



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

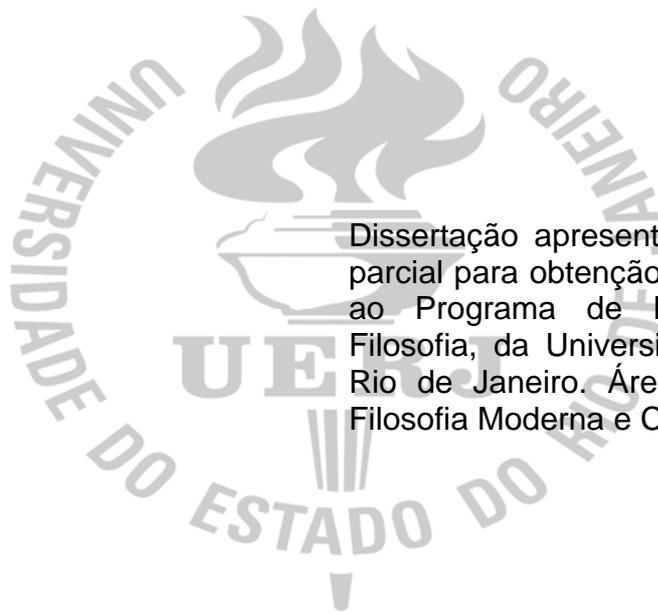
Danúzio Ribeiro Alves

**Aspectos do niilismo:
inocência e vida no pensamento de Nietzsche**

Rio de Janeiro
2008

Danúzio Ribeiro Alves

**Aspectos do niilismo:
inocência e vida no pensamento de Nietzsche**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dra. Rosa Dias.

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677 Alves, Danúzio Ribeiro.
Aspectos do niilismo: inocência e vida no
pensamento de Nietzsche./ Gisele Martins Horta. – 2008.
83 f.

Orientadora: Rosa Dias.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2.
Niilismo (Filosofia) – Teses. 3. Filosofia alemã – Teses. I.
Dias, Rosa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Danúzio Ribeiro Alves

**Aspectos do niilismo:
inocência e vida no pensamento de Nietzsche**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 17 de junho de 2008.

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Rosa Dias (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Iracema Maria de Macedo Gonçalves
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Adriany Ferreira de Mendonça
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2008

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a Rejane, Elza Caroline e Francinete, companheiras das horas difíceis, representando todos os brasileiros que apesar de todo o descaso cultural que assola o país, ainda conseguem ser fortes e dar força àqueles que lutam por uma sociedade esclarecida e feliz viabilizada pela leitura, pela educação e pela arte.

Àqueles que lutam pela efervescência cultural em nossas terras, dedico este trabalho como homenagem e como um pedido para que continuem lutando, se não for dentro de uma escola, que seja na praça pública; se não for na praça, que seja na rua; se não for na rua, que seja dentro de casa; se não for dentro de cada casa, que seja dentro de cada peito, em cada atitude, em qualquer lugar.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Rosa Dias, pelo olhar maduro, pela serenidade constante, pela compreensão, pela simplicidade. Por ter me apresentado, com a singeleza que lhe é própria, as agradáveis idéias do “advogado da vida” e por ter sido a primeira pessoa a valorizar e a compartilhar comigo, do espontâneo desejo que tive, já há alguns anos, de estudar a inocência da vida no pensamento de Nietzsche.

À Rejane, a Leonardo e André, por tudo o que hoje é realidade, quando ainda era dúvida: não é o sorriso na boca, mas sim o brilho nos olhos dos meus alunos, que me diz o quanto vocês estavam certos.

À Rejane da Conceição Meirelles, companheira de longas horas de reflexões, exemplo de estudante e professora, agradeço pela dedicação providencial nas minhas horas de tensão e ansiedade e pela atenção cuidadosa durante a crítica e a revisão deste trabalho. Você tornou mais fáceis os momentos mais difíceis.

Adriany e Iracema pela avaliação criteriosa, pelas críticas e sugestões permeadas por apoio.

A todos, muito obrigado é pouco.

Súbita, uma angústia... Ah, que angústia, que náusea do estômago à alma! Que amigos que tenho tido! Que vazias de tudo as cidades que tenho percorrido! Que esterco metafísico os meus propósitos todos! Uma angústia, uma desconsolação da epiderme da alma, um deixar cair os braços ao sol-pôr do esforço... Renego. Renego tudo. Renego mais do que tudo. Renego a gládio e fim todos os Deuses e a negação deles. Mas o que é que me falta, que o sinto faltarme no estômago e na circulação do sangue? Que atordoamento vazio me esfalfa no cérebro? Devo tomar qualquer coisa ou suicidar-me? Não: vou existir. Arre! Vou existir. E-xis-tir... E-- xis -- tir...

Álvaro de Campos

RESUMO

ALVES, Danúzio Ribeiro. *Aspectos do niilismo: inocência e vida no pensamento de Nietzsche*. 2008. 83 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Esta dissertação tem por objetivo analisar uma perspectiva fundamental no pensamento de Nietzsche: ver a vida sob a perspectiva da inocência, mediante uma crítica da formação dos valores da sociedade ocidental que culminaram com a produção do niilismo. A abordagem parte do pressuposto de que a crítica de Nietzsche ao pensamento de Heráclito e da tragédia grega são verdadeiros pilares para sustentação de um modo de dizer sim à vida, ao mesmo tempo em que revela o pensamento de Anaximandro e grande parte da corrente filosófica derivada do platonismo como um modo de dizer não à existência. O confronto entre essas duas posturas, de afirmação e de negação da vida, constitui uma potente reflexão para o entendimento do projeto de mudança de todos os valores e para a compreensão da vida como um fenômeno estético.

Palavras-chave: Estética. Inocência. Moral. Niilismo. Modernidade. Racionalidade. Verdade. Sujeito.

ABSTRACT

This dissertation has for objective to analyze a fundamental perspective in Nietzsche's thought: to see the life under the perspective of the innocence, by a critic of the formation of the values of the western society that culminated with the production of the nihilism. The approach leaves of the presupposition that the critic of Nietzsche to Heráclito's thought and of the Greek tragedy are true pillars for sustentation in a way of saying yes to the life, at the same time in that reveals the thought of Anaximandro and great part of the derived philosophical current of the Platonism as a way of saying not to the existence. The confrontation among those two postures, of statement and of denial of the life, it constitutes a potent reflection for the understanding of the change project of all the values and for the understanding of the life as an aesthetic phenomenon.

Keywords: Aesthetics. Innocence. Moral. Nihilism. Modernity. Rationality. Truth. Subject.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	GENEALOGIA DO NIILISMO	18
1.1	As fases do niilismo	18
1.2	Os antecedentes filosóficos do niilismo	27
1.2.1	<u>Platão: um olhar moral, porém grego</u>	27
1.2.1.1	A descentralização do sujeito	36
1.2.1.2	A inconsciência da consciência e a razão do corpo: a grande razão	45
1.2.2	<u>Anaximandro: um olhar grego, porém moral</u>	58
2	O APOLÍNEO E O DIONISÍACO: UMA COMPOSIÇÃO ESTÉTICA	61
2.1	O resgate da tragédia	61
2.2	O resgate de Heráclito	70
3	CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
	REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

A única maneira de teres sensações novas é construíres-te uma alma nova.

Baldado esforço o teu se queres sentir outras coisas sem sentires de outra maneira, e sentires de outra maneira sem mudares de alma.

Porque as coisas são como nós as sentimos

e o único modo de haver coisas novas,

de sentir coisas novas é haver

novidade no senti-las.

Fernando Pessoa

Quando estudamos o pensamento filosófico de Nietzsche, colocamo-nos diante de um vasto campo de observações acerca do conhecimento humano. Tão amplo é o alcance de suas idéias que ao conhecê-las não nos sentimos diante de um homem, e sim de um universo. Além da riqueza poética, a sinceridade e o desejo do novo são marcas que fazem do pensamento nietzschiano um importante momento da filosofia, por conter o mais forte “apelo” à modernidade para pensar o não pensado, comparar o não comparado e, principalmente, a desafiar-se a si mesma, em seu próprio proveito.

Lançar um insólito olhar sobre a estrutura cognitiva construída pela tradição filosófica, eis o propósito de Nietzsche. Naturalmente, tal finalidade implica a reflexão sobre questões da verdade, da razão, do intelecto, enfim, sobre os temas que nutrem os mais variados ramos do saber humano. Porém no que diz respeito à Estética essa reflexão se faz peculiar: partindo dos impulsos artísticos da natureza, Nietzsche observa a vida, abrindo mão de certos interesses morais. E com o desinteresse próprio da estética, percebe que algo foi retirado da vida: a inocência. E com ela, a criatividade.

Desse modo, o trabalho de Nietzsche nos quer abalar, expondo-nos que a nossa ciência, a nossa arte, as nossas crenças e convicções, por fim os nossos valores devem ser alvo de nossas críticas. Do contrário, não enxergaremos as vias pelas quais negamos a nossa humanidade, ao mesmo tempo em que clamamos tanto por ela. Porque atualmente é muito fácil reconhecer a carência de um significado para o adjetivo humano. Basta um olhar superficial para qualquer região das ditas sociedades civilizadas para repararmos a distância entre o que se espera da civilização e a realização daquilo a que chamamos humanidade em suas mais

variadas formas. Mas o difícil – e é neste ponto que Nietzsche se faz importante – é percebermos que construímos sistemas que vão desde os conceituais até os estatais e econômicos os mais diversos possíveis e paradoxalmente não temos mais em quem acreditar. Chegamos a ponto de clamar por vitalidade sem saber que o que fazemos é dizer não à vida. Somos niilistas. Porém a par desta facilidade para percebermos o niilismo decorrente da queda dos valores estabelecidos, Nietzsche nos revela que no próprio nascimento dos valores já há uma face do niilismo. Ou seja, somos niilistas há mais tempo do que pensávamos. E é preciso que saibamos disso para que isso nos impulse além de nós mesmos, pois existe uma outra faceta do niilismo: sua dimensão criadora, de superação. Nietzsche deseja incitar, de modo provocante, todas as cabeças pensantes a uma releitura altamente fecunda de todas as suas bases conceituais, tanto na política, quanto na ética e na estética. Sendo singularmente esta última o ângulo do qual mais extraiu Nietzsche o seu raro olhar de filósofo do futuro.

Seu pensamento, no que concerne a este trabalho, promove um mapeamento da trajetória do niilismo negador da vida, mas também desenvolve um alicerce para que este mesmo niilismo se transforme em um processo criador do novo homem, do além do homem. Nesse sentido, Nietzsche exalta a vitalidade do homem, de modo diferente do humanitarismo do século XIX: devolvendo o homem à natureza e o mundo ao mundo, para que possamos ver a vida sob um novo prisma, sob uma ótica na qual não existam leis na natureza, mas vida, criatividade incessante e inocência.

“Primeiro os homens projetaram-se na natureza: em toda parte viram a si mesmos e seus iguais, isto é, suas características más e caprichosas, como se estivessem escondidas entre nuvens e temporais, animais de rapina, árvores e plantas: naquele tempo inventaram a ‘natureza má’. Depois veio a época em que novamente se imaginaram fora da natureza, a época de Rousseau: estavam tão fartos uns dos outros, que quiseram possuir um canto a que não chegasse o homem e seu tormento: inventaram a ‘natureza boa’¹”.

¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 24.

Nesta dissertação, temos por objetivo geral analisar os modos pelos quais Nietzsche desenvolve um pensamento afirmativo, avaliando alguns dos recursos de que ele lançou mão para oferecer-nos o modo de pensar que diz “sim ao mundo”. Fazemos isso tomando o cuidado de ressaltar que o pensamento de Nietzsche não constitui uma proposição exclusivamente reformadora do homem e do mundo nem uma proposta puramente epistemológica. Nietzsche, como disse Eugen Fink, “não apresenta um inventário de fenômenos com a fria objetividade da ciência positiva. Em Nietzsche nem uma imagem do homem é estática, nenhuma repousa satisfeita sobre si mesma”.² Portanto, este estudo consiste em examinar a proposta de Nietzsche de desnudar o homem “real” (possível), encoberto pela máscara dissimuladora da “civilização racional”, na qual existe o homem “da verdade” (acontecido, convencionalizado).

Delimitando o problema deste trabalho, partimos da hipótese de que no pensamento de Nietzsche há uma preocupação crucial que é a de ver a vida sob a perspectiva da inocência, o que nos leva a demonstrar que os principais problemas existências, já abordados pela tradição, aos olhos de Nietzsche, conduzem-nos à proposição inovadora de que a vida é um fenômeno estético. Para isso seria imperioso sairmos da velha perspectiva moral arraigada na tradição para podermos inocentar a vida em suas raízes mais profundas, pois, segundo Nietzsche, a cada momento em que captamos o mundo sob a ótica do sujeito e do objeto, do bem e do mal, da verdade e da mentira já nos valem de uma moralidade velada que cerceia o desinteresse próprio da atitude inocente. O passo que precisamos dar para engendrar um novo olhar exige, necessariamente, uma nova concepção estética: a de que é possível retirar da vida a culpa que a macula, extraíndo dos valores estéticos desprezados pela moral os substratos necessários para acessar uma nova interpretação da vida, do mundo e do homem, o que põe a arte em um patamar bem diferente daquele no qual ela tem sido tratada pela tradição filosófica. Entrementes, é preciso uma nova perspectiva: a vida é um fenômeno estético.

Uma nova perspectiva pede uma nova forma de abordagem. Por isso a cronologia, neste trabalho, não se apresenta como elemento principal. Ao contrário, os momentos observáveis da transformação dos valores, resultados da preponderância desta ou daquela força, são o fio condutor de nossa pesquisa cujo

² FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim L. D. Peixoto, Ed. Presença Ltda., Lisboa: 1983, p. 65.

desiderato é elucidar, no pensamento de Nietzsche, aspectos do niilismo que ensejem uma justificação estética da existência na qual inocência e vida sejam os principais elementos.

Para isso estabeleci em duas partes os temas da minha investigação. A primeira parte, intitulada *Genealogia do niilismo*, é estruturada de forma aparentemente inversa, porque vamos analisar no capítulo I as fases do niilismo, suas características psicológicas, religiosas, morais, enfim, culturais, bem como suas transformações na modernidade e na contemporaneidade, com certa concentração no século XIX e nos dias atuais. Em seguida estudaremos, no capítulo II os antecedentes filosóficos do niilismo, alguns momentos da Filosofia antiga, aos quais Nietzsche deu atenção. Nosso objetivo com essa aparente inversão de estudarmos um ponto e seus antecedentes posteriormente é acompanharmos o próprio olhar de Nietzsche e nos darmos conta da importância de sua potente perspectiva acima de tudo cultural, cuja característica principal consiste no fato de ser uma perspectiva de origem estética.

Com efeito, em nosso capítulo I as fases do niilismo, vamos esclarecer as diversas nuances dos vários estados psicológicos denominados por Nietzsche de niilismo, percebendo como ele indica que de um mesmo solo em que se germinou a condenação da vida, ao mudarmos o olhar, germinará a sua inocência, mediante a potencialização das capacidades criadoras do homem. Para isso estudaremos, primeiramente, o caminho através do qual, nos primórdios culturais do ocidente, a vida foi identificada ao sofrimento. Vamos verificar que a partir dessa identificação criaram-se valores metafísicos de justificação do sofrimento, que acabaram por fazer da finalidade da vida uma pretensão maior do que a própria vida. Investigaremos em seguida as conseqüências da queda destes valores e a convivência da filosofia moderna com estas mudanças. Finalmente, faremos uma análise dos alcances da sentença nietzschiana “Deus está morto”.

O capítulo II, os *antecedentes filosóficos do niilismo*, é dividido em duas seções. Na primeira, o tema central é o platonismo e seus desdobramentos na filosofia ocidental, suas relações com o cristianismo e com a filosofia da modernidade. Neste ponto abordamos assuntos tão importantes para a filosofia contemporânea, que podemos afirmar sem medo de exageros que outros pensadores como Freud e Wittgenstein, por exemplo, desenvolveram várias proposições a partir deles. São os seguintes: a descentralização do sujeito, trabalhada na primeira subseção e a questão da superficialidade da consciência em

contraste com “a grande razão” anunciada por Zaratustra. Os limites e as possibilidades tanto do corpo quanto da consciência e as conseqüências desta reflexão são o conteúdo da segunda subseção, intitulada *A inconsciência da consciência e a razão do corpo: a grande razão*. Na segunda seção do capítulo II, analisarei como Nietzsche nos mostra de que maneira o caminho traçado pela razão moralizada, consolidada na filosofia moderna, teve seus primeiros passos em Anaximandro de Mileto, embora sua consolidação se deva a Sócrates e ao Platonismo. Anaximandro é acusado por Nietzsche de colocar na origem de todas as coisas um problema moral, iniciando a negação da inocência da vida e colocando na essência das coisas o mais terrível dos problemas éticos. A existência, com suas contradições, é vista pelo pensador de Mileto como um pagamento de dívidas.

O modo como essa visão acaba por consistir num elemento gerador do niilismo é o tema deste segundo capítulo.

Entretanto Nietzsche não encontra na história do pensamento ocidental apenas conceitos negadores da existência. Ele também aponta idéias que demonstram uma outra concepção da vida e do homem. Embora não aproveitadas ou, segundo Nietzsche, mal interpretadas pela tradição, idéias propícias a uma diferente postura de vida, cujas raízes não provêm da moral basilar tradicional, podem ser hauridas nos próprios gregos. E é este o assunto da segunda parte desta dissertação, *O apolíneo e o dionisíaco: uma composição estética*, na qual investigarei no primeiro capítulo, *O resgate da tragédia*, a razão pela qual Nietzsche recuperou uma cultura há muito esquecida pelos povos ocidentais, a tragédia grega. O que há de sedutor, de impressionante, de vital nessa época remota da Grécia, que tanto interessou a Nietzsche, em sua empresa pela afirmação da vida? O que diferencia o modo de vida da época trágica dos gregos, do modo de vida pós-socrático? Essas indagações norteiam a segunda parte deste trabalho, onde estudarei o tema inocência e vida e sua relação com filosofia e modo de vida. Analisarei, também, no segundo capítulo, *O resgate de Heráclito*, o motivo por que o pensamento do filósofo Heráclito, assim como a tragédia, é um verdadeiro manancial de força e inspiração para a mudança de valores almejada por Nietzsche. O estilo de vida do poeta, do cidadão e do filósofo trágicos contém algo de importância capital para a luta contra a negação da vida. Heráclito via na existência a necessidade do vir-a-ser, desprovida de qualquer caráter teleológico-moral. Esses

dois modos de pensar e seus desdobramentos, no que tange à inocência e vida, no pensamento de Nietzsche, constituem o encerramento de nossas reflexões.

