

LABORATÓRIO DE VIGILÂNCIA EM SAÚDE
ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE JOAQUIM VENÂNCIO
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ

Paloma Palacio Marcelino

DO ERRO METAFÍSICO AO NIILISMO:

Uma história de decadência

Rio de Janeiro

2012

Paloma Palacio Marcelino

DO ERRO METAFÍSICO AO NIILISMO:

Uma história de decadência

Projeto do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio como requisito parcial para a aprovação no curso técnico de nível médio em saúde, habilitação em Vigilância em Saúde.

Orientador: Cláudio Gomes Ribeiro

Rio de Janeiro

2012

Paloma Palacio Marcelino

DO ERRO METAFÍSICO AO NIILISMO:

Uma história de decadência

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio como requisito parcial para aprovação no curso técnico em nível médio em saúde, habilitação em Vigilância em Saúde.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

(Cláudio Gomes Ribeiro – EPSJV/Fiocruz)

(Grasiele Nespoli – EPSJV/Fiocruz)

(Alexander de Carvalho – EPSJV/Fiocruz)

*Dedico este Trabalho
aos meus infinitamente,
que, ao me oferecerem
tudo, me guiaram ao Nada.*

AGRADECIMENTOS

De pensar em agradecer

já me levo de mim

a terras inóspitas

uma vez habitadas

por crianças que andaram

por crianças que cantaram

por crianças que amaram

e nem sempre se amavam por isso.

...

nessa terra, não existia tempo

porque o agora não existia

e não existia isso

de viver; morria-se

sem saber que o amanhã é perto demais

...

veja só,

aquela gente era pintada de laranja!

escancarada

envolvida

embebida

envenenada

de suor, coragem e polissemia

laranja

na pele no peito no começo e fim de tarde

...

quem não sabe o que digo:

saudade tem gosto e cor

é cega de um olho

colo amigo e guardação

rima e essência arretada

vontade de voltar

...

quantas vezes nos surpreendemos

em nossos corações abrutalhados

sobre a esteira de produção de conhecimento

que nos desconhecíamos

e nos achávamos

girassóis, giramundos

sem fundo nem findo de ser

(salve, poli!)

...

tudo o que rastejava levantava voo

tudo o que era levantava voo

e o que não era também

e pertencia,

salve!

...

o que se estranhava, pertencia

ao reino da pureza.

De pura inutilidade,

crecemos

na alegria e na tristeza

agigantados como formigas

...

Já não sei querer voltar atrás

remar a remo só

(rema, rema!)

mudar a direção do rio

e re-voltar

re-existir

re-spirar

a poeira da brasil e a utopia suspensa no ar

...

Ainda arranco da memória aquele gosto e cor

Um amor marejado

repousado em gosto e cor

...

“Só uma pessoa no mundo deseja sentir saudade:
aquela que nunca amou.”

E eu digo que amei

E que agora acabou

E chegou o agora

E é tempo

E é hora

deixar

as nossas eternidades

serem morada

de novos desabitantes

desavisados

e apaixonados

...

A nossa Poli, agradeço por suas distâncias, errâncias, contraditâncias, conflitâncias, reentrâncias, e encontrâncias

Agradeço a todos e a cada um dos politécnicos também. Que me ensinaram que a diferença não é (apenas) motivo de briga, mas motivo de celebração, compreensão, diálogo e muita loucura criativa.

Agradeço ao “bonde das maravilhas”: Andressa (testa) Souza, Giovanna (preta) Abreu, Rebeca (porquinha) Rosa e Shirlene (sapo verde) Feitoza. Por termos nossos nomes tão frequentemente trocados – “já que andamos coladas” -, vocês me ensinaram a sentir o que é ser o outro na própria pele. Foram tantos risos, lágrimas e “vai pra merda”s em comum. Provavelmente eu não teria sobrevivido à dor necessária da politecnicidade sem vocês. Andressa, sua bondade sincera em relação à vida e às pessoas me inspira lembrar que o mundo merece ser vivido, só por ter dado forma a alguém tão raro e cheio de beleza. Giovanna, fui com a sua cara desde o primeiro dia até o último: nessa dondoquice sua, uma menina-mulher porreta que, mesmo sempre ninjamente sumida, estava de algum modo do meu lado, munida do melhor conselho possível. Rebeca... tanta maluquice compartilhada! Com você, eu soube o

que é ser alguém: por mais que eu não tenha a menor ideia do que isso signifique – e nem você! (desculpe, você sabe que não tenho palavras!) Lene, companheira de lerdiza, sua força e determinação naturais me ensinaram que vale a pena lutar por aquilo que se quer. Yang, você pode não ser “das maravilhas”, mas com certeza fez presença nesse bonde de três anos. Você me ensinou que a loucura é o caminho. E eu disse: “mas esse caminho nem sempre é louco”. Foi quando você resolveu me dar um soco na barriga e eu te dei um chute no saco. Obrigada a todos vocês por terem me ouvido gritar e chorar e reclamar, e terem me dito: “Paloma, você pensa demais! Se joga!”. Se hoje eu sonho em ser poesia, isso é, em grande parte, culpa de vocês.

Agradeço à minha turma, VISAU 2010. Cada um de vocês foi um desafio pra mim, em todos os sentidos possíveis. Conviver com vocês foi um privilégio e uma experiência que não se troca. Nossa desunião sempre foi um grande orgulho, que nunca, no entanto, me impediu de amá-los e admirá-los de longe – e, graças ao universo, de bem pertinho às vezes. Brendinha, Camila, Emanu, Serafim, Cezário, Gabyzinha, Gabizona, Isa, Iury, JP, Kelvin, Lari, Lelê, Moreti, Ovelha, May, Mailsu, Marlon, Michael, Pri, Ray, Rach, Rodrigo, Thami, Thy e Waguinho: suas manias e maneiras, eu sempre vou guardar.

