE/article/view/4597> >. Acesso em: 10 jan 2021.

OLIVEIRA, Eduardo Marcos Silva de. *Übermensch nietzschiano e o cristianismo: estudos sobre a filosofia da religião em Nietzsche*. Dissertação. PUC Minas, 2012.

ONATE, A.M. Nietzsche e o caos: a abordagem de Michel Haar. In: *Cadernos Nietzsche* n 5, 1998. Disponível em < <https://www.yumpu.com/pt/document/read/20807533/nietzsche-e-o-caos-a-abordagem-de-michel-haar-fflch>>. Acesso em: 15 jan 2020.

OTTMANN, H. (et. Al.) *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2000.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução: Mário Laranjeira e edição de Louis La fuma de 1963, São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Entre a *décadence* e a *rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. In: *Cadernos de filosofia Alemã*, n. 21, 2013. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/64737/67354/85724>> Acesso em: 10 jan 2021.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Vestígios de Dostoievski nas correspondências de Nietzsche. In: *Estudos Nietzsche*, v. 6, n. 2, pp. 310-316, jul./dez. 2015.

PECORARO, Rossano. *Nihilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

PENZO, G. et al. (Org.). *Nietzsche e o cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1981.

PENZO, G. O divino como problematidade. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2000.

PIAZZA, Marco. Nietzsche e a dialética aporética entre primeira e segunda natureza. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 3, pp. 121-139, 2018 Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/cniet/a/WqhSZscWcLZFC VCC5gt YWyv/?lang=pt>>. Acesso em: 08 dez 2020.

PIAZZESI, Chiara. *Nietzsche: fisiologia dell'arte e *décadence**. Lecce: Conte Editore, 2003.

PIERROT, Jean. *L'imaginaire *décadent**. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

PLATÃO. *A República*. 8. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press – Cambridge: Massachusetts – England, 2006.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. In: *Cadernos Nietzsche*, 39 (2) Ago 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cniet/a/FcXxgD47TV8KT6cf4VmX3BJ/?lang=pt>>. Acesso em: 10 jan 2021.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Deus na filosofia nietzschiana. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (Orgs.) *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. Belo Horizonte: Paulinas; Editora Puc Minas, 2010.

RODRIGUES, Victor Hugo Guimarães. As armadilhas da desconstrução: as estratégias do texto nas aproximações entre Derrida e o Zaratustra de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v.1, pp. 69-82, 1996.

SAMPAIO, Alan. *Nietzsche e a história*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SAMPAIO, Evaldo. Nietzsche é um antimetafísico? In: *Dissertatio*, UFPel 38, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/8621/5644>>. Acesso em: 10 out 2020.

SANTINI, C. Nicht der Anfang, sondern das Ende: Friedrich Nietzsche und das Unbewusstsein in der Geschichte. In: *Nietzsches Philosophie des Unbewusstseins*. Org. GEORG, J; ZITTEL, C. Berlin: Ed. Walter de Gruyter. 2007.

SIEMENS, Herman. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. In: *Cadernos Nietzsche* [online], v. 37, n.1, pp. 185-218, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cniet/a/WZZfTnwxV5WbFfXdkRpCChk/?lang=pt#>>. Acesso em: 25 mar 2021.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Editores Refractários, 2009.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*. Lisboa: Ed. 70, 1980.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VIOULAC, De Nietzsche à Husserl: La phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen. In: *Dans Les Études philosophiques*, v. 2, n. 73, pp. 203 – 227, jul. – dez. 2005. Disponível em: <www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2005-2.htm>. Acesso em: 01 fev 2021.

VISBAL Marta de La Vega. Ética e política. Genealogia e alcance do “último homem” na filosofia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 17, pp. 57-90, 2004. Disponível em: <<https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/portfolio/numero-17/>>. Acesso em: 25 mar 2021.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.