A partir da modernidade, desenvolveu-se um estilo de cientificismo que considera tudo o que é observável um fato e faz deste fato o propulsor do conhecimento. Com a ascensão do positivismo, até no âmbito das ciências sociais o fato adquiriu um caráter estático - veja-se a proposição de Durkheim: “os fatos sociais devem ser vistos como coisas”³. Todavia, os fatos, para Nietzsche, não passam de interpretações, razão pela qual ele entende que o que lhes confere a solidez que possuem, no conhecimento racional, são as forças que deles se apoderam e lhes atribuem valores. E esta valoração se dá conforme o tipo de força que a exerceu, exigindo do filósofo do futuro uma multiplicidade de perspectivas e uma variedade de experimentações.

*“As paixões se tornam más e pérfidas quando são consideradas mal e perfidamente”.*⁴

Uma nova questão se apresenta à filosofia mediante o olhar de Nietzsche. Deleuze afirma, em *Nietzsche e a filosofia*: “nisto consiste o projeto mais geral de Nietzsche: introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. É evidente que a filosofia moderna, em grande parte viveu e vive de Nietzsche”⁵. Isso demonstra o quanto Nietzsche se ocupou com a questão do “valor dos valores” por entender que a tradição vinha tomando valores como estruturas prontas e acabadas inscritas na realidade por um moralismo divinizado que acaba por distorcer a natureza, enfraquecer o homem e culpar a vida. E isso vinha acontecendo em uma época em que se acreditava superada a tradição religiosa da Idade Média. Grande parte da intelectualidade européia se afirmava representante do rompimento das algemas medievais que tanto condenavam. Todavia Nietzsche faz uma denúncia em seu livro *Ecce Homo*: os filósofos são sacerdotes mascarados⁶. Seu objetivo é demonstrar que se estava a trocar palavras, a trocar estados, a trocar governos, tudo sob uma mesma moral que se mascarava. E como do século XIX para os dias atuais quase

³ MORA, J. Ferrater. Dicionário de Filosofia. Tomo I, Edições Loyola. São Paulo: 2000, p. 783.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 59.

⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p 13.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo*. Tradução de Paulo Cesar de Souza, Max Limonad, São Paulo: 1985, p. 80.

nada mudou a esse respeito, uma pergunta ainda persiste: o que falta, então, para que o novo seja realmente novo? Esta nova visão precisa de um terreno conceitual formado a partir de outras perspectivas apartadas da fonte moral donde provinha a maioria das idéias até então, para que o filósofo do martelo possa realizar um novo julgamento cuja sentença será a inocência da vida.

Essa visão atipicamente naturalista da vida só encontrará vazão diante de um novo modo de pensar o homem e o mundo. Por isso, em busca não só de um novo conteúdo, mas principalmente de um novo olhar, Nietzsche enriqueceu a filosofia com dois modos de expressão peculiares, o aforismo e a poesia. Estas formas de expressão no interior das propostas nietzschianas trazem consigo uma concepção inovadora do filósofo e da filosofia mediante a qual não se proclama mais a intenção de procurar o ideal de um conhecimento verdadeiro, mas sim o desejo de interpretar e de avaliar. Estes dois verbos são cruciais para a filosofia vindoura. A interpretação procura fixar o sentido de um fenômeno, sempre parcial e fragmentário: uma perspectiva. A avaliação tem por escopo determinar o valor hierárquico desses sentidos, totalizando os fragmentos, sem, entretanto, minimizar ou subtrair a pluralidade: uma experimentação. Desse modo, o aforismo nietzschiano é, concomitantemente, a arte de interpretar e o evento a ser interpretado; e o poema constitui a arte de avaliar e a própria coisa a ser avaliada. O intérprete se torna um tipo de fisiologista e de médico, aquele que considera os fenômenos como sintomas e por isso fala por aforismos; o avaliador se converte no artista que considera e cria nuances, falando pelo poema. Somando estas duas aptidões, o filósofo do futuro deveria ser artista e médico-legislador, ao mesmo tempo.

A filosofia de Nietzsche é um louvor à vida que se expande e se intensifica, que se edifica sobre os mais inerentes instintos. A radicalidade com que Nietzsche se expressou denota uma forte rejeição à concepção que sua época tinha dela própria, enquanto cultura e valor. Por isso ele propôs uma perspectiva inaudita, destinada a perturbar, a provocar, a queimar o que lhe tocava.

"Conheço meu destino. Sei que algum dia meu nome se aliará, em recordação, a algo de terrível, a uma crise como nunca ocorreu, a mais tremenda colisão de consciências, a uma sentença definitiva, pronunciada contra

*tudo aquilo que se acreditava, exigia e santificava até então. Eu não sou um homem: sou dinamite”.*⁷

Friedrich Nietzsche, em vários de seus escritos, deixou sua opinião a respeito de si próprio. Como vimos nas palavras destacadas, ele não errou em afirmar-se “dinamite”. Sua técnica de pensamento, seu psicologismo e seu estilo fragmentário, aforístico, poético, imperioso e provocante exerceu forte turbacão desde o início do século. Tudo isso porque ele ousou denunciar a verdade como mais uma mentira; arrojou-se em criticar a ciência, a razão e seus valores, criticando sua base fundamental: a moral. E criticou o estatuto da moral, questionando o estatuto da verdade.

Uma justificacão estética da existência se sobrepõe a uma justificacão racional dos valores da existência em um mundo onde toda a esperanca haurida em um período distante, no qual surgiram os valores de democracia e de paz próprios da estrutura greco-romana, mostra-se insuficientes para livrar-nos da guerra, da destruicão, e do fim do homem cujo Deus está morto.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. XXIII.

1 GENEALOGIA DO NIILISMO

1.1 As fases do niilismo

*O único sentido íntimo das coisas
é elas não terem sentido íntimo nenhum.*

Alberto Caeiro

Quando pronunciamos a palavra filosofia, principalmente no sentido lato, uma questão rapidamente ressoa: o que é a vida? Desde a criação do termo filosofia, na Grécia, a vida e seus desdobramentos constituem o tema crucial a fermentar na mente dos filósofos. Nesse sentido, a suprema pergunta filosófica, grosso modo, tem sido a seguinte: qual o sentido da vida? Se fizermos uma pesquisa seja no âmbito leigo, seja no ambiente acadêmico da Filosofia, verificaremos que o tema central aludido será exatamente esse, mesmo que dele derivem outros. As pessoas em geral acham que os filósofos vivem a tentar descobrir o sentido da vida. E vivem mesmo! Mas existem exceções. Existem pensadores para os quais vida e sentido não caminham tão emparelhados assim. Nietzsche é um deles. Entretanto, o fato é que, exceções a parte, durante todo esse percurso pelo qual passa a célebre indagação filosófica sobre o sentido da vida, uma palavra sempre aparecia para justificá-la e para responder-lhe: a palavra sofrimento. Inserindo o sofrimento no campo das respostas sobre o sentido da vida, automaticamente foi preciso colocar na própria vida as causas do sofrer. E com isso, também as conseqüências. De maneira que o fato de as pessoas sofrerem torna-se um instrumento para provar a injustiça da vida e também para amparar uma justificativa externa, superior à própria vida, uma justificativa divina. E isso não é novidade. Como veremos adiante, a vida como um castigo vai ser cantada por um pensador pré-socrático, Anaximandro de Mileto que surpreendentemente vai apresentar uma explicação moralizada para o sofrimento, em um momento cultural no qual o pensamento grego ainda não era muito inclinado a esse tipo de visão. Mas ainda não é o momento de aprofundarmos o estudo específico da moral de Anaximandro. Vejamos, por ora, outras fases da sedimentação dessa visão moral através da qual a vida foi aprisionada em grades de culpa difíceis de serem arrancadas.

Começamos afirmando que os primeiros moralistas da natureza, ao considerarem a vida culpada, chegaram à seguinte aritmética: vida + sofrimento = expiação. Ora, fica perdida no tempo a origem exata desta simplória operação

lógica, uma vez que muitas culturas a manifestaram, antes de Cristo, depois de Cristo, durante Cristo, sempre... Mesmo que sob diferentes formas, essa relação entre vida, sofrimento e recompensa permeia vultosa fração do pensamento ocidental. É por essa razão que Nietzsche vai resgatar negativamente o pensamento de Anaximandro e de Platão e positivamente o pensamento de Heráclito e a tragédia grega. Porque é preciso queimar a moral em suas raízes mais antigas e salvar a vida em suas raízes mais profundas. Bastou uma incursão na vida do filósofo Heráclito e na atmosfera da tragédia grega para que Nietzsche, já dotado de um raro instinto, percebesse o grave crime cometido contra a vida no fato de fazer da existência um fenômeno moral, pois isso significa tornar a natureza passível de um juízo moral. E como a nenhum homem cabia a inteligibilidade da emissão desse juízo, vez que todos os homens são viventes e sofredores, torna-se preciso, sobretudo, um juízo de Deus. É preciso mais que um vivo para julgar a vida. A vida se convola em algo menor, em algo sujo. Ela foi julgada sem ter agido, pois nenhum filósofo até hoje deu à vida a chance do contraditório e da ampla defesa. Nenhum pensador nos mostrou a consciência da vida. Na verdade, foi julgando a consciência dos homens que os homens julgaram a vida. E este juízo humano sobre as coisas pode receber vários nomes: filosofia, sabedoria, religião, opinião... Mas não deixa de ser simplesmente um juízo. Conforme Nietzsche afirma em *Aurora*, aforismo 31, essa idéia de afastar o homem de uma natureza inocente é proveniente de um orgulho que se opõe a teoria de sua descendência de animais e instala um grande hiato entre natureza e homem. Mas é preciso convir que este orgulho tem fundamento num preconceito quanto ao que é o *espírito*, e tal preconceito é relativamente novo. Na enorme pré-história da humanidade o *espírito* pressupunha-se que o espírito pululava em todas as coisas desvinculado de moralidade, de sentidos morais. Havia espírito em toda parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem. De maneira que, sendo o espiritual com todos os impulsos, maldades e inclinações, uma propriedade comum, vulgar, não se sentia vergonha em descender de animais ou árvores. Nietzsche chega, inclusive, a declarar no aforismo que as linhagens nobres viam-se honradas por esta fábula, o que significa dizer que enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza, não o que nos separa dela. Porém o que a tradição nos legou foi um preconceito contrário mediante o qual cavamos um abismo entre homem e natureza e, conseqüentemente, entre homem e vida.

E o que resultou de tudo isto foram as mais diversas maneiras de negar, de depreciar a vida, não restando a ela valor algum. Uma vida sem o menor valor; à

qual não pode ser atribuído nenhum valor devido a todas as características negativas que depositaram nela: a vida negativa sobre a qual afixaram simplesmente um enorme não. Uma vida que não significa nada. E por falar em nada, lembremos da palavra *Nihil*. Esta é uma palavra latina que significa nada, coisa nenhuma. Nela reside a origem da palavra niilismo, que significa aquilo que se baseia no nada, que aprecia o nada que é a única coisa que vai restar após duas ocorrências na história do pensamento ocidental: a criação de valores superiores à vida, extra-mundanos, e a total descrença na qual decaíram estes mesmos valores. Vejamos com mais calma este processo:

Ao transportar para a natureza uma moralidade negadora da vida, acaba-se por apregoar uma desvalorização da existência como um todo, tendo em vista que a verdade, conforme a noção positiva que possuía, não podia estar contida no mundo sensível, fazendo-se necessária, então, a negação integral do mundo e de seus atributos: a corporeidade, o caráter perecível e aparente, a falta de fixidez, a transitoriedade. À sensibilidade, enfim, foram atribuídos valores negativos.

Um mundo de verdades eternas se ergue a partir da necessidade de negação. O homem se direciona para o nada ao colocar sua existência como meio de alcançar supostos valores superiores, renega a vida por medo de sua finitude, almeja a eternidade imutável. Nessa perspectiva, o homem constrói fantasias (sendo ele próprio uma delas), eleva suas ficções ao mais alto pedestal e concede-lhes o estatuto de verdade. Vive para essa verdade, mas cadenciando-se com o nada, o que pode ser caracterizado como a primeira fase do niilismo: o niilismo negativo, ou seja, o estado no qual instaura-se uma conjuntura de valores metafísicos, transcendentais, que acabam por anular a consistência da vida terrena, ao buscar no outro mundo algo valoroso. Isso por si só já é niilismo na medida em que reduz a vida a nada mediante a negatização de todo o seu conteúdo mundano. No entanto, não podemos deixar de convir que esses valores supremos, a serviço dos quais o homem passou a dedicar todas as suas energias, depositando neles sua total confiança, isto é, abrindo mão da vida que ele tinha pela vida que ele queria, todos estes valores surgiram em virtude de uma necessidade social; foram forjados sob a condição de valores sociais com a finalidade de fortalecer e conservar um tipo de homem. Nesse sentido, eles eram considerados vitais. Receberam diversas nomenclaturas conforme as diferentes disposições de seus criadores que só se diferenciam no tempo em que surgiam e nas diversas nuances culturais que possuíam, mas que mantinham uma mesma linha mestra. Considerando esses

valores como “determinações divinas”, “mandamentos de Deus”, “realidades”, “mundos verdadeiros”, “vidas futuras”, etc., obtinha-se um sentido para a existência: a vida, com seus paradoxos, não era em vão.

Os valores metafísicos ao mesmo tempo em que negavam a vida, já consistindo em uma espécie de niilismo, coroavam-na com uma finalidade.

Já pudemos perceber que estamos diante de um niilismo, porém este não é ainda o que Nietzsche chama de “niilismo suicida”. Por não suportar a ausência de sentido para o sofrimento da existência, o homem erige um ideal ascético justamente para lhe fornecer esse sentido. O homem ainda cria um sentido, mesmo que alheio, a partir de um tipo de interpretação. Destarte, o sofrimento é interpretado:

“A interpretação — não há dúvida — trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa... Mas apesar de tudo — o homem estava salvo, ele possuía um sentido (...)”⁸

A necessidade de um viés interpretativo se deu menos pelo sofrimento em si, isto é, menos pelo fato de este não poder ser suportado, do que pela ausência de um sentido para este. O que constituía um fardo insuportável era o “em vão” do sofrer. Por não ser capaz de justificar a si mesmo, o homem sofria justamente por essa lacuna. Tal situação é, segundo Nietzsche, uma marca de adoecimento, e o que caracteriza essa condição de “animal doente” é a carência de sentido da qual ele sofre.

Identificada a primeira aparição do niilismo, podemos avançar no processo de sua configuração para entendermos que segundo Nietzsche o niilismo se delineia em vários sentidos, não se trata simplesmente de acolher ou não um valor supremo, pois mesmo na primeira hipótese já há o encaminhamento para o nada, haja vista que a vida nega a si própria em favor da “verdade”, em favor do nada. A mudança de sentido do niilismo se opera quando não há mais em quem acreditar. Por isso, para elucidar este momento de transição, Nietzsche faz uma afirmação que viria a ser

⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 184.

uma de suas sentenças mais famosas e paradoxalmente uma das menos entendidas: a afirmação da morte de Deus. Interessante notar que esta declaração traz em seu bojo a idéia de supressão do solo no qual germinou a concepção de Deus: o solo metafísico transcendente, o mundo supra-sensível que o originou. Os valores criados perderam sua eficácia: é, pois, necessário criar outros, porém isso não acontece.

A perspectiva do homem como criatura em relação ao criador não se sustenta; a promessa de um além redentor se esvai. Ocorre então uma negação mais radical do que a própria negação da vida camuflada pelos valores do além; é a que paira sobre os escombros do cristianismo. Ao mundo que já não se pode negar, dada a contundência de sua realidade, não é concedido nenhum valor afirmativo.

Para Nietzsche, a “morte de Deus” marca a derrocada dos valores supremos aos quais o homem se apegava; o ideal ascético esgota-se e o niilismo passa a operar com uma postura destrutiva. Os antigos valores supremos são reiteradamente negados; o niilismo assume esse caráter destrutivo, ao desempenhar ativamente o seu papel de negação. Esse nível representa a vontade de nada em sua mais alta potência, o homem deseja o nada. Esse niilismo coloca em questão os valores tidos como supremos, todavia não apresenta ainda um princípio criador: não se coloca nada no lugar daquilo que é derrubado. Ao contrário, uma vez ocorrido o niilismo enquanto desvalorização dos valores supremos, o que surge diante de tal constatação é o niilismo como desvalorização da vida, como se a vida estivesse inelutavelmente adstrita a esses valores, ou melhor, como se a vida encontrasse neles sua consubstanciação. Dessa química resulta o último niilista, o niilista perfeito. Aquele homem que tem a percepção de que o cristianismo morreu, porém sua vida ainda permanece sob a égide de uma série de determinações cristãs; seus passos são regidos por reivindicações cristãs. Com a negação dos valores, ele readquire a consciência de que a vida não tem sentido, razão pela qual ele conserva sobre si a sombra de Deus, recôndito em que ele se refugia mudando apenas palavras, termos ou cargos. Abrigar-se na sombra de Deus após sua morte é uma atitude social, tanto quanto a própria criação dos valores supremos e, como esta, reflete a experiência de uma carência. Essa experiência é a mais nítida demonstração de que a morte de Deus ainda não foi realmente finalizada porque, sobretudo, o homem ainda precisa dele.

Mas o que é importante ressaltar agora, antes de encerrarmos a questão das fases do niilismo, é que ao estudarmos estes desdobramentos da formação do

niilismo (ou dos niilismos) podemos trazer luz à sentença nietzschiana da morte de Deus e relacioná-la um pouco mais com a questão da justificativa estética da existência e o projeto da transvalorização de todos os valores.