Agradeço também ao Grêmio Politécnico. Com ele, conheci humanidade, solidariedade, luta, e amor; no mesmo passo, conheci dificuldades, egoísmos, incoerências, e vaidades. Conheci as contradições e aprendi que elas não existem apesar de mim, mas dentro e em todos nós: soube que tinha uma mente e, além de uma mente, tinha mãos, braços, pés e vontade de fazer. Obrigada aos meus companheiros de suor, Jógi Luis, Lucas Binho, Dani Conceição, Lenão, Cezarino, Gi, Leon e Diana, e a todo o corpo estudantil.

Agradeço ao meu orientador, por ter sido tão atencioso e tentado entender o que eu dizia quando eu mesma não sabia ou não conseguia dizer. Obrigada por ter me ajudado a parir, não sei como, esta monografia.

Agradeço aos meus amigos poetinhas do Reticências. O amor que vocês têm pelo que escrevem, tocam, ouvem, sentem é simplesmente tudo o que se pode ter nessa vida: obrigada por me inspirarem. Vocês já são tão jovens e tão gigantes... Amanda, Arthur e Isabel: continuem sendo música, e proporcionando os abraços mais apertados e as palavras mais lindas. Steffi e Clarice, já posso dizer que conheci as historiadoras mais gatas e incríveis deste mundo: voltem a aparecer nas reuniões! João Vitor/Dionísio: ainda aprenderei a entender o grau de sua promiscuidade. Patrícia Moreira, sempre soube que seu humor negro e sua escrotice eram declarações de carinho: então morra. Japa e Simone, a cara de pau e a simples coragem de vocês é uma verdadeira lição: claro, o que poderia sair dessa mistura Leão-Escorpião? Ana, continue a desenhar e um dia, assim calada sabemos que você será coroada a rainha de você: você já é.

Agradeço aos simplistas por me fazerem insistir na dificuldade poética que “difícil é ser simples; difícil mesmo é ser.”.

Agradeço aos mestres, Cartola, Belchior, Raul Seixas, Leminski, Fernando Pessoa, Manoel de Barros, Clarice Lispector, Drummond, Mário Quintana, Luiz Gonzaga, Woody

Allen, Cecília Meireles, Elis Regina, Los Hermanos, Queen, Frank Sinatra, Ella Fitzgerald, Renato Russo, Chaplin e muitos outros, por terem acompanhado meus momentos de ócio criativo. E ao mundo, por me proporcioná-los.

Agradeço à Nathália, Rodrigo e Micael, que, através de suas enchidas de saco e doçura, me levavam a chegar cada vez mais rápido ao fim desta monografia. Agradeço à Estelinha, Dani e Hadassa por me lembrarem o que eu sou e me amarem mesmo na distância.

Agradeço principalmente à minha irmã, minha mãe e minha vó, por (não) terem paciência comigo e por me acolherem e me aceitarem como eu sou, apesar de tudo. Eu amo vocês como o sol nasce toda manhã. Obrigada.

“Come chocolates, pequena;
 Come chocolates!
 Olha que não há mais metafísica no mundo
 senão chocolates.
 Olha que as religiões todas não ensinam mais
 que a confeitaria.
 Come, pequena suja, come!”
 (Álvaro de Campos)

“Com a chave na mão
 quer abrir a porta,
 não existe porta;
 quer morrer no mar,
 mas o mar secou;
 quer ir para Minas,
 Minas não há mais.
 José, e agora?”

(Carlos Drummond de Andrade)

“Sou um apanhador de desperdícios:
 Amo os restos
 como as boas moscas.
 Queria que a minha voz tivesse um formato de
 canto.
 Porque eu não sou da informática:
 eu sou da invencionática.
 Só uso a palavra para compor meus
 silêncios”.

(Manoel de Barros)

“As palavras mais quietas são as que trazem a
 tempestade, pensamentos que vêm com pés de
 pomba dirigem o mundo”.

(Friedrich Nietzsche)

“Entender é limitado. Não entender pode não
 ter fronteiras.”
 (Clarice Lispector)

“Isso de querer ser exatamente aquilo que a
 gente é ainda vai nos levar além.”
 (Paulo Leminski)

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	13
2. NIETZSCHE E A CIÊNCIA MODERNA.....	15
2.1. O QUE É E COMO TER CIÊNCIA?.....	15
2.2. CRÍTICA À MODERNIDADE.....	19
3. O PONTO DE PARTIDA: A TRAGÉDIA.....	20
3.1. O LUGAR DE NÃO-VERDADE: ARTE E RELIGIÃO NA GRÉCIA ANTIGA.....	20
3.2. A CRISE DA TRAGÉDIA NO ESPÍRITO DA ESTÉTICA.....	25
4. SOBRE O ERRO METAFÍSICO.....	27
4.1. O NASCIMENTO DO ERRO NA RAZÃO SOCRÁTICA.....	27
4.2. O MITO DA CAVERNA E A VERDADE METAFÍSICA.....	30
4.3. O DIVÓRCIO ONTOLÓGICO EM SÓCRATES.....	31
4.4. O ERRO METAFÍSICO: A ILUSÃO DA ILUSÃO.