Primeiramente, para entendermos porque, segundo Nietzsche, a morte de Deus implica a desvalorização de todos os valores, devemos, mormente, tomar estes dois eventos, a morte de Deus e a desvalorização dos valores supremos, como constituintes de uma relação necessária ou, se preferirmos, tomá-los como uma relação silogística onde, obviamente, da premissa emerge a conclusão.

Para explicar este processo, Nietzsche começa por afirmar, em um de seus *Fragmentos Póstumos*, que seria uma ingenuidade acreditar que é possível a subsistência da moral quando falta um deus que a sancione, que a legitime. E diz mais, que algum *além* é absolutamente necessário, quando se quer conservar sinceramente a fé na moral.⁹ No entanto essa demonstração do fundamento divino da moral, isto é, a comprovação desta necessidade de algo extra-mundano como condição *sine qua non* para sustentar a crença nos valores morais, não é tão evidente para uma boa fração de filósofos que compõem a tradição. A história da filosofia nos remete a considerações altamente díspares com relação ao pensamento de Nietzsche. Todavia nada nos impede de fazer uso de alguns raciocínios extraídos da própria história da filosofia para elucidar as propostas do pensador alemão.

Tomás de Aquino, por exemplo, não poupa palavras para declarar que é estritamente necessário haver uma certeza teórica da existência de Deus para que possa se estabelecer a validação dos valores morais. Isso significa que no tomismo só podemos falar em “bem” se estivermos referendados pelo “bem supremo”, o que leva Nietzsche a considerar que dentro desta perspectiva não existe valor algum sem que haja uma autoridade legisladora que age do exterior, ou seja, os valores são legitimados por uma instância exógena.

Desse modo, conforme ensina o Professor Carlos A. R. Moura em seu livro *Nietzsche: civilização e cultura*¹⁰, São Tomás, assinalará que Deus, na qualidade de expressão máxima da perfeição, é também a Perfeição de todas as perfeições e, por conseguinte, o Bem de todos os bens, e tudo aquilo que puder ser dito “bom” só o será por participar da bondade divina, por ser análogo ao “Bom” que existe em Deus. Tudo aquilo que pode ser visto como bem, enquanto algo a ser desejado,

⁹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, KSA, 2[165], vol. 12, p. 147.

¹⁰ MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 26.

realizado, alcançado pelo homem, direciona-se teleologicamente ao Bem supremo, vez que este é o fundamento de todos os bens.

Podemos afirmar que, pelo menos neste ponto, o pensamento de Tomás de Aquino vai ao encontro do de Nietzsche, tendo em vista que sendo Deus o alicerce no qual repousa a legitimação de todos os valores superiores, sua morte resulta necessariamente na pronta desvalorização dos valores. Seus fundamentos desaparecem porque a certeza da validade dos valores morais depende da certeza da existência do Bem supremo.

Entretanto, não podemos chegar a conclusões temerárias. Este acordo de pensamento entre Nietzsche e Tomás de Aquino, no que diz respeito à proposição de que a certeza da existência de Deus é o sustentáculo dos valores morais, só nos concede o entendimento de que Nietzsche vê na própria lógica em que se estrutura a teologia tomasiana a relação necessária entre a morte de Deus e a desvalorização dos valores. São Tomás, ao contrário, no interior da mesma lógica, vai utilizar a equação para afirmar a necessidade da existência de Deus, sem a qual não haveria valores. Porém de qualquer forma seu pensamento corrobora o de Nietzsche.

Se avançarmos um pouco na história da filosofia, notaremos que Kant não fará uso dessa correlação tomista: provar a existência de Deus para provar o valor da moral. Escusas pela extremada síntese, a *Crítica da razão pura* deixa cristalino que não há possibilidade de qualquer conhecimento teórico no que se refere à existência de Deus, o que não causa nenhum pudor em Kant ao afirmar, já na *Crítica da razão prática*, que estando Deus alijado completamente das raias do conhecimento teórico pela *Crítica da razão pura*, ele se mantém como um “postulado” na *Crítica da razão prática*, ou seja, a existência de Deus, apesar de não ser “conhecida” deve sempre ser “suposta” pelo ser humano enquanto agente realizador da lei moral. Kant afirma que a Lei moral é natural, racional e, por conseguinte, boa e necessária ao desenvolvimento da humanidade, o que implica, diante da ausência da possibilidade de conhecimento, uma postulação de seus fundamentos. Esta postulação é válida porque a razão, segundo ele, não é só teórica, mas também prática. Duas estradas, um mesmo caminho.

Chegamos a um ponto em que facilmente se percebe que mesmo afastado da dimensão do conhecimento teórico, Deus permanece na condição de “ideal”. E, no que concerne ao *modus operandi* da cultura humana, o fato de algo não poder ser objeto de conhecimento não o proíbe de ter significação. De modo que a complexa teia moral na qual se engendrava toda a significação de Deus, ao perder Deus, não

ficou vazia, pois na significação residia um fortíssimo querer humano, demasiadamente humano, que acabou por simplesmente realizar uma operação, por assim dizer, natural, se levarmos em consideração a miopia do homem europeu com relação à vida: a significação trocou de conteúdo, mas manteve a força sentimental, o grau de crença, o querer, a vontade, a vontade de verdade.

Guardemos bem esta expressão “vontade de verdade”, pois um pouco mais à frente ela ficará mais clara. Por enquanto, vamos prosseguir com a análise da afirmação de Nietzsche quanto à relação necessária entre a morte de Deus e o descrédito dos valores morais. Para dar um acabamento a esta questão, verificamos acima que o tomismo faz dessa correlação um argumento para reafirmar os pressupostos divinos, teológicos. Kant, por sua vez, assegura que a ausência de segurança quanto à certeza teórica da existência de Deus não implica qualquer derrocada das Leis morais, consolidando-as pela via racional do ideal, da significação, da postulação necessária em virtude de uma racionalidade prática. Portanto a morte de Deus enquanto necessária desvalorização dos valores morais, que é uma forma de niilismo, ainda não estaria perfeitamente argumentada diante da tradição, uma vez que o ideal moral persiste. E mesmo que o Deus tradicional desaparecesse totalmente, isto é, até sob a forma de significação, de ideal, ainda assim o niilismo não se apresenta como uma consequência inevitável. Sartre, por exemplo, salienta que a existência precede a essência. Existimos antes de o saber. Portanto o primeiro fato merece precedência, louvor, e deve ser o ponto de partida para nossas reflexões. Nesta medida o existencialismo de Sartre não confere a Deus, que estaria (ou não, mas isso não interessa) no campo da essência, importância alguma para a criação e organização dos valores. Ao revés, Sartre coloca o ponto inicial das reflexões existencialistas no pressuposto de que “se Deus não existe, então tudo é permitido”. E ele explicita mais este pensamento quando em *O existencialismo é um humanismo* assevera que “não encontramos, diante de nós, valores ou imposições que nos legitimem o comportamento”.¹¹ Isto é, não há valores prontos e acabados, determinados por algo extra-mundano, essencial ou o que quer que seja. Segundo Sartre o homem é responsável pela criação de seus valores, sem que haja qualquer contribuição transcendental independente do agente humano¹². Até aqui tudo está de acordo com aquilo que Nietzsche proclama, porém isso não significa que o existencialismo seja niilista porque segundo os ditames

¹¹ SARTRE, J.P. *O existencialismo é um humanismo*. Editorial Presença, Lisboa: 1964, p. 253.

¹² SARTRE, J.P. *L'être et le néant*, Gallimard, Paris: 1943, p. 674.

existencialistas o homem poderá avaliar moralmente suas ações, baseando suas escolhas em critérios como certo/errado, verdadeiro/falso¹³. Até porque a simples morte de Deus não excluiria um julgamento moral das ações humanas fulcrado no erro ou na verdade, vez que estas são categorias da razão humana. Sartre, inclusive, termina *O ser e o nada*, comprometendo-se a realizar um estudo sobre a moral¹⁴.

Pudemos perceber que, em princípio, de uma ausência de Deus, de um ateísmo, não se deduziria um niilismo, uma descrença de valores morais. E mais: se esta tese estiver correta, a relação que Nietzsche estabelece entre a morte de Deus e o niilismo não teria fundamento. Por isso, precisamos nos deter em alguns pontos do pensamento de Nietzsche para compreendermos com precisão a coerência de sua argumentação.

¹³ SARTRE, J.P. *O existencialismo é um humanismo*, cit., p. 285.

¹⁴ SARTRE, J.P. *O ser e o nada*. 9ª edição, Ed. Vozes, Petrópolis: 2001, p. 765.

1.2 Os antecedentes filosóficos do niilismo

1.2.1 Platão: um olhar moral, porém grego.

O universo não é uma idéia minha.

A minha idéia do universo é que é uma idéia minha.

Alberto Caeiro

Começemos pelo esclarecimento de que em Nietzsche tanto o Deus cristão quanto o “verdadeiro mundo” platônico compõem um só enredo de uma mesma história. Em *Crepúsculo dos ídolos*, “História de um erro”, o Deus cristão é descrito como um dos capítulos pertencentes à história do verdadeiro mundo que nasce das mãos de Platão. Ou seja, o cristianismo vem a ser uma das faces do próprio pensamento platônico, uma das máscaras das quais se valeu o pensamento platônico. Por este motivo é que Nietzsche afirma no prólogo de *Além do bem e do mal* que o cristianismo é “platonismo para o povo”¹⁵. Esta identificação entre o cristianismo, centralizado na figura de seu Deus, sem a qual toda a doutrina desaba, e o platonismo, concentrado em seu mundo verdadeiro, revela dois momentos de uma mesma concepção, de uma mesma fundamentação que nos permite inferir que a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, deve ser vista também como uma fase da morte do platonismo, o que traz em seu bojo toda a motivação necessária à desvalorização de todos os valores. Isto é, a “morte de Deus” é uma sentença que traz consigo toda uma gama de componentes culturais muito mais complexos do que uma simples afirmação anti-religiosa ou anticristã. É uma pequena frase que contém um tempo muito maior que ela própria, muito mais contundente do que a palavra “morte” vista como término de uma existência singular e do que a palavra “Deus” vista como uma doutrina religiosa. Após a fundição do Deus cristão com o platonismo, várias culturas se unem, muitos valores se desmascaram e vêm à tona os sustentáculos subjacentes de uma tradição secular que se tornou fonte da totalidade dos valores que compõem as sociedades até os dias atuais. É exatamente nesse ponto que devemos procurar neste fim do platonismo a “desvalorização de todos os valores”.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 08.

Observemos seis explicações desta idéia, feitas por Nietzsche no já citado texto “História de um erro” em *Crepúsculo dos ídolos*, transcritas abaixo, acrescidas de nossos comentários:

Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula

História de um erro¹⁶

1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, são ele.

(Forma mais antiga da Idéia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição “eu, Platão, sou a verdade”.)

Comentário: O “verdadeiro mundo”, tal qual um sujeito, agora tem um núcleo, um centro em torno do qual tudo o que gravita é aparência.

2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que faz penitência”).

(Progresso da Idéia: ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável – ela vira mulher, ela se torna cristã...)

Comentário: Forma sedutora do verdadeiro mundo. Instiga-se no homem a busca por um caminho à verdade.

3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo.

(O velho sol ao fundo, mas através de neblina e *sképsis*: a Idéia tornada sublime, desbotada, nórdica, *königsberguiana*)

Comentário: Introdução da idéia de recompensa apesar da obscuridade, que vingará no cristianismo.

4. O verdadeiro mundo - inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado também desconhecido. Conseqüentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar? . . .

(Cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo.)

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. 332.

Comentário: introdução da idéia de sacrifício pela descoberta da verdade. Razão instrumental.

5. O "verdadeiro" mundo - uma Idéia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória - uma Idéia que se tornou inútil, supérflua, conseqüentemente uma Idéia refutada: expulsemos-la!

(Dia claro; café da manhã; retorno do bon "sens" e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.)

Comentário: Crepúsculo da insustentável inutilidade dos sistemas cognitivos. Instauração da idéia da morte como um nada plausível (niilismo). Denúncia de que no "verdadeiro mundo" se escondem muitas formas de um mesmo decadente Deus apenas pluralizado e metamorfoseado nas "estéticas", na "metafísica", nas "ciências", na "moral", nos "deuses todos". Depois do mal estar, o regozijo dos filósofos que empunham o martelo. Nas palavras de Guimarães Rosa: o diabo solto no meio do redemoinho, após a percepção clara de que criar não é somente possível agora, mas principalmente necessário.

6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!

(Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA.)

Comentário: instauração da realidade única do vir-a-ser; da aparência como única instância e não como contrário do mundo real. Convocação de Heráclito.

Platão encarna o que Nietzsche vem a chamar de "dogmatismo filosófico", atitude que deixará alguns herdeiros entre os quais Kant, que, segundo Nietzsche, é apenas um "dogmático a mais". As bases deste dogmatismo são construídas por Platão, incorporando na filosofia grega a ânsia por um conhecimento alijado do erro. Segundo Victor Goldschmidt desde "a sua aurora a ciência grega procurou proteger o conhecimento contra a dispersão, a hesitação e o erro, e procurou assegurar-lhe um objeto *um* no seio da multiplicidade das coisas, estável através da mudança, real por trás de sua aparência".¹⁷

Esta acusação de Goldschmidt sobre a busca do uno, do indivisível, neste momento do pensamento grego corrobora as conclusões nietzschianas. O pensador alemão profere um olhar para esse arquétipo da filosofia grega estampado no

¹⁷ GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Ed. Difel, São Paulo: 1963, p. 19.

pensamento platônico que o permite vislumbrar a exclusão de Heráclito desse tipo de filosofia ideal: na realidade estável do uno não há lugar para a dança do vir-a-ser. O vir-a-ser será, então, vinculado ao instável, ao incerto, ao erro, à aparência. Todos os atributos do vir-a-ser serão produtos da aparência que, segundo os preceitos platônicos, sai da condição de realidade e adentra o universo do erro. A aparência se torna um erro. O erro dos sentidos.

O platonismo será, antes de tudo, a identificação do verdadeiro ao estável, do vir-a-ser à aparência. Ele será a radicalização daquilo que Goldschmidt descreve como o modelo do “grego”, e que para Nietzsche desenhara o perfil de sua “decadência”: as formas são o “ser verdadeiro”, elas constituem o “verdadeiro mundo”. Radicalização e preparação do cristianismo: as formas são incorporais e invisíveis, logo, efetiva-se a distinção radical entre o “material” e o “espiritual”¹⁸. Como as formas são o “verdadeiro ser”, a ordem material é refutada em sua totalidade, a matéria é despojada de razão e de realidade, realidade que se concentra inteiramente nas formas invisíveis, que se deixam imitar ou simplesmente “participar”: o mundo do vir-a-ser, agora na qualidade platônica de mundo sensível, passa a ser visto como a aparência de uma realidade que com ele não se confunde; a aparência de uma realidade que está além dele.

Para Platão, o que oferece às formas a qualidade de “reais” é a eternidade, ou seja, elas são reais porque elas são eternamente o que são, porque cada uma das formas permanece idêntica a si mesma – porque aquilo que é real, dentro dessa ótica, precisa excluir o vir-a-ser. Por outro lado, as formas também reduzem o múltiplo à unidade, a alteridade ao mesmo: há uma infinidade de coisas belas, mas uma só forma do belo, da qual as coisas belas “participam”. De maneira que todo esse caminho revela a forte ligação entre o pensamento de Platão e o cristianismo: o arremate final da estrutura de fundamentação do platonismo (o verdadeiro mundo, real e único), o seu acabamento, já preparava o primeiro ato da comédia cristã. Se a forma é “divina, imortal, inteligível”¹⁹, a multiplicidade das diferentes formas é unificada no “Bem”, forma suprema, causa primeira que dá “existência e essência” às formas inferiores.²⁰

Desde então, o sábio platônico que se torna o modelo do grego decadente, ao contrário do “amante de espetáculos”, deve desviar sua investigação da aparência para a realidade, da mudança para a estabilidade, da multiplicidade para a unidade,

¹⁸ MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 31.

¹⁹ Idem

²⁰ Idem

passando do vir-a-ser ao ser. É esse platonismo, compreendido estritamente em função da doutrina das formas ou idéias, que para Nietzsche alonga-se nas metamorfoses do “verdadeiro mundo”. E na medida em que Nietzsche explica este processo de dissimulação ocorrido com o platonismo, vai se tornando mais claro o alcance da sentença da morte de deus e a relação necessária desta ausência, desta negatividade consecutiva ao óbito do todo poderoso, com o niilismo e a transvaloração dos valores.

Na “História de um erro”, o “verdadeiro mundo” prolonga-se no “além” do cristianismo, nos postulados da razão prática de Kant, no incognoscível do positivismo, até a sua supressão. O Deus cristão é apenas uma de suas máscaras e a “morte de Deus” deve ser compreendida, antes de tudo, como o fim do “verdadeiro mundo” instituído por Platão, uma vez que é ele, o tal mundo verdadeiro, que acomodará o ser, a verdade, o real, o supremo, o sumo, o Deus e outras tantas categorias que acabam por consistir em simples sustentáculos de uma realidade, no pensar de Nietzsche doentia, cujas origens remontam ao platonismo.

MORTE DE DEUS = fim de	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">{</div> <ul style="list-style-type: none"> - Platonismo - Cristianismo - Categorias da filosofia moderna </div>	= Verdadeiro mundo
------------------------	--	--------------------

Não é por menos que em vários textos, Nietzsche define sua filosofia a partir da idéia de uma “inversão do platonismo”.

Compreendamos então que é daqui que se precisa partir para um bom entendimento da relação entre a morte de Deus e a desvalorização dos valores. Mas o que significa, exatamente, “inverter” o platonismo? Não significa, de forma alguma, apenas inverter a hierarquia platônica, pois isso seria apenas uma mudança na ordem dos fatores; apenas uma mudança de sinal. Enquanto Platão valoriza o supra-sensível; Nietzsche, o sensível; Platão, o real; Nietzsche, a aparência. Se fosse apenas esse tipo de inversão isso seria muito pouco, pois manteria uma estrutura que já era platônica.

A “História de um erro” não carrega o termo história por acaso. Ela anuncia o processo no curso do qual o supra-sensível, promovido por Platão a “verdadeiro mundo”, foi não apenas destituído de seu trono supremo e rebaixado na hierarquia, mas sim posto no irreal. Segundo Carlos A. R. de Moura, Nietzsche afirma que a

oposição entre o mundo-aparência e o mundo-verdade se reduz à oposição entre o mundo e nada²¹. Então “inverter” o platonismo não se reduz ao mero ato de inverter a hierarquia platônica e declarar amor ao mundo sensível. E também não se restringe a inversão do dualismo ontológico, pois se decapitamos o “verdadeiro mundo”, sobra o mundo-aparência, e talvez permaneçamos platônicos desgostosos, por não termos mais o mundo ideal. Não! O texto de Nietzsche, em suas últimas conseqüências, também descarta essa possibilidade, haja vista que com o fim do mundo supra-sensível, eliminou-se também o mundo “aparente”, o qual só merece essa tipificação como contraposição ao mundo “verdadeiro”.

Entretanto, para continuarmos nossa jornada em busca da relação necessária da morte de Deus com a transvaloração de todos os valores, precisamos, ainda, identificar o que Nietzsche quer designar com esse “mundo” que restou após o fim do “verdadeiro mundo”, e que não é mais o mundo-aparência de um platônico infeliz. Para isso vamos retomar um pouco a já citada afirmação nietzschiana de que Platão é um grande dogmático.

No prólogo de *Além do bem e do mal*, Platão é censurado por ser o responsável pela introdução do “dogmatismo” na filosofia. O seu pior erro teria sido um erro tipicamente dogmático: a invenção do espírito puro e do Bem em si²². A significação que Nietzsche dá a expressão dogmatismo é bastante própria. É um significado bem diferente daquele atribuído por Kant, por exemplo, que identificava o dogmatismo ao desconhecimento dos limites da razão. O filósofo dogmático é, para Nietzsche, aquele que estabelece certo tipo de relação com a verdade. O dogmatismo é a pretensão à universalidade da verdade, e o seu antípoda, o seu oposto imediato, será o “filósofo do futuro”.

Este tipo de filósofo pode até ser “amigo da verdade”, porém certamente não será dogmático, uma vez que “seu orgulho, assim como seu gosto, se insurgirá em face da idéia de que sua verdade deva ser uma verdade para todos, o que, até aqui, foi secretamente o desejo e o pensamento reservado de todas as visadas dogmáticas”.²³

Dessa maneira, podemos perceber que Nietzsche censura Platão não pela sua duplicação ontológica do mundo, mas sim pelo sentimento, pela vontade que o

²¹ MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 32.

²² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p.07.

²³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p.47.

conduzia a essa duplicação, o *páthos* universalista que impulsionava o pensador grego a buscar verdades válidas para todos e também pelo que isso representa como negação da vida. Era o dogmatismo, assim interpretado, que levava Platão ao essencialismo, à obsessão pela rubrica “em si”. Assim, enquanto Platão discorria em tom definitivo sobre o “Bem em si”, o discurso do filósofo do futuro será muito diferente; ele dirá que “é preciso desfazer-se desse mau gosto: querer pôr-se de acordo com o grande número. 'Bem' não significa mais bem na boca do vizinho. E como haveria um 'bem comum'? A expressão envolve uma contradição: o que pode ser comum sempre tem pouco valor”.²⁴

Esse trecho de *Além do bem e do mal* é precioso para demonstrar qual o ponto crucial da inversão operada pelo platonismo. Ele reside na certeza de que a filosofia é capaz de trazer a unanimidade, de estabelecer verdades válidas para todos. O dogmatismo é isso: a convicção de que um dia as polêmicas vão terminar, e que enfim a filosofia chegará à “unanimidade”. E se existe a certeza do fim da polêmica, é porque estamos seguros de que chegaremos a verdades universais, válidas para todos, já que existem essências às quais a dialética, infalivelmente, nos conduzirá, momento solene em que, enfim, obteremos a definição do “em si”. O dogmatismo acaba sendo, sobretudo, uma confiança demasiada, cega, na palavrinha “razão”, acompanhada da certeza acrítica de que existem “essências” às quais nossa razão não deixará de nos conduzir, permitindo que possamos diagramar definitivamente territórios como o “justo”, o “bem”, o “belo”, etc.

Com isso circunscrevemos os elementos principais do antiplatonismo de Nietzsche que a esta altura dos fatos pode ser identificado com o anticristianismo e o “antifilosofismo”, este último referindo-me aos “sacerdotes mascarados” da filosofia moderna. Percebemos que a acentuada crítica do pensador alemão tem suas raízes em uma desconfiança em face da razão e da verdade, no sentido clássico da palavra. Mas o interessante é que o sentido e a presença do niilismo na Europa podem ser muito bem entendidos ao dirigirmos nossa atenção para esta suspeita contra a razão e contra a verdade. Nela se encontram latentes os questionamentos centrais para a transvaloração dos valores: Nietzsche questiona o estatuto da razão, questionando o estatuto da verdade. E a abrangência desta fina suspeita, que é na verdade um amplo questionamento, também consiste em um questionamento do estatuto da moral.

²⁴ Idem

A desconfiança de Nietzsche em face da razão e da verdade não é assunto apenas de seus últimos textos. Em 1873, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, um escrito que, como ele mesmo confessa em *Humano, demasiado humano*, foi produzido sob as fortes impressões causadas pelo advento do niilismo, já se encontram fortes manifestações no sentido de declarar o intelecto como um grande derramador de ilusões. No texto, Nietzsche já apontava o “quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza”.²⁵ Na verdade, pela conjuntura do pensamento de Nietzsche, a questão nem é uma ausência de finalidade no intelecto, mas sim a percepção de que ele possui uma finalidade bem mesquinha, muito menor do que pensamos, muito mais funcional do que autoritária, muito mais participativa do que autoral. Nietzsche apresenta o intelecto como “um meio para a conservação do indivíduo”, mas com a ressalva de que ele só tem essa serventia para os seres “fracos”. Pior ainda, esse intelecto, reduzido a instrumento de conservação da espécie, está longe de ter compromissos com a verdade; e o conhecimento é apresentado ali como um instrumento que só desdobra suas forças mestras “no disfarce”. Essa veemente desqualificação da compreensão clássica de razão é retomada o tempo todo na filosofia de Nietzsche e para expressá-la melhor proponho que analisemos mais detidamente a crítica de Nietzsche com relação ao sujeito, a consciência e à linguagem, haja vista que é a partir de uma determinada concepção de sujeito que esses elementos: razão, consciência e linguagem ocupam lugar na estrutura lógica mediante a qual o europeu se posiciona diante do mundo e da vida.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. 45.

1.2.1.1 A descentralização do sujeito

Gente é a combinação de todas as forças transformadas em pessoa.

Iguaçu

O problema da unidade do sujeito em Nietzsche pode ser tratado de diversos pontos de vista. O que faremos agora é iniciar as nossas reflexões a respeito da questão com uma análise de um dos aspectos da relação entre consciência e subjetividade: a relação entre consciência e linguagem.

Todo o parágrafo 354 de *A gaia ciência* é dedicado à questão da consciência. O aforismo se chama do *Gênio da Espécie* e é importante ressaltar logo de início que o título não é gratuito; é provocativo. Ao final, poderemos entender bem em que consiste esta provocação. Vejamos as primeiras linhas do referido aforismo:

*“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 o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz)”.*²⁶

Começemos por entender a que premonição de Leibniz Nietzsche se refere: o fundamental na metafísica de Leibniz é que o homem, o ser humano não é só ser racional, ele não é só racionalidade, mas ele é também apetite. A famosa frase de Leibniz diz que o ser humano é *perceptio*, quer dizer, representação; e *apetitus*, isto é, vontade, desejo²⁷. Então, Nietzsche já começa aqui, provocativamente, estabelecendo um curto-circuito entre o tema do tornar-se consciente-de-si e o tema da fisiologia e da zoologia. Quer dizer, uma ligação que é efetivamente uma provocação. Nietzsche, no fundo, esforça-se por expressar o seguinte: se você observa a fisiologia e a zoologia verá que o problema da consciência é, na verdade, um problema simplesmente superficial. Ou seja, que aquilo que define o essencial do sujeito não é, como pretendia a tradição filosófica, a sua capacidade de tomar-consciência-de-si, mas a consciência é precisamente um fenômeno secundário. O problema do ter-consciência é precisamente aquilo que se constitui como problema. Em outras palavras: por que é que nós tomamos consciência de nós mesmos? Em que medida isto é importante? Tanto mais quanto nós podemos perfeitamente bem passar sem isso. Então, a fisiologia e a zoologia aqui, na verdade, simplesmente comprovam aquilo que Leibniz já tinha dito: que a consciência não é o essencial do sujeito, da subjetividade; mas a consciência é uma ínfima porção da subjetividade. Você pode ter vida, tanto animal quanto humana, sem que necessariamente o fenômeno da consciência-de-si tenha que se apresentar. Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente “agir” em todo o sentido da palavra e, a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos “entrasse na consciência”.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 247.

²⁷ MORA, J. Ferrater. Dicionário de Filosofia. Tomo III, Edições Loyola. São Paulo: 2000, p. 1712.

*“A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. Para que então consciência, quando no essencial é supérflua?”*²⁸

Ao falar da consciência mediante essa idéia da consciência como espelho, Nietzsche está se referindo à reflexão, à consciência como superfície de reflexão daquilo que se passa na nossa vida mental, na nossa vida anímica. Então, segundo ele, toda a vida, tanto mental quanto sensível, como volitiva, etc., seria perfeitamente possível sem que ela tivesse que refletir no espelho da consciência.

Para responder à pergunta *Para que então consciência, quando no essencial é supérflua?* Nietzsche primeiro alerta sobre a extravagância de sua resposta, depois a expõe dizendo que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas com a capacidade de comunicação de uma pessoa ou de um animal. Então, os primeiros elementos, isto é, a sutileza da consciência e a força da consciência subordinam-se a uma função comunicativa; estão em relação ou em proporção com a capacidade de um animal ou de um ser humano. E Nietzsche dá mais um passo, declarando que a capacidade de comunicação, por sua vez, está em proporção com a necessidade de comunicação, frisando bem que não devemos depreender daí que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros.

A equação que Nietzsche monta aqui é entre a capacidade ou entre a sutileza da consciência e a capacidade de comunicação, por um lado. Por outro, entre a capacidade de comunicação e a necessidade de comunicação; mas essa necessidade de comunicação não pensada do ponto de vista do indivíduo singular ou do homem enquanto indivíduo, mas sim em função de cadeias de gerações, raças inteiras onde a necessidade, a indigência, coagiram longamente os homens a

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 248.

se comunicarem, a se entenderem mutuamente com rapidez e finura. Isso acaba por gerar um excedente dessa força e arte da comunicação, como que uma fortuna que pouco a pouco se acumulou e agora espera por um herdeiro que a gaste perdulariamente, que a esbanje.

Então, o plano em que Nietzsche coloca a reflexão não é o plano singular dos indivíduos, mas é o macro-plano da sucessão das gerações, da cultura, da espécie, e a relação continua sendo mantida entre a necessidade, a indigência e, precisamente em função disso, o progresso da comunicação. A comunicação se destina a comungar: comunicar é tornar-se comum. E a consciência é precisamente o modo mediante o qual o indivíduo se torna comum. E como a consciência torna comum o indivíduo? Pela linguagem. Em Nietzsche, devido ao caráter provocante de suas palavras, o adjetivo comum pode ser interpretado em dois sentidos. Naquele que se refere a algo que pertence a todos ou a muitos. E naquele que designa algo medíocre. Nietzsche chama à atenção algo bastante insólito, pelo menos na filosofia tradicional: que se existe algo de singular, de único, em um indivíduo, esse algo jamais pode ser comunicado porque ao ser comunicado se torna raso. É nesse sentido que nesse aforismo de *A gaia ciência* revela-se a gênese simultânea da consciência, da linguagem e da sociedade. É isso que significa o Gênio da Espécie.

Esta tese tem um alcance bastante significativo, sobretudo porque ao longo da tradição cuidou-se com muito cuidado, com muito valor, desse primado da consciência como fonte, sede, *locus* da racionalidade; pensar era igual a ser consciente. Outro elemento interessante é que precisamente nesta relação entre a indigência, a carência, a necessidade e o poder de comunicação, surge uma fortuna. Esta palavra quer dizer tanto a fortuna no sentido material, quanto o poder no sentido de faculdade, capacidade. Ou seja, esta capacidade de comunicação é algo com que o homem se enriquece, e é precisamente esta capacidade de comunicação, que uma vez acumulada, desenvolvida, é depois, com o progresso da cultura, gasta por esbanjadores. Segundo Nietzsche, os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, “frutos tardios”; na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza esbanjadores.

Mas o mais assustador para um filósofo mais velho e talvez para muitos de nós, é que a consciência, em geral, só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação. E esta é mais uma tese iconoclasta porque para toda a tradição a consciência é aquilo que constitui a espontaneidade do eu, é o núcleo

do eu, por assim dizer. Por conseguinte, aquilo que é absolutamente natural. E Nietzsche está dizendo aqui que a consciência nuclear não só não é natural como se desenvolveu em consequência de uma espécie de necessidade; que previamente só entre homem e homem (entre mandante e obediente em particular) ela era necessária, era útil, e que também somente em proporção ao grau dessa utilidade ela se desenvolveu. Em suma, a consciência se desenvolveu porque era útil. E se desenvolveu exatamente em proporção ao seu grau de utilidade. Vale dizer, se nós não considerarmos o plano da relação entre os homens, se não considerarmos a capacidade e a possibilidade de comunicação, a consciência não é nenhum dado natural da nossa existência. Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem - apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e o animal de rapina não teriam precisado dela. Aqui, começa a aparecer, portanto, a simultaneidade do tema da consciência com o tema da sociabilidade. Quer dizer, não fora a premência da vida social, não teria sido necessário o surgimento e o desenvolvimento da consciência. A consciência se desenvolve, precisamente, em função do caráter político ou, se quisermos, social das relações entre os homens. Não é à toa que foi na polis grega que teve origem o primado da razão alocada no sujeito consciente. Neste sujeito reside, adstrita à consciência, a linguagem, estabelecendo através de sua evolução um grau cada vez maior de sociabilidade, de coesão e de autoridade gregária ou, por assim dizer, estatal. Era a palavra que formava, no quadro das cidades, o instrumento da vida política; é ela que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e possibilitar uma ampla divulgação de conhecimentos anteriormente reservados ou proibidos. Tomada dos fenícios e transformada por uma mudança mais precisa dos sonhos gregos, a escrita permitirá uma função de publicidade, uma vez que ela mesma se tornou, quase com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos.

As mais antigas inscrições em grego que conhecíamos demonstram que, desde o século VIII, não se trata mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público. Ao lado da recitação mnemônica de textos de Homero ou de Hesíodo - que continua sendo tradicional -, a escrita constituirá o elemento de base da paidéia grega.

Compreende-se, desse modo, o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que lhes assegurar permanência e fixidez. Subtraem-se a autoridade privada dos

basileis, cuja função era “dizer” o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira.

No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a dike atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a dike é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis “comedores de presentes”; no céu, é uma divindade soberana, mais longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a dike, sem deixar de aparecer como um valor ideal, poderá encarnar-se num plano totalmente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada e altamente respeitável.

O fato de alguns grupos decidirem tornar público o seu saber por meio da escrita, num cenário eminentemente político, nos revela que a ambição destes grupos não será fazer conhecer a outros uma descoberta ou opinião pessoais; o que quererão, depositando sua mensagem, é fazer dela o bem comum da cidade, uma norma passível, como a lei, de impor-se a todos.

Uma vez divulgada, sua sabedoria toma uma consistência e uma objetividade novas: ela constitui-se em si mesma como verdade. Não se trata de mais um segredo religioso, reservado a poucos eleitos, favorecidos por uma graça divina. Certamente, a verdade do sábio, como segredo religioso, é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens; mas entregue a uma linguagem determinada, ela é destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira; isso significa reconhecer que ela é por direito acessível a todos; significa aceitar submetê-la, como debate político, ao julgamento de todos, com a esperança de que em definitivo será por todos aceita e reconhecida. Eis a natureza estritamente política do desenvolvimento da consciência: legitimar os valores de rebanho.

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, e mesmo movimentos, nos chegarem à consciência – pelo menos uma parte deles – é o efeito de uma terrível, de uma longa necessidade, reinando sobre o homem, pois, diz Nietzsche, “ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso

tudo ele necessitava antes de ‘consciência’; isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava”.²⁹

Essa passagem do aforismo 354 de *A gaia ciência* é uma das mais importantes e reveladoras. Primeiro quanto ao conteúdo, segundo, quanto ao recurso lingüístico: as aspas são altamente significativas! Podemos reparar que a palavra “consciência” aparece entre aspas e a palavra “saber” é grafada três vezes entre aspas. Tudo isso propositadamente por Nietzsche. Senão vejamos:

A consciência que nós temos de nossas ações, de nossos pensamentos, de nossos estados, não é algo também dado naturalmente, mas é o resultado, é consequência de uma necessidade, de uma carência: a carência de comunicar esses estados. Então, é porque o homem tem necessidade de comunicar esses estados que ele precisa ter consciência desses estados ou, no mínimo, de uma parte desses estados. Por ser o homem o animal mais ameaçado, mais frágil, em última instância, ele precisava mais de proteção, mais de auxílio, portanto, precisava de comunidade. Ora, não pode haver comunidade sem comunicação. Portanto, para que ele possa se comunicar, ele precisa de “consciência”. É interessante que o termo consciência tenha sido usado por Nietzsche propositadamente no sentido irônico (razão das aspas); quer dizer, esta consciência de que os filósofos tanto falavam é, na verdade, esta ferramenta, esse utensílio, de que é preciso lançar mão para se viver em comum. E as aspas prosseguem três vezes sobre a palavra saber. “Saber” ele mesmo, o que lhe falta, “saber” como se sente, “saber” o que pensa. Ou seja, o uso reiterado das aspas no saber tem também aqui uma intenção irônica no sentido de mostrar que aquilo que nós conscientemente sabemos é certamente um falso saber. É um saber entre aspas, isto é, é um saber parcial, limitado, calibrado na perspectiva da consciência. Então, aquilo que a gente diz “saber conscientemente” é saber entre aspas. Vale dizer: o saber consciente não é inteiramente consciente-de-si, daí porque é preciso usar saber entre aspas. Um saber coletivo. Um saber na perspectiva do coletivo, do gregário. Não é saber no sentido em que os filósofos chamam de saber.

A relação da consciência com a linguagem se alumia ao analisarmos mais um trecho do aforismo:

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 249.

*“Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência”.*³⁰

Nesta altura do estudo, todos os argumentos estão lançados, todos os termos trançados: consciência, sociabilidade e linguagem tendo como pano de fundo a perspectiva gregária, o que nos permite deduzir que este saber consciente é o saber necessariamente posto sob a perspectiva comunitária, gregária, por isso, para Nietzsche, superficial, raso, uma vez que este pensamento consciente é nada mais nada menos que o pensamento verbal. Em outras palavras, é aquele que se dá em signos de comunicação, que ocorre em palavras.

Esse processo revela a origem da própria consciência; quer dizer, a origem da consciência é gregária, é comunitária; e é precisamente por isso que ela é verbal, lingüística, ou melhor, contemporânea do surgimento da linguagem ou dos signos de comunicação. Entretanto esta relação não é estática. O prolongamento da sobrevivência humana, o transcorrer da história, traduz uma conformação recíproca entre linguagem e consciência. Nas palavras de Nietzsche: *“Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado”.*³¹

Cabe lembrar que a linguagem está sendo considerada, por Nietzsche, não somente do ponto de vista da linguagem verbal, mas da comunicação em geral. Ele acrescenta que o olhar, o toque, o gesto também servem de ponte entre um ser humano e outro e, igualmente, tudo aquilo que expressa a capacidade de situar fora de nós nossas impressões. Capacidade esta que cresce na proporção em que aumenta nossa necessidade de externá-las a outros mediante signos. Por conseguinte, o tomar-consciência de nossas impressões, a força de poder fixá-las e colocá-las fora de nós, aumentaram na mesma medida em que cresceu o mister de

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo:Cia. das Letras, 2004, p. 249.

³¹ Idem

transmiti-las a outros através de signos. O homem que constrói signos é, entretanto, aquele homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo. E a consideração crucial aqui é que somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo. E isso ele ainda faz, cada vez mais.

Nietzsche prossegue em sua argumentação reforçando um ponto central da questão, qual seja, a consciência não é um dado da natureza, ela não é a natureza mesma daquilo que existe de singular no indivíduo. Ele entende que a consciência é, antes de tudo, parte daquilo que no homem é, como já vimos, natureza comunitária e gregária. Em consequência disso, sua funcionalidade se apresenta apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária na qual ela sutilmente se desenvolveu. O corolário disso é que, surpreendentemente, cada um de nós, com toda a 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 não possui de individual, o que em nós é “médio”. De modo que nosso próprio pensamento é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência, pelo “gênio da espécie” que nela domina. Nosso pensamento mesmo é constantemente como que majorizado e retraduzido para a perspectiva do rebanho.³²

³² Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, § 354.

1.2.1.2 A inconsciência da consciência e a razão do corpo: a grande razão.

Dizes-me: tu és mais alguma coisa que uma pedra ou uma planta.

Dizes-me: sentes, pensas e sabes que pensas e sentes.

Então as pedras escrevem versos?

Então as plantas têm idéias sobre o mundo?

Sim: há diferença.

Mas não é a diferença que encontras;

porque o ter consciência não me obriga a ter teorias sobre as cousas:

Só me obriga a ser consciente.

Se sou mais que uma pedra ou uma planta?

Não sei. Sou diferente.

Não sei o que é mais ou menos.

Ter consciência é mais que ter cor?

Pode ser e pode não ser. Sei que é diferente apenas.

Ninguém pode provar que é mais que só diferente.

Alberto Caeiro

Já podemos imaginar porque esse “conhecer a si mesmo” aqui apareceu também entre aspas: é o famoso dito socrático que é a origem da filosofia: “conhece-te a ti mesmo”. Ora, mas conhecer-se a si mesmo é a maior mentira possível, porque conhecer-se a si mesmo é a melhor maneira de ignorar-se tão completamente quanto possível. Porque conhecer-se a si mesmo significa retraduzir-se inteiramente na perspectiva do rebanho, do comum, por conseguinte, do não próprio, do não pessoal, do não singular. Significa simplesmente o esquecimento do individual.

Mas precisamos ter noção do que vem a ser uma vivência do singular, do individual; como é que ela se expressa ou pode se expressar. Uma das suas formas é, exatamente, uma forma negativa que consiste na denúncia das falsas formas de auto-conhecimento. Como, por exemplo, esse famoso “conhece-te a ti mesmo”. Como se você pudesse ter acesso ao si-mesmo via consciência. Como se a consciência não fosse uma espécie de epifenômeno ou fenômeno de superfície desse si-mesmo. Para mudar de perspectiva faz-se mister considerar o corpo. Aí

sim, para Nietzsche, temos um ponto de partida, que não é mais a consciência. É esta a grande razão anunciada em *Assim falou Zaratustra*.

As possibilidades da grande razão devem ser pensadas para a superação do gênio da espécie e para a transvaloração de todos os valores. Porém, o entendimento desta suplantação carece de mais algumas considerações sobre esse caráter da consciência no qual o gênio da espécie se constitui. Já conviemos que ele seja visto aqui como um tipo de metáfora da natureza simplesmente comunicativa e gregária da linguagem e da consciência que se funda nessa linguagem; tanto a consciência quanto a linguagem são vistas a partir da mesma ótica, isto é, consciência e linguagem são instrumentos de comunicação. Por conseguinte a gênese simultânea da consciência e da linguagem que torna possível o desenvolvimento e o refinamento de ambas, essa simultaneidade não retira delas o seu papel simplesmente instrumental. Ou seja, a sua existência tem em vista a possibilidade de tomar-consciência dos seus estados, das suas necessidades, e a linguagem possibilita a comunicação cuja conseqüência é a cessação desse estado geral de carência, de falta. Vimos também que a consciência evolui tanto no indivíduo como na espécie. Porém não vimos nada que possa um dia retirar este caráter comunicativo e gregário da consciência. O que é possível e o que é efetivamente realizado é uma espécie assim de sofisticação tão extrema da consciência, e mesmo da linguagem, que ela é capaz, então, a partir dessa extrema complexificação, e ao mesmo tempo desse extremo movimento de aperfeiçoamento da consciência e da linguagem, de gerar uma espécie de transformação dessa indigência no seu contrário. Em suma, a consciência se torna tão desenvolvida e a linguagem tão enriquecida, que ela dialeticamente se converte no seu outro, quer dizer, de indigência, ela se torna riqueza excessiva e, portanto, dissipadora. É precisamente aquilo que vai acontecer quando a linguagem já é suficientemente rarefeita, sublimada, que ela perde exatamente a sua função instrumental meramente representativa. É quando, então, a linguagem deixa de servir simplesmente para comunicação destes estados comuns a todos, dessas vivências comuns a todos, e passa a ser uma tentativa de expressão daquilo que é absolutamente singular e inefável. Quando é possível fazer o uso poético, artístico da linguagem e igualmente da consciência. Quando a manifestação das singularidades, em vez de comunicativa sob a perspectiva gregária, passa a ser expressiva sob a perspectiva estética em que o desinteresse comunicativo do singular ocupa o lugar do interesse comunicativo do coletivo.

O que marca o ponto de partida de todo esse trajeto, digamos, revolucionário, é uma espécie de retorno reflexivo contra si mesmo tanto da linguagem quanto da consciência. Ou seja, a consciência faz a crítica da sua própria origem. E é isso que marca a posição extremamente avançada de Nietzsche em relação com a tradição do iluminismo. Vale dizer, como a crítica nietzschiana da ideologia, que é necessariamente uma variante da sua crítica da consciência, ela é praticamente única enquanto crítica à tradição iluminista, na medida em que, para ela, este primado da consciência é simplesmente uma das figuras da ilusão. A verdadeira natureza da crítica da consciência, em Nietzsche, é que toda e qualquer crítica da ideologia, para ser conseqüente consigo mesma, tem que partir do dado de que a consciência não é nem potencialmente onisciente, nem potencialmente onipotente. E mais ainda, de que a ilusão da onipotência e da onisciência da consciência é um perigo, precisamente porque é, como ilusão, inconsciente de si mesma. Ou seja, a crítica nietzschiana da consciência desemboca na denúncia do caráter necessariamente superficial da consciência. Para Nietzsche, não há outra saída fora da auto-reflexão da consciência, isto é, a auto-reflexão da consciência é infinita. Só que ela jamais pode chegar à transparência absoluta. Ela pode até buscar esse movimento, mas é inatingível e é simplesmente pensado como uma das figuras da ilusão. Porque a consciência necessariamente repousa sobre uma espécie de sem fundo, de abismo, que ela não pode percorrer inteiramente. Por isso o ponto de partida nietzschiano é exatamente aquele que se coloca em estrita rejeição e, ao mesmo tempo, em estrita inversão do cartesianismo e do kantismo. Em resumo, é a crítica da filosofia da consciência, lá onde essa filosofia da consciência chega ao seu ponto máximo de aprofundamento. Então, a proposta nietzschiana vai ser uma inversão do cogito kantiano e uma inversão do cogito cartesiano. Daí o ponto de partida não ser mais a consciência, como para todo o iluminismo, mas justamente o corpo.

E tomar o corpo como ponto de partida pressupõe uma outra concepção de subjetividade. Suscita-nos uma concepção de subjetividade que não se funda mais na unidade da consciência, seja ela consciência transcendental a modo kantiano, seja ela a consciência transparente para si mesma, a modo cartesiano. Para estes dois, o uso da palavra consciência está essencialmente vinculado a uma forma de “raciocínio”. A consciência, em Nietzsche, adstrita ao raciocínio constitui a pequena razão, porém quando se trata da grande razão, o corpo aparece como o grande pensador. E aí há algo mais do que “saber”. A consciência é parte da percepção de

outra dimensão da vida. E daí a consciência, em nível da situação, do rebanho, do gregário, é o começo de um processo, que depois precisa chegar a um ponto em que é necessário o sacrifício dessa própria consciência, em função dessa outra dimensão. A consciência vai ter que fazer precisamente isso: ela se auto-sacrifica.

A idéia central do iluminismo, nos seus diferentes matizes, que é exatamente a de que a consciência é o lugar da verdade ou o lugar do absoluto, da revelação do absoluto, e que, por conseguinte, todo e qualquer tipo de salvação, todo e qualquer tipo de esclarecimento ou de ilustração, toda felicidade do homem, depende desse processo de esclarecimento, de ilustração, que se funda na consciência; a crença e a fé, inerentes a todas as formas de iluminismo, de que exatamente em virtude dos progressos da consciência e da ilustração, vai ser possível construir uma espécie de reinado da felicidade sobre a terra, ou seja, o estabelecimento das relações do homem com a natureza e do homem consigo mesmo, fundadas em critérios pura e simplesmente racionais; tudo isso é que vai ser completamente denunciado como ilusão, precisamente a partir dessa crítica da consciência. Nossas ações são, no fundo, todas elas, pessoais de uma maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, sem dúvida nenhuma; mas, tão logo nós as traduzimos na consciência, elas não parecem mais sê-lo porque cada uma das nossas ações só é absolutamente singular na medida em que ela escapa a este plano gregário da consciência. Se ela é traduzida para este plano gregário da consciência, ela já é posta sob a perspectiva daquilo que é comum, por isso ela já não é mais única, singular, pessoal. Isto é propriamente o fenomenalismo e o perspectivismo, assim como Nietzsche os apresenta: a natureza da consciência animal acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, como todo tornar-consciente, está associado a uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.

Essa é uma das mais radicais formulações da crítica nietzschiana à crença iluminista de que toda e qualquer forma de progresso, de acesso à verdade, passa necessariamente pela clarificação ou iluminação da consciência.

Podemos dizer, em síntese, que é até bem possível, e até muito provável, em termos nietzschianos, que os progressos da consciência sejam passos decisivos em direção à paz e à felicidade, mas simplesmente à paz e à felicidade do rebanho. Então, certo tipo de paz e de felicidade, que Nietzsche denomina muito

provocativamente, de paz e felicidade “à inglesa”, conforme explica o Professor Oswaldo Giacóia Júnior, isto é, felicidade entendida como bem estar, conforto, ausência de riscos, de perigos, de extremos; a felicidade simplesmente reduzida à perspectiva do bem estar. Então, não somente não se deve esperar da ilusão de onipotência da consciência alguma espécie de acesso efetivo a verdade, mas sim corrupção, falsificação, generalização.

O que Nietzsche está fazendo aqui é, repetimos, uma crítica da consciência, uma denúncia do caráter gregário da consciência. Mas de onde se faz essa crítica? Evidentemente a partir da própria consciência filosófica. É, de certa maneira, antitético o próprio movimento; porque, na verdade, aqui se trata de uma autocrítica da consciência filosófica. É uma espécie de auto-reflexão da consciência acerca da sua própria natureza. Ou seja, inequivocamente uma crítica radical da consciência e da linguagem só pode ser feita a partir do ponto extremo a que chegou o desenvolvimento da consciência e da linguagem, o que equivale a dizer que somente a partir do momento do seu extremo amadurecimento, da sua extrema sofisticação, é que a consciência é capaz de se tomar-a-si-mesma como objeto. É precisamente ao longo ou ao termo de um processo histórico de profundo refinamento e sofisticação que a consciência se torna autoconsciente. Isso não quer dizer que essa consciência que ela toma das suas próprias limitações seja uma espécie de um sucedâneo nietzschiano da onipotência da antiga consciência. Não significa que a consciência se torna tão poderosa, que ela toma consciência das suas próprias limitações. Ela toma consciência das suas limitações, mas tão radicalmente, que ela sabe que a própria consciência que ela toma das suas limitações, também não é consciência de todas as suas limitações, nem pode ser. É a experiência do sem fundo. A consciência está sempre dançando sobre a sua própria cratera. Ou, como diria o próprio Nietzsche, ela está sempre sonhando no dorso de um tigre. Quer dizer, ela sempre é a superfície, é a fachada de uma espécie de abismo que ela encobre, cuja profundidade não consegue atingir, jamais conseguirá.

O que Nietzsche está dizendo aqui não é que a consciência não deve ser alargada, pelo contrário, ela deve ser alargada. Só que ela nunca escapa de um fundo de ignorância que é constitutivo dela. Então, essa ilusão de que é possível à consciência tornar-se inteiramente transparente para si mesma, isso é exatamente uma ilusão herdada do iluminismo. Ela não é onisciente, nem pode ser porque há certo grau de ignorância, que é absolutamente necessário para que a consciência

possa ser consciente, ou seja, para que ela possa executar exatamente as suas funções. E isso é fundamental para a perspectiva da grande razão, tendo em vista que para que a unidade subjetiva, pensada segundo o modelo do corpo, possa existir é necessário que a consciência ignore determinadas perturbações dos demais órgãos que compõem essa mesma unidade complexa, isto é, para que a consciência possa manter e fazer funcionar adequadamente a sua função diretiva é preciso certa ignorância; com a completa transparência ou com a consciência absolutamente onisciente muito provavelmente não haveria possibilidade de que pudesse exercer adequadamente a sua função. Essa ignorância de base é não ter o controle total, é admitir que tem partes que escapam. A simplificação, o falseamento, a retórica passam a compor uma perspectiva, de maneira que se obtém também uma apreciação para o não-saber. A consciência na função de comandante e os outros elementos funcionais, as outras partes do corpo, adquirem igual valor: comandante e subalternos passam a fazer parte da mesma espécie, todos dotados de sensibilidade, volição e pensamento.

Nietzsche trata esta relação com as expressões figuradas de governante e governado no referido aforismo de *A gaia ciência*. E o mais relevante nessa metáfora é que ele está, no fundo, se referindo à famosa oposição entre impulsos, afeto, paixões, racionalidade, inteligência, consciência, ou seja, ele está se referindo à diferença, à diversidade da vida psíquica. Porém, quando ele está dizendo que o mais importante é que o comandante, - isto é, a consciência, a razão - e seus subalternos, - isto é, os impulsos, os afetos - são de idêntica espécie³³. Ele está dizendo que aquilo que nós costumeiramente identificamos com o racional é também impulsivo, sensitivo, volitivo, ou seja, que na verdade a racionalidade é apenas uma transformação de um material pulsional, e que o próprio material pulsional, afetivo, etc. é também pensante. Ou seja, existe um componente de pensamento nos impulsos assim como existe um componente pulsional no pensamento. É precisamente isso que o corpo expressa, ou melhor, dito de outra maneira, é exatamente isso que o corpo constitui como unidade. A unidade desta acomodação, desse arranjo, desse ajustamento entre os diferentes componentes da vida, tanto da vida somática, quanto da vida psíquica. O corpo é um sistema de energia que comporta uma tensão permanente em diferentes centros de força. Ou seja, você não pode ter a idéia de uma unidade simples se você parte da matriz ou do ponto de

³³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 24.

partida do corpo, porque o que Nietzsche está dizendo é que o corpo fornece uma indicação do tipo de sujeito que nós somos, na medida em que esse sujeito que o corpo é constituído a partir de múltiplos centros de força, de maneira que a parte racional é acrescida do elemento pulsional e o elemento pulsional é investido de racionalidade. Ambos, juntamente com outros impulsos, todos equivalentes, compõem um organismo que somente sob esta perspectiva múltipla pode ser considerado uma unidade: uma unidade orgânica. Isso traz algumas implicações relevantes para a questão da subjetividade no que concerne à liberdade e a vontade. Segundo Nietzsche, o que nós vemos num ato volitivo é esta multiplicidade, uma multiplicidade que diferencia tanto sentimentos, quanto pensamento, quanto afetos em geral; mas existe um afeto, entre essa multiplicidade toda, ou alguns afetos que são aqueles que comandam, isto é, aqueles que, na posição da relação entre as diversas forças, implicadas num ato volitivo, são aqueles que exercem a posição do mais forte. Então, o mais aparentemente elementar ato volitivo já porta nele toda essa multiplicidade. E este equilíbrio do afeto que comanda é sempre instável, é sempre mutável, porque este afeto que, num determinado momento é posto como meta, como alvo desse afeto, não é desde sempre e nem para sempre fixado como superior; é numa determinada correlação e aparece como um alvo principal, mas que, em instantes seguintes, justamente em função deste jogo de tensão entre aquele que domina e aquele que é dominado, pode ocorrer uma subversão. Em cada ato volitivo existe uma multiplicidade de instâncias psíquicas, que estão em permanente disputa pelo comando. Então, não há uma espécie de dimensão psíquica intelectual, que seria inteiramente objetiva e neutra em relação ao pólo do desejo, do apetite, da paixão, do impulso, da inclinação. Não se crê mais naquele simplório conflito tradicional entre sensibilidade e intelecto. O que há é uma série muito grande de instâncias psicológicas que estão numa relação de oposição entre si e de combate pela supremacia, pela predominância; complexidade esta de que cada elemento representa certo ponto de vista. Então, qualquer uma dessas instâncias e qualquer um dos seus impulsos são igualmente interessados, o que significa dizer que não há, de um lado, um intelecto puro que seria neutro e imparcial com relação aos seus objetos e, de outro, um desejo, uma paixão, um interesse completamente cego e unicamente fixado naquilo que representa a sua unilateralidade. Ao contrário, todos os pontos são igualmente interessados e todos os pontos representam precisamente um, uma perspectiva, certo ângulo de visão. Então, nesse sentido, aquele afeto que comanda é da mesma natureza do que os

outros; e o fato dele ter obtido o comando depende exatamente da intensidade da sua energia. Ele não é fundamentalmente diferente dos outros; não há, de um lado, por exemplo, a pura racionalidade e, de outro, as emoções ou o plano do desejo. Para lembrar Deleuze: tudo se passa em um cenário onde os elementos são da mesma natureza, todos eles são “desejantes”. Caso seja o componente intelectual quem obtém, num determinado momento, o predomínio, esse predomínio é devido unicamente à sua qualidade de ser, nesse momento, o mais forte e mais nada. Quer dizer, é sempre essa idéia de superioridade em relação àquele que obedece que caracteriza a liberdade da vontade. A liberdade da vontade significa aqui, em última instância, de novo um afeto, o sentimento de ser livre, sentimento esse que acompanha precisamente esse estado em que uma instância comanda e outras obedecem ou determinados arranjos, organizações, configurações de relação de poder, entre as diferentes instâncias psíquicas envolvidas no ato da vontade, segundo o que algumas se subordinam a uma ou a algumas, de tal maneira que se torna possível fixar uma meta exclusiva; ou seja: aquele alvo que se põe como alvo dominante, como alvo exclusivo. Aquela valoração de que agora se tem necessidade, e não de outra coisa. Noutras palavras: o predomínio de certa perspectiva. Estas são as fundamentações do perspectivismo nietzschiano.

Obviamente que o predomínio de certa perspectiva significa o predomínio de uma perspectiva de valor, de valoração; e de valoração determinada a partir da instância também psiquicamente dominante. Então, quando uma volição se completa quando algo é, enfim, querido e posto como sendo o mais importante a ser alcançado, denotando que o ponto de vista valorativo da instância psíquica para a qual aquele objeto se revela como fundamental é o ponto de vista valorativo triunfante, isto é, o mais forte. Por conseguinte, todos os outros elementos, todas as outras instâncias, têm que obedecer ao comando daquele afeto. Querer significa precisamente querer algo em especial, significa precisamente a expressão do domínio de uma determinada instância psíquica atualmente dominante. Então, quando se quer alguma coisa, se conquista com isso a certeza de que, nessa multiplicidade inesgotável que nós somos, uma determina configuração de relação de forças se estabeleceu, se consolidou, a tal ponto que se tornou possível, então, o predomínio e a determinação de uma certa perspectiva de valor; e com isso, de um certo objeto do desejo. Sempre que algo se define como objeto da volição, necessariamente vários outros impulsos se apresentam concomitantemente como dominados. Portanto, a relação com o impulso dominante se estabelece de várias

maneiras, como simples oposição ou como cumplicidade. De tal forma que, nesse momento, definiu-se algo como efetivamente desejado, querido, o que significa dizer que, com inteira necessidade, há uma infinidade de outros objetos, que foram preteridos em função da determinação deste ato de volição. O que mostra, por conseguinte, que todo ato de volição, que todo objeto do desejo, é necessariamente precário, porque ele representa o triunfo de um ponto de vista, isto é, de uma perspectiva necessariamente parcial que equivale ao triunfo de uma perspectiva cujo domínio se deve a uma complexa configuração de forças, portanto, a um jogo de pactos, alianças, resistências e oposições, ressaltando-se que é frágil o equilíbrio que existe em cada volição. E é precisamente por isso que em cada volição não há apenas a unilateralidade de uma direção sozinha, autárquica, mas a unilateralidade de uma direção que é na verdade um ponto de vista valorativo, que se faz justamente a partir de uma imensa rede de resistências e oposições. Daí toda a ambivalência, ambigüidade do querer. Uma direção posterga, mas não anula o seu oposto. Como em toda relação de dominação persiste a tensão entre o dominante e o dominado. Como neste caso se trata de ordens complexas, de uma multiplicidade de diversas ordens, que vai desde o sentir até o pensar, então a todo momento em que se estabelece uma certa hierarquia e que, portanto, se define algo como objeto do querer, necessariamente, essa definição supõe a acomodação, de alguma forma, dessa multiplicidade, sob a forma dos pactos de cumplicidade, das alianças, das satisfações parciais; portanto, ao buscarmos satisfazer um desejo dominante, com toda certeza, há satisfações parciais de outros desejos que não estão claramente manifestados aqui. Mas há resistências também. Há resistência precisamente daquilo que deve obedecer. Ou seja, daquilo que não pode se expressar plenamente, não pode ainda alcançar a sua expressão ao nível do afeto dominante.³⁴

Com efeito, o que Nietzsche está dizendo é que, para poder explicar o que significa a vontade, não podemos partir de uma entidade simples; que a vontade talvez encontre o seu espelhamento mais claro justamente no ato político. Que aquele que quer, ao querer tem de estabelecer o mesmo tipo de relações de cumplicidade, aliança e oposição, que se estabelece na determinação da vontade política de uma comunidade. Isso implica dizer que a alma que tradicionalmente sempre se pensou como uma entidade simples, é, na verdade, mais bem expressa

³⁴ Cf. *A gaia ciência*. 11

se você a pensa sob o ponto de vista - usando uma metáfora -, das relações políticas.

Observemos bem que Nietzsche não está legitimando esta ou aquela estrutura de poder com esse pensamento. O que ele está dizendo é que não existe nada que não seja relação de poder. Não são determinadas estruturas que se consolidam desta ou daquela maneira; é que a relação de poder é a relação mais fundamental com a qual você pode esbarrar, mesmo no nível das instâncias psíquicas, mesmo no nível daquilo que você pode chamar de psiquismo ou eu; eu, na verdade, é fundamentalmente um nós, e principalmente um nós que se estabelece a partir de relações de força e dominação. E não somente o eu, pensado como sujeito, mas cada ato específico de cada uma das suas faculdades. Ou seja: sem relação de poder não se determina absolutamente nada, em qualquer uma das nossas dimensões psíquicas. O último elemento ao qual você pode chegar, o último dado de realidade, são relações de dominação, são relações de poder. Isso que você observa, portanto, no plano macro-político da relação entre os homens, você observa também no plano microscópico da sua própria individualidade.

Agora o fundamental, para Nietzsche, é renunciar de vez essa idéia de uma unidade substancial, como se sujeito ou subjetividade fosse algo simples e pudesse se identificar, por exemplo, com a consciência. Nietzsche anuncia com fervor que a subjetividade e qualquer uma das suas manifestações são complexas e não somente o pensamento é complexo; a vontade é igualmente complexa; e não encontramos simplicidade em nenhuma instância da psique. Ao contrário, o que você encontra é, em cada manifestação de qualquer dimensão da subjetividade, a pluralidade das relações de poder. Esta idéia é bastante nova, considerando que os filósofos modernos admitem só a complexidade do pensamento; não a do sujeito. Nietzsche afirma que os filósofos são, na verdade, uns míopes, eles tomam um preconceito popular e o consagram teoricamente. Descartes consagrou, metafisicamente, o preconceito popular da unidade do eu como substância pensante. Schopenhauer consagrou o preconceito popular da unidade do eu como vontade. Dos dois lados a mesma cegueira, o mesmo feitiço da categoria de unidade, que ele está justamente aqui se encarregando de desfazer. Quer dizer, a unidade gera esse feitiço, essa sedução do simples, que a crítica nietzschiana se encarrega de dissipar.

Nós mesmos, no interior de cada ato volitivo, exercemos essa função paradoxal de sermos tanto os que mandam como os que obedecem. Agora vem a seguinte questão: então quem é esse nós? Percebemos que o eu pensado como

algo simples, como a consciência ou o núcleo da personalidade, simplesmente desapareceu. Nós somos os afetos que comandam, mas nós somos também os afetos que obedecem; nós somos essa multiplicidade em permanente oposição, em permanente tensão. E, por conseguinte, quando dizemos “nós”, nós nos identificamos com um ou alguns partidos e não com outros. E quando nós dizemos que a nossa vontade é livre é porque nós nos identificamos com o partido que governa e não com o governado, isto é, nós nos identificamos com o dominante. E é por isso que o afeto do domínio é nosso. Quer dizer, nós assimilamos como nossa identidade precisamente o afeto que predomina e chamamos de livre-arbítrio; temos a sensação de livre arbítrio.

Nós somos aquele dominante, mas igualmente o dominado. E, sobretudo, num jogo de alternância entre dominante e dominado que é perpétuo. Isso significa que nós não somos permanentemente iguais a nós mesmos. Porque aquilo com que nós nos identificamos hoje pode não ser mais aquilo com que nos identificaremos amanhã. Logo, a idéia de uma subsistência do eu, de um eu invariável, desapareceu. Ou seja: você tem a consciência como identidade do eu, mas uma identidade puramente ilusória, porque a consciência não é senão a percepção dos estados dominantes. E necessariamente a ignorância desta multiplicidade de dominados, que são justamente a base da organização.

Por outro lado, não podemos perder de vista que aquilo a que a consciência tem acesso é limitado porque a consciência é precisamente o afeto dominante. Logo ela é ciente, mas apenas no seu próprio ponto de vista perspectivo, sobre o que ela comanda. Mas ela é também inconsciente quanto aos demais, ela não sabe das condições sobre as quais repousa o seu domínio, isto é, do conjunto, do complexo jogo das alianças e de resistências que tornam possível a expressão do domínio da consciência, ou seja: que tornam possível a identificação entre o eu e a consciência. Portanto, este eu que a consciência diz que "eu sou", é o eu do ponto de vista da consciência. Mas ela exclui necessariamente de si tudo aquilo ao qual ela não tem acesso. Este outro eu que é infinitamente maior do que o eu consciente.

A necessidade de elevar a consciência acima dela mesma, segundo Nietzsche, nasce com Platão e nos persegue até hoje, constituindo a fonte dessa corrente que os modernos vão chamar de racionalismo. Desde Platão, a razão é empossada em seu trono para lá permanecer incólume. Porém, ao lermos Nietzsche notamos que a razão não é tão independente quanto parece. Por tudo o que estudamos até agora, podemos concluir que a investida genealógica feita por

Nietzsche nos confere algumas elucidações a respeito do processo de supervalorização da razão. Ele explica que, em sua ascensão, a razão, ao ser investigada “à marteladas”, aparece de mãos dadas com Deus. Nietzsche sugere que a confiança na razão permanece, até na filosofia moderna tributária, da crença em um Deus veraz. É assim, por exemplo, quando ele afirma que a suposição de que “a razão humana está justificada é a suposição de um caráter honrado e fiel, a conseqüência da fé na veracidade divina, da idéia de um Deus criador de todas as coisas”.³⁵

Para observarmos bem a evolução desse processo de origem platônica devemos permanecer atentos à seguinte consideração: a vontade voltada para a verdade encaixa-se na perspectiva niilista: “*É preciso reconhecer então que a moral substituiu a religião como dogma e que a ciência tende cada vez mais substituir a moral*”.³⁶ O conhecimento surge como dogma opositor da vida, configurando-se como mais uma forte crença sem, no entanto, sustentar a existência.

O essencial está, como vimos acima, menos na desvalorização dos valores e mais naquilo que ela acarreta, o niilismo enquanto desvalorização da vida. E isso porque, profundamente, Nietzsche se pensa como quem nos propõe uma “filosofia da existência”, não uma filosofia do conhecimento ou uma filosofia da ação. Donde o sumo ridículo desta espécie de *escroquerie* intelectual que procura extorquir, de seus textos, uma “teoria do conhecimento” ou uma doutrina da “práxis”. A tarefa da filosofia é recuperar um certo modo de situar-se diante da existência: enquanto a *décadence* se resume em um não dirigido à vida, para Nietzsche a sua filosofia “quer, em vez disso, atravessar até ao inverso - até a um dionisíaco dizer-sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção”³⁷.

Os homens criadores, legisladores e senhores de si não têm vez ainda. Esses homens verdadeiramente livres, nos quais a necessidade de artigos extremados de fé é nula, são denominados por Nietzsche: espíritos livres. A aceitação do mundo sem sentido requer um espírito forte, acima de tudo criador de novos valores. Ao perpetuar uma verdade absoluta, suprime-se o aspecto criador, aduzindo então certa finalidade ao existir, nesse ponto o teleológico ganha terreno. A busca por um sentido verdadeiro e final do mundo peca duplamente: por inserir indevidamente sentidos espúrios na vida, e por inibir o aparecimento do modo de ser trágico, ou seja, a tipologia à qual pertencem aqueles que aceitam a vida em sua plenitude. Um

³⁵ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 2[132], KSA, vol. 12, p. 133.

³⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976, p. 80.

³⁷ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 16[32], KSA, vol. 13, p. 492, *Obras incompletas, cit.*, p. 393.

tipo de homem criativo e contente com a plenitude da vida dificilmente aparece em uma estrutura cujas idéias não são mais do que a repetição acústica de velhas idéias morais e religiosas. Mas, haverá na filosofia algum valor, algum conceito, algum deus que possa conviver com a plenitude da vida? Somente um deus que saiba dançar. A palavra é Dionísio. Por que resgatar a divindade dionisíaca? Responderemos a esta pergunta na segunda parte não só com as palavras, mas com o estilo que tanto afinizava Nietzsche com a tragédia. Enquanto isso, vejamos como foram os primeiros passos da moralização da vida em Anaximandro.

1.2.2 Anaximandro: um olhar grego, porém moral.

*De onde as coisas têm seu nascimento, ali
também devem ir ao fundo, segundo a
necessidade; pois têm de pagar
penitências e de ser julgadas por suas
injustiças, conforme a ordem do tempo.*

Anaximandro de Mileto

Tales de Mileto, antecessor de Anaximandro, via na origem das coisas uma unidade. Essa substância única, da qual se derivam todas as coisas, era a água. Já Anaximandro perguntou-se: se há uma unidade, qual a razão da diversidade? E foi aí que ele foi longe demais, no entender de Nietzsche. Com a frase em epígrafe, Anaximandro dá uma sentença cuja finalidade é responder à questão da essência das coisas com uma nova proposta. Por que nova? Porque até então, os filósofos se valiam dos aspectos físicos, matemáticos e biológicos para sondar a origem das coisas. Anaximandro envolve uma nova temática: a moral. Vendo nas coisas

nascidas uma soma de injustiças a serem expiadas, ele colocou no surgimento da vida o mais profundo dos problemas éticos.

Conforme se depreende da filosofia de Anaximandro, cujo teor está contido na frase acima destacada, existimos pura e simplesmente por nossa culpa e estamos fadados à expiação, ao sofrimento. Essa proposição, pela ótica de Nietzsche, insere na vida a culpa por todas coisas; faz de nossa existência um fenômeno moral, uma instância na qual tudo o que existe se penitencia eternamente pelo sucumbir.

Anaximandro, em sua proposição, não se refere somente à vida humana, mas a tudo que há de existente na face da Terra: a água, o solo, o frio, o calor, os animais. Tudo isso tem destino certo: o sucumbir mediante “uma monstruosa prova experimental”. Mas, o que é mais intrigante nesse tipo de conclusão é que ela nasce de uma observação empírica, de uma investigação acerca da realidade concreta, material, onde se expõe a cada instante um cenário diverso, determinado e finito que é o mundo, e desemboca na proposição de uma outra realidade, geradora da primeira, unívoca e indeterminada. Nesse componente intrigante do pensamento de Anaximandro, Nietzsche vê o surgimento de uma corrente filosófica que vai influenciar desde Parmênides até Platão e seguirá até a modernidade em pensamentos como o de Kant, conforme o encadeamento que apresentamos acima.

Somos todos penitentes condenados à morte; estamos cumprindo pena ao nascer, ao viver e ao morrer. Tal noção da vida já demonstra, em sua intencionalidade, o quanto é difícil ao filósofo do tipo de Anaximandro, suportar-se de perto, considerar-se atentamente. É muito difícil ao pensador moralista olhar de frente para sua profundidade. Na sua luta por segurança, ele vê na inconstância natural da vida um castigo. E ao ato de considerar a vida um mal merecido, ele dá o nome de justiça.

Anaximandro vai além, em seu pensamento. Ele percebe que a expiação e o sofrimento se dão em todos os seres que possuem, ou melhor, que consistem em propriedades determinadas. Mas, se todos esses seres precisam ir ao fundo para pagar penitências, eles não podem ser origem e princípio das coisas. Destarte, concluiu o pré-socrático, o ser originário, o verdadeiro, não pode constituir-se de propriedades determinadas, sob pena de ir ao fundo. E de um ingênuo silogismo surge a seguinte inferência: para que o vir-a-ser não tenha termo, o ser originário há que ser indeterminado.

Nietzsche, diversamente da maioria dos comentadores de Anaximandro de Mileto, considera que no pensamento deste, a eternidade e a pureza do ser

originário são afirmadas justamente por ser ele destituído de qualidades determinadas, que levam ao fundo. O ser originário, denominado indeterminado, está acima do vir-a-ser, garantindo a eternidade deste. Aqui estamos, antes de Platão, às voltas com dois mundos: o mundo do indeterminado, onde há eternidade, e o mundo do determinado, no qual há o sucumbir.

Diante de tal postura, vejamos a dificuldade em que ficou o pensador de Mileto. No mesmo momento em que se percebe na existência nada mais que um palco de provas e expiações, percebe-se também que as coisas não deixam de surgir. A todo instante ocorre uma nova existência. Isso nos suscita a seguinte questão: por que motivo todas as coisas que vêm a ser já não se destinaram ao fundo, de uma vez por todas, haja vista que já houve decorrida toda uma infinitude de tempo? Qual a origem desse fluxo constantemente modificado do vir-a-ser? Também a Anaximandro de Mileto ocorreram essas indagações, todavia, segundo Nietzsche, “ele só sabe salvar-se dessas perguntas por possibilidades místicas”.³⁸ Não pôde o pensador de Mileto demonstrar nenhuma solução de continuidade para aquele fluir de seres determinados do seio do “indeterminado”. Como pode o justo originar o injusto, do indeterminado surgir o determinado, do infinito, o finito?

“Aqui ficou Anaximandro: isto é ficou nas sombras profundas que, como gigantescos fantasmas, deitam-se sobre a montanha de uma tal contemplação do mundo. Quanto mais se procurava aproximar-se do problema (...) maior se tornava a noite”.³⁹

³⁸ Idem, p. 18

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. 33.

2 O APOLÍNEO E O DIONISÍACO: UMA COMPOSIÇÃO ESTÉTICA.

2.1 O resgate da tragédia

O dizer sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade de vida, alegrando-se no sacrifício de seus tipos mais superiores a sua própria inexauribilidade - foi isso que denominei dionisíaco, foi isso que entendi como ponte para a psicologia do poeta trágico.

Nietzsche

Uma boa introdução ao estudo da importância da tragédia grega para Nietzsche pode ser a leitura de uma lenda da antiga Grécia que foi utilizada por ele próprio para marcar suas reflexões⁴⁰. Ariadne, filha de Minos e Pasífae, ao contemplar o monumental herói Teseu enclausurado no labirinto, na iminência de ser devidamente devorado pelo monstruoso Minotauro, desenvolveu por ele um tipo de amor tão arrebatador, tão intenso, que sem a menor dúvida assentou-se em seu

⁴⁰ NIETZSCHE, F.. *Ditirambos de Dionisos, Lamento de Ariadne*. N.S.W., KSA 6, *Klage der Ariadne*, s.398. "Ich bin dein Labyrinth..."

coração um único desejo: salvá-lo. Conduzida pela força de seu desiderato, Ariadne entrega a Teseu um novelo de linha para que o belo herói o fosse desenrolando ao mesmo tempo em que avançava pelo labirinto. Feito mediante o qual ele conseguiu se desvencilhar das numerosas voltas do enorme labirinto após haver matado o temido Minotauro. Depois disso nosso herói fugiu da ilha de Creta juntamente com Ariadne, responsável por sua liberdade, e casou-se com ela, porém posteriormente a deixou desamparada na Ilha de Naxos. Ocorre que Dionísio, passando pelo local, dirigiu-se a ela com o intuito de consolá-la em virtude da infidelidade de Teseu. Entretanto, Dionísio veio a se apaixonar pela triste e desolada princesa, razão pela qual a desposou, ofertando-lhe como presente uma belíssima coroa de ouro e pedrarias, obra-prima de Vulcano. Contudo havia um problema: Ariadne era mortal, diferentemente de Dionísio que era imortal, um deus, o deus da embriaguez e do desembaraço. De forma que, conforme prescreve a antiga lenda, depois de ocorrida a morte da princesa Ariadne, sua coroa foi arremessada aos céus em sua homenagem e eterna lembrança, de maneira que as pedras nela contidas se transformaram em lindas estrelas do céu.

Esta singela história estampa uma concepção da vida que não exclui dela o sofrimento. Um sofrimento natural e criador. Concepção que Nietzsche abraça ao longo de todo o seu trabalho, marcando os momentos mais importantes de suas reflexões, inclusive momentos de rupturas difíceis como as que ocorreram com relação a Schopenhauer. Negar o sofrimento é negar a vida em suas raízes mais profundas, é o que podemos depreender do pensamento de Nietzsche. Obviamente ele não se refere ao sofrimento passivo e provocado, próprio da atmosfera cristã na qual o sofrer retira a dignidade do homem pelas noções de pecado, de culpa, e pela afirmação de que a compaixão é uma virtude. Não! O pensador alemão não se compraz nem um pouco em elevar este tipo de concepção do sofrimento. Ao contrário, o motivo pelo qual Nietzsche recupera esta lenda quase perdida em nossa cultura é que na relação entre Dionísio, um deus, e Ariadne, uma mortal, a vida aparece sob várias formas, sob várias forças: amor, mulher, sofrimento, compromisso... Tragédia. A vida com toda a sua plenitude, todas as suas nuances, sem condenações.

Podemos entender a relevância do pensamento trágico para o pensamento de Nietzsche, uma vez que, segundo ele, a tragédia é uma chave que abre caminho para a potencialização do homem na efetivação de sua vontade criadora. Nietzsche

pode ser considerado um filósofo trágico na medida em que encontrou na psicologia da tragédia uma afirmação da vida, que está presente em todas as suas obras.

A distinção fundamental nesse ponto é que o sofrimento ao invés de ser visto como elemento propiciador da negação da vida; é visto como um componente da afirmação dela; é mesmo um estímulo.

Nietzsche se distanciará de Schopenhauer muito mais pelo modo como este insere o sofrimento na existência do que pela sua visão da consciência. A questão da consciência em Schopenhauer é a seguinte: Em primeiro lugar, a consciência é totalmente instrumental, ela é o instrumento da vontade, ela também fica no nível de superfície; e assim como a vontade se vale de instrumentos de várias ordens e de várias espécies para conseguir os seus objetivos, a vontade também se vale da consciência. A consciência ou o intelecto é um instrumento da vontade. Ou seja, a vontade é muito mais ampla, e para atingir seus fins, ela precisa do intelecto. O intelecto é o meio de que a vontade se vale ou se serve para conseguir tudo aquilo que quer. Isso, tanto o intelecto quanto a consciência. Então, a consciência, para Schopenhauer, é também algo de superficial e que se mantém inconsciente da sua função meramente instrumental. Até aqui não haveria oposição por parte de Nietzsche, mas, em Schopenhauer, a consciência pode se desenvolver, de tal maneira e em tal medida, que ela passa a renegar a sua origem instrumental e servir como que de espelho da vontade: É a figura do gênio. O gênio é exatamente esta consciência em que a vontade se projeta como um espelho. Instância na qual a essência do mundo, como vontade, toma consciência de si, o que, segundo Schopenhauer, vem a ser exatamente a obra de arte nas suas diversas figuras: a obra do gênio. E mais: a consciência pode exercer ainda uma função mais elevada do que a artística, que é a consciência ascética, no caso do asceta e do santo. Aquela na qual a vontade não somente toma consciência de si, como num espelho, no caso do artista, mas a vontade também se nega a si mesma. Se auto-renega. Ela renuncia a si. Mas a consciência, aqui, é associada a uma espécie de sentimento místico imediato, que não é necessariamente racional no sentido científico, é uma espécie de vivência ou de consciência imediata da compaixão, isto é, da igualdade ou da identidade em tudo aquilo que vive. Vale dizer, por conseguinte, no misterioso sentimento de tomar parte na dor do outro. O santo ou o asceta é aquele que é capaz de ser compassivo nesse sentido. Ou seja, ele é capaz de sentir a dor do outro, não como simples projeção no outro da minha dor, mas sentir a dor do outro como outro, enquanto minha. É somente neste plano que a vontade pode se negar a

si mesma. Ela toma consciência da natureza necessariamente sofredora da vontade. Ora, como a vontade é a essência do mundo, como o mundo é vontade, então é sofrimento. Logo a única possibilidade de redenção consiste na auto-negação. É isso que faz o asceta, é isso que faz o santo, é isso que faz o artista. Só que o artista faz isso de uma maneira simplesmente temporária, enquanto que o santo e o asceta fazem isso permanentemente. Eis o alargamento da consciência em Schopenhauer.

Percebe-se, então, que apesar de apresentarem proposições inicialmente semelhantes quanto ao papel da consciência, Nietzsche e Schopenhauer sofrem uma separação radical quanto à inocência da vida. Se para ambos os pensadores, na vida há sofrimento, para Nietzsche isto não é motivo para negá-la; não é razão para condená-la em nome de figurações mirabolantes de um mundo sem dor. Negar o sofrimento é negar a vida em suas raízes mais profundas. Em Nietzsche, na verdade, no mundo há sofrimento, mas esse sofrimento não é negado, é afirmado. E essa é a essência da tragédia.

Tanto Nietzsche quanto Schopenhauer não discordam de que o sofrimento é sofrimento porque ele é individuação. Todavia uma diferença se estabelece na medida em que, para Schopenhauer, o mundo como representação é necessariamente individuação. Portanto, tudo aquilo que existe passa pelo contorno da individuação e necessariamente traz consigo a marca do sofrimento. Entretanto para Nietzsche o sofrimento não é uma objeção contra a existência, mas pelo contrário, é um ingrediente a mais, um estimulante a mais para a existência.

Nietzsche diz que o espírito heróico é aquele que diz sim a si mesmo na crueldade trágica, por ser bastante forte para experimentar o sofrimento como um prazer, com alegria⁴¹. Esta idéia é tão presente no pensamento de Nietzsche que podemos vê-la em *O nascimento da tragédia* quando ele define o mito trágico: um acontecimento épico que glorifica o herói combatente, lutador, pela apresentação do sofrimento existente no seu destino e em seus triunfos mais dolorosos.⁴² Isto equivale a dizer que durante a vigência da cultura trágica uma outra pedagogia, bem diferente da pedagogia platônica, declarava que um grego adquiria o direito de se tornar memorável à proporção que vivia com heroísmo os revezes que a vida punha em seu caminho; à medida que glorificava suas ações no interior do sofrimento de suas vitórias mais dolorosas.

⁴¹ MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 29.

⁴² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992, p. 140.

É exatamente o que ocorre com Zaratustra: um herói, a princípio fundamentalmente apolíneo, que no final de um processo de aprendizado no qual teve que travar combates com o niilismo em suas diversas formas, toma consciência de seu destino trágico, isto é, diz sim à vida como ela é, sem inserir no processo qualquer oposição de valores, afirmando poeticamente seu eterno retorno, sua simples entrega à vida que ele ama, e não o seu amor à vida à qual simplesmente se entrega.

Segundo Roberto Machado,

*“Radicalizando O nascimento da tragédia, para o qual a finalidade da tragédia, ao exibir os sofrimentos do herói, é produzir alegria, Nietzsche, ao mesmo tempo filósofo do sofrimento e da alegria, no momento em que se sente o primeiro filósofo trágico, pretende mostrar, com a trajetória de Zaratustra pensada como uma tragédia, que, apesar de todo sofrimento, a afirmação do eterno retorno torna o herói trágico fundamentalmente alegre, o que teria escapado aos autores de tragédia, clássicos ou modernos”.*⁴³

Nietzsche afirma ser o primeiro a ter descoberto o trágico. E diz mais: que o trágico foi mal compreendido entre os gregos devido a sua visão superficial de moralistas.⁴⁴ Entre os modernos não poderia ser diferente, haja vista a trajetória vitoriosa dessa mesma moral, consoante nossas explicações acima expostas.

Nietzsche quer desvelar, sobretudo, que, em linhas gerais, está contida no ambiente psicológico da tragédia a interferência benéfica ou maléfica dos deuses. Eles por várias vezes comandam a ação de seus heróis. Porém os deuses são potências superiores e misteriosas, que são compreendidas por meio do relacionamento com os homens. Essa compreensão retira do caráter divino a incognoscibilidade porque mesmo quando simbolizam as forças da natureza os deuses têm forma humana, familiar e mais confiável. A confiança exclui alguns

⁴³ MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 29.

⁴⁴ Fragmentos póstumos, primavera de 1884, 25 (95).

terrores que permeiam a mente humana nas outras noções de divindade. O divino assume um aspecto luminoso, acessível porque feito à imagem do homem, soterrando as visões sombrias da divindade em outras culturas.

Os deuses trágicos podem ser chamados acertadamente de propulsores da superação do homem, suas formas humanas não são apenas exteriores. Tanto quanto os humanos os deuses possuem as molas propulsoras da vida, ou seja, são dotados de sentimentos e paixões, os deuses também desejam, de forma que o “desejante”, em termos deleuzianos, também obtém uma apreciação e um valor próprios de uma perspectiva múltipla, orgânica, ausente de qualquer hierarquia que isole a consciência meramente racional. Pulsão e razão se equivalem nas linhas da tragédia.

Se, por um lado, esse antropomorfismo aproximou os deuses do homem, por outro lado deixou o universo totalmente dependente de comportamentos passionais e arbítrios capazes de alterar o seu curso, uma vez que os deuses podem intervir nele com seus caprichos e necessidades. Mas isso não pesa tanto para o homem que não quer somente a segurança, que não tem como fundamental o conhecer e sim o pensar, que tem como pensador não o intelecto, mas todo o corpo.

A transfiguração humana dos deuses proporcionou ao trágico um mundo no qual a vida e o tempo presente são exaltados em todas as suas qualidades.

Nas tragédias, em geral, o valor está na força e destreza dos guerreiros e lutadores. Além da força física, as noções de honra e de dever representam um atributo que o indivíduo possui desde seu nascimento, sendo descendente de ilustres antepassados. Características como valentia, força, habilidade, valorizam o herói.

Com efeito, o homem se eleva a um deus na proporção em que um deus tem caracteres humanos. A felicidade de um deus pode ser vivida por um homem. É o que se dá nas conquistas e derrotas das tragédias.

É cristalino que a humanização dos deuses, comum no trágico, têm sido, ao longo dos tempos, buscadas por pensadores das mais variadas ordens, com diferentes finalidades: para buscar modelos poéticos, temas e personagens de Homero são resgatados a fim de servirem de paradigma ou de recursos argumentativos; as aventuras e o périplo de Ulisses foram tomados – sobretudo a partir do socratismo dos cínicos – como símbolos morais na ascensão da alma a sua pátria originária.

Mas o que têm a ver com inocência e vida no pensamento de Nietzsche, os deuses trágicos? Não se trata de encarar alegorias metafóricas como realidade. O que Nietzsche pensa é mais profundo. Ele não visa declarar que tudo o que conste do pensamento trágico seja real. Muito menos legitimar a existência de qualquer deus sob qualquer forma que se apresente. O que o pensador alemão considera de alta relevância no grego trágico é o ato de criar por uma necessidade instintiva e vital que afirma a vida em sua plenitude e não coíbe o pensamento.

"Assim os deuses legitimam a vida humana, vivendo-a eles mesmos - a única teodicéia satisfatória! A existência sob a clara luz solar de tais deuses é sentida como o desejável em si mesmo".⁴⁵

O que causou a criação desses deuses, para Nietzsche, foi a mais profunda das necessidades. Elas surgiram em uma época de sofrimento, de profundas mudanças e perdas para o povo grego. Neles havia uma ligação entre a exaltada faculdade de experimentar o sofrimento e a descomunal sensibilidade artística. Os gregos arcaicos, vivendo em um cenário nauseabundo, tinham de criar esses deuses, mas o faziam saindo desse mundo sem tirar os pés dele.

O homem do conhecimento racional cria a partir da consciência; o trágico cria a partir dos instintos e do corpo tomado como uma grande unidade orgânica da qual a consciência é também parte, sem perda da multiplicidade, conforme estudamos acima.

À medida que o fenômeno da criação, nos moldes do trágico, foi abandonado, rejeitou-se também a natureza, pois, com a perda da sabedoria instintiva contida na arte trágica restou apenas um aspecto da vida, o do espírito, o aspecto lógico-racional onde falta o "fogo" da vida, possuído que foi pela vontade de verdade.

Somente colocando o conhecimento no seu devido lugar, o de artifício, poderemos entender as idéias não mais como verdade ou falsidade, mas simplesmente como sinais.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. 07.

Nietzsche via no poeta trágico o homem que trazia à vida prazer e alegria. O fato de ter-se um deus parecido com o homem abrihanta a vida humana. Nas tragédias até os deuses vivem o mundo dos sentidos. Vivendo o homem sob a luz resplandecente dos deuses que sentem, desejam, apaixonam-se, ele tende a se iluminar cada vez mais. Esse tipo de visão faz do homem com seus instintos uma força afirmativa, criadora, sem nenhum desprezo pelas raízes da vida nas quais estão inclusive e ativamente os sofrimentos.

A tragédia havia reconciliado a embriaguez de Dionísio com a forma de Apolo, o que pode ser considerado uma grande conquista para a concepção estética de Nietzsche, pois ele vê uma distinção entre o apolíneo e o dionisíaco: Apolo é o deus da clareza, da harmonia e da ordem; Dionísio, o deus da exuberância, da desordem e da música, sendo que ambos são complementares entre si. Por isso Nietzsche resgata a Grécia anterior a separação efetuada por Sócrates. Porque lá eram unidos o artesão e o intelectual, o cidadão e o político, o poeta e o filósofo. E o povo não era caçador da beleza, mas sim seu amante. Os homens da tragédia vislumbravam uma unidade entre o pensamento e a vida. Esta unidade pode perfeitamente ser apresentada como uma ilustração de uma estética consecutiva de todo um imaginário próprio de um estatuto bem diferente do estatuto estético do iluminismo. Um estatuto no qual não há o sujeito centralizado por uma consciência nuclear de substância moral, ditando regras e parâmetros isoladamente, mas sim a grande razão, na qual corpo e mente juntos estabelecem múltiplas perspectivas que constituem uma relação de forças que põem em jogo muito mais que elementos puramente racionais: sensações, prazer, dor, sofrimento, superação e criatividade ilimitadas.

Nesse patamar, não se criam dicotomias a pretexto de encontrar a verdade. Assim, o pensar e o viver eram, para o trágico, uma só e a mesma coisa, legitimando cada vez mais a afirmação da vida.

A tarefa da transvaloração de todos os valores exigia de Nietzsche a radicalização crescente de uma perspectiva trágica. Seus textos revelam o desejo cada vez mais forte de se tornar um filósofo independente, sempre, no fim das contas, contrariando as bases das idéias modernas, ele nos faz perceber que somente a alegria dionisíaca é proporcional às imagens terríveis diante das quais ele teria posto o conhecimento.

2.2 O resgate de Heráclito

Vejo o vir-a-ser, e ninguém contemplou tão atentamente esse quebrar de ondas e esse ritmo das coisas. e o que vi? conformidade à leis, certezas infalíveis, trilhas sempre iguais do justo. Por trás de todas as transgressões das leis vi Erínias julgadoras. Vi o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça reinante, e forças naturais, demoniacamente onipresentes, subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir a ser. Quando se revelou o crime, o declínio, em formas inflexíveis, em leis santamente respeitadas ? onde reina a injustiça, há arbítrio, desordem, desregramento, contradição; mas onde, como neste mundo, regem somente a lei e a filha de Zeus, Dike, como poderia ser a esfera da culpa, da expiação, da condenação e como que o patíbulo de todos os danados?

Heráclito

Nietzsche vê em Heráclito o tipo do filósofo instintivo e legislador apegado à intuição e afastado do olhar extremamente racional.

“No meio da noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a como um relâmpago divino”⁴⁶. Com essa frase Nietzsche inicia o parágrafo quinto de “A Filosofia na Época Trágica dos Gregos”, reafirmando o que estamos ressaltando ao longo deste trabalho: a perspectiva moral não é a única leitura possível do mundo.

Heráclito afirma que as noções de culpa, injustiça, expiação são próprias do homem restrito, que visualiza as coisas isoladamente e não ao conjunto. Para o indivíduo que vê o todo, a totalidade contraditória, conflitante, funde-se em uma harmonia que é imperceptível, certamente, para o homem habitual, para o homem do conhecimento. Porém é uma harmonia bastante visível ao homem cujo olhar é

⁴⁶ Idem

instigado, pelo “fogo” da vida, à contemplação. A visão de Heráclito não permite que nenhuma parcela de injustiça esteja presente no acontecer das coisas em nosso mundo. Nietzsche percebeu isso com tanta intensidade que, em uma simples frase demonstra-nos o quanto é importante o pensamento desse filósofo pré-socrático, para a visão da vida sob a perspectiva de inocência:

"Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência - e nesse jogo joga o Aion consigo mesmo".⁴⁷

Heráclito ilumina a vida com uma unidade entre pensamento, matéria e ação. A contradição é inerente ao vir-a-ser. Tudo tem o oposto em si, para que tudo se dê. Portanto qualquer coisa que pareça contrária ao mundo tem de pertencer ao próprio mundo. Heráclito nega a dualidade do mundo, não traz conceitos como mundo físico e mundo metafísico; não difere um reino de qualidades determinadas de um reino de indeterminação indefinível. Ele chegou ao ponto de negar, em geral, o ser, pois lhe restou um mundo onde tudo está em tudo, em eterna fluidez, protegido por leis não escritas, sem nenhuma permanência tampouco indestrutibilidade. A única coisa que existe, para Heráclito, é o vir-a-ser.

Uma sublime faculdade de representar o que é intuitivo dá ao pensamento de Heráclito a principal diferença com relação à representação racional. Esta é desempenhada em conceitos e combinações lógicas.

Impressionou-se Nietzsche com o modo de Heráclito contemplar o mundo. Contemplá-lo como se contempla uma obra de arte, como um jogo de necessidade e uma necessidade de jogo, onde há conflito e harmonia, mas não crime. Trata-se de uma contemplação simplesmente estética do universo. Qualquer indício de moralidade ou finalidade é extirpado. O componente intuitivo é tão grande na visão de Heráclito que a humanidade antiga, segundo Nietzsche, o denominava "*o filósofo que chora*".

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1978, p. 34.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aceito por personalidade.

*Nasci sujeito como os outros a erros e a defeitos,
mas nunca ao erro de querer compreender demais,
nunca ao erro de querer compreender só com a inteligência,
nunca ao defeito de exigir do mundo
que fosse qualquer coisa que não fosse o mundo”.*

Alberto Caeiro

Nos dias atuais, é bastante amplo, sob certos aspectos, o interesse pela arte. Diversas são as vias pelas quais este interesse se manifesta. No entanto, há algo comum nos diferentes olhares para o fenômeno artístico: o homem atual não quer somente fruir, mas conhecer o objeto de seu interesse, o que denota uma discrepância entre o modo como a arte é produzida e o modo como ela é vista. Mas isso não é novidade. O modo de ver a arte, de pensá-la, julgá-la veio, ao longo da história, a imprimir no próprio conceito de arte, muito do que havia no olhar, no método e na linguagem daquele que via, julgava e conceituava. O “homem-moral”, apoderando-se do poder de julgar, após toda a linha evolutiva do pensamento moralizado, acaba por ver a arte como um veículo moral, de modo que, como Nietzsche afirma, os próprios gregos viram mal a arte trágica. Cria-se um conceito de arte dotado de interesse e de finalidade. Descuida-se de que a importância de uma obra de arte está no tipo de impulso que ela imprime na vida daquele que a contempla, e não na conclusão à qual ele chega. A vida se resume a um fenômeno moral.

Ao contrário dessa visão, a concepção da vida sob a perspectiva da inocência retira da vida, à pesadas “marteladas”, a finalidade e o castigo.

Já compreendemos, no pensamento de Nietzsche, este ponto da relação inocência e vida, mas qual a importância dessa relação para a transvaloração dos valores que possibilita uma justificação estética da existência? Mostrar-nos que todo sentimento de abjeção, de vileza, de desprezo à vida tem origem nos valores e na aceitação destes, no acreditar que a vida poderia ser de outro modo, no exigir do mundo que seja outra coisa que não o mundo.

Para Nietzsche, após toda a escavação feita pela sua filosofia restou cristalino o grande sim à vida: o homem está fadado a acontecer inúmeras vezes sem sequer pensar nisso. Todo sentimento contrário a esse “querer mais” que é a vida, reside nos valores negadores da inocência que agora podem ser mudados, bastando, para isso, que amemos nossa inocente vontade criadora, com sua total ausência de sentido, de finalidade, “porque quem ama, nunca sabe o que ama, nem porque ama; amar é a eterna inocência”.⁴⁸ *Amor fati*: compreender as partes até então desprezadas da existência não somente como necessárias ou inevitáveis, mas como desejáveis, verdadeiras e fecundas porque a vida é um fenômeno estético: a aparência importa mais do que a verdade. Apenas pela criatividade da aparência artística podemos dar sentido humano a existência.

“A teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um eterno, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde seu início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; não há fatos eternos, assim como não há verdades absolutas”.⁴⁹ A estrutura cognitiva criada pelos homens almeja duas situações que perpassam a filosofia, a ciência, a religião e a arte ao longo dos tempos: a produção da felicidade humana e a demonstração da realidade. Essas duas esperanças se misturam e modificam de importância conforme a época e as necessidades de cada reduto humano, mas estão sempre presentes. Homens do conhecimento navegam por mares e caminham por estradas diferentes, porém obstinados por um mesmo porto, por uma mesma “terra firme”, onde encontrarão sua suposta conservação. Assim, o homem, o mais fraco dos animais, constituiu a verdade: com sua pusilanimidade subjacente, exercendo a vontade de sobreviver e permanecer sobre a terra.

Nietzsche questionou o estatuto da verdade de maneira inaudita. Não se limitou à mesma esfera de argumentações de seus antecessores. Estes, apesar de abordarem a temática da verdade, o faziam considerando-a um valor do qual não podiam fugir; buscavam diferentes formas de verdade ou diferentes métodos de encontrá-la. A diferença, no pensamento de Nietzsche, já se apresenta no ponto de partida que ele estabeleceu para sua crítica: a origem da verdade como valor.

⁴⁸ Idem

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'água Editores, 1977, p. 77.

Nietzsche percebeu que o homem, desprovido de meios físico-motores para sair-se vencedor na luta pela sobrevivência, priorizou para isso o intelecto. Dentre todos os elementos concernentes à tarefa da conservação do homem, o intelecto, por possibilitar maior duração e diversificação ao mecanismo de sobrevivência, passou a ser considerado órgão mor, em detrimento dos demais órgãos e de suas manifestações. Nesse sentido, o ataque do pensador alemão ao conceito de verdade ultrapassa o seu significado mais profundo, atingindo a sua própria consubstanciação. Nietzsche não se detém apenas em afirmar que estamos enganados em nossas convenções a respeito da natureza das coisas (incluindo no significado desta palavra os fatos) que julgamos conhecer, mas que deturpamos miríades de elementos que constituem cada coisa, desprezando as diferenças que há em cada uma delas e criamos igualdades e classificações convenientes à transformação de toda a natureza em tudo que o homem pode observar e teorizar. Tudo isso performa a célula fundamental da sociedade, da moral e do conhecimento: a verdade.

Podemos perceber que o trabalho crítico de Nietzsche, no que tange ao conhecimento, parte sempre de onde se percebe a primazia do intelecto na atitude humana. Ora, lembremo-nos da questão dos fatos, proposta por Nietzsche: os fatos, como todas as coisas, não são apreensíveis em sua natureza. Por isso não se fala sobre fatos, mas sobre interpretações dos fatos. O entendimento dessa observação feita por Nietzsche é de capital importância para o estudo da relação entre a inocência da vontade criadora e o caráter teleológico do conhecimento racional. Eis o porquê:

Na instância dos fatos o homem está agindo por inteiro, não conseguindo afastar-se de si mesmo. Todos os elementos de que o organismo precisar serão usados, todos os atributos necessários entram em ação. O homem age como um conjunto de fenômenos, embora por vezes possa intensificar o intelecto ou mesmo uma outra faculdade. Já na interpretação dos fatos, não. Nesta ocorre necessariamente o detrimento do “complexo” homem. Assim que o homem “apanha” o fato e o coloca diante de si, ele o faz com a chefia do intelecto.

O homem do conhecimento tem um medo mortal da sua própria profundidade, por isso nem sequer a sente. Em sua ânsia pela permanência, sua segurança tem mais importância do que sua vida. E de onde vem a “sabedoria” que proporciona segurança? Da escravidão à razão. O homem do conhecimento é um eterno proletário da razão. O homem do conhecimento não quer se libertar da razão para

não sentir a magnitude do absurdo dos seus quatro milênios de “civilização”. Por isso ele continua operando a repressão da vida: pela segurança. Por essa razão o nihilismo no conhecimento caminha com “pernas de gigante”.

Nietzsche, vivendo em uma época em que os meios de vida são mais importantes do que a própria vida, viu que o conhecimento desde Sócrates tornou-se “patrão” da vida. A maior censura a Sócrates feita por Nietzsche, provém do fato de o primeiro ter colocado a vida (considerada em sua plenitude e não como “uma forma de vida”) a serviço do conhecimento, o que inequivocamente a transformou em reativa. Isso não quer dizer que o filósofo alemão seja contra o uso do intelecto, o que seria um paradoxo tendo em vista sua luta pela expansão da vida, ou seja, a sua visão da vida como intensidade, como um “mais”. Por que seria um paradoxo? Porque Nietzsche considera vital o ato de “pensar com o corpo todo”, de fazer uso das forças instintivas, de criar, de ser alegre, de tornar-se o que se é, criando-se a cada instante. O intelecto sendo um dos atributos do homem necessariamente é utilizado. Não se teria como negar o seu uso ou o uso de quaisquer outras faculdades do ser humano. Elas tendem a se expandir em suas inevitáveis manifestações. O que Nietzsche aponta como índice da negação da vida é a atitude de ver nas criações do intelecto o absoluto expositor da realidade, a própria realidade. Isso o homem do conhecimento faz em uma primeira fase. A segunda fase da negação da vida consiste em fazer com que essa realidade, “filha de pai solteiro” (somente do intelecto) seja a instância que proporcione e na qual se dê a segurança e a perpetuação do tipo que a criou. Essa realidade, ao mesmo tempo objetivada e objetivadora, engloba em seu âmago a própria vida, a natureza. Nessa realidade até podemos vislumbrar a ação da força criadora, todavia não podemos associá-la à inocência. Por que não é possível fazer isso? Porque no interior dessa realidade as criações do intelecto acabam por gerar o conhecimento teleológico, o conhecimento que precisa manter viva uma estrutura para não desaparecer junto com seus inventores, mesmo que para isso destruam a aderência à vida. Só há um objetivo nessa realidade: a permanência. Dessa forma, até podemos perceber nessa realidade o exercício de uma força criadora, de uma criatividade, mas uma criatividade condicionada, impotente, fraca, metafísica, moral. Cria-se um conhecimento que não pode mais ser fértil porque precisa permanecer para fazer permanecer o homem, o ser social. Um conhecimento que precisa perpetuar-se para perpetuar.

Para Nietzsche, a vida sob a perspectiva da inocência, pressupõe a criatividade inocente.

*“Na busca do conhecimento, nunca sinto senão o prazer da minha vontade, ocupada em engendrar, em fazer crescer; e se o meu **conhecimento** conserva em mim a sua inocência, é porque ele mantém sempre a vontade de ser **fecundo**. Esta a vontade que me afastou de Deus e dos deuses; que poderíamos ainda criar se existissem deuses?”(grifos nossos)⁵⁰*

Como podemos depreender da linguagem poética de Zarathustra, Nietzsche, na frase acima, não se refere ao conhecimento (motivo pelo qual grifamos) como aquele que se constitui no pensamento escravo da razão, a serviço da vida reativa, como distinguimos ao longo deste estudo. Aqui, ele quer que se entenda por conhecimento o próprio pensamento que se permite fluir, mesmo que esteja destruindo suas próprias criações. Aquele que está sempre criando, inexoravelmente fértil. Isso constitui uma instância em que se dá a ação do intelecto, mas como integrante de um organismo, de um complexo de forças: a equivalência entre governante e governados explicitada na primeira parte desta dissertação.

Longe daquela separação categórica entre governante (consciência) e governado (corpo), estão os dois impulsos, apolíneo e o dionisíaco, que segundo Nietzsche produzem efeitos diferentes, originando diversos tipos de satisfação artística, mas refletindo o dinamismo da inocência da vida, criadora de todas as coisas. Seja através das formas delimitadas de Apolo, seja através da embriaguez de Dionísio, estes impulsos exteriorizam o conteúdo da nossa experiência, arrefecendo a dureza da vida. Tanto derivando de um desses impulsos quanto de ambos, as artes brotam do âmago da própria vida, refletindo o caráter enigmático da existência e justificando uma relação estética com a realidade que é, por si mesma, irreduzível ao pensamento lógico. O que se quer, a partir da justificação estética da existência, é uma espécie de “querer criativo” que combine com os impulsos artísticos da natureza.

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zarathustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989, p. 101.

Zaratustra afirma que é este querer criador que o traz para junto dos homens. O querer que permite o pensamento, que permite a vida. O querer que encara o perecimento como um superar-se, que considera que a grandeza do homem está em ele ser uma ponte e não um final. É este querer que possibilitará o advento do além-do-homem, porém sua chegada se associa com o advento da transvaloração de todos os valores, pois o “espírito” humano primeiro deve deixar de ser um solo fértil para a moral, para se tornar um terreno fecundo aos “espíritos” livres. Podemos avaliar neste trabalho boa parte dos recursos teóricos dos quais Nietzsche lança mão para a instauração de uma nova filosofia: a filosofia do martelo cujo protagonista é o filósofo do futuro. A recuperação do pensamento trágico, com seu abrilhantamento da vida humana; o pensamento de Heráclito de Éfeso, com sua noção de firmeza na inconstância e de inocência no vir-a-ser; a denúncia de Anaximandro de Mileto, de Platão e de todos os argumentos metafísicos como grandes propulsores da negação da vida; tudo isso constitui o aparato nietzschiano para nos transportar além dos livros, para nos levar aonde, na maioria das vezes, não queremos ir: à nossa profundidade. Para, então, encontrarmos na terra um sentido humano que nos leve a superar a nós mesmos, trazendo para o nosso reduto todos os valores que colocamos alhures, transformando-os e superando cada um deles. Inocência e vida, no pensamento de Nietzsche, significam aderência ao mundo, fidelidade à terra, e, fundamentalmente, alegria de viver.

"Ora, foi a moral que protegeu a vida do desespero e do salto no nada naqueles homens e classes que foram violentados e oprimidos por homens: pois é a impotência contra homens, não a impotência contra a natureza, que gera a mais desesperada amargura contra a existência".⁵¹

REFERÊNCIAS

.Sobre Nietzsche

BERKOWITS, Peter. *The ethics of immoralist*. Cambridge: H. university, 1995.

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

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora UNB, 2002, p. 139.

_____, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____, Gilles. *Nova experiência do mundo em Nietzsche* in *Nietzsche hoje?*
Colóquio organizado por Scarlett Marton, São Paulo: Brasiliense, 85:168/192.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1993.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.

FOGEL, Gilvan. "A determinação do espírito de vingança", in *Uma história da filosofia: verdade, conhecimento e poder*, vol. IV: *As concepções revolucionárias do homem e do mundo*. Rio de Janeiro: Univerta/UFRJ, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx", in *Nietzsche*. Paris: de Minuit, 1967.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

HALEVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. "Nietzsches wort gott js tot", in *Holzwege*, Frankfurt. klostelmann, 1950. tr. fr. Chemins qui ne menent nulle part. Paris. Gallimard, 1958.

_____, Martin. *Nietzsche - 2v*. Pfullger, Neske. 1961; tr. fr. Nietzsche. Paris: Gallimard, 1971.

KAUFMANN, Walter. *Tragedy and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

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

- LEBRUN, Gerard. *"Por que ler Nietzsche, hoje?"* in *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MACHADO, Roberto. *Arte e filosofia no Zaratustra de Nietzsche*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- _____, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- _____, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____, Scarlet. *Foucault, leitor de Nietzsche*. In: *Recordar Foucault*, Renato Janine Ribeiro (org.). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: M. Fontes, 2005.
- MULLER, Lauter W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- WEISS, Allen S. *The symbolism and celebration of the earth in Nietzsche's zaratustra*. Nietzsche-Studien. 8.1979.

.De Friedrich Wilhelm Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

_____, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário de Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

_____, Friedrich Wilhelm. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Max Limonad, 1985.

_____, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche (coleção os pensadores)*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'água, 1977.

_____, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. São Paulo: UNB, 2002.

.Sobre o tema

GALHOZ, Maria Eliete. *Fernando Pessoa: O eu profundo e os outros eus: Seleção poética*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1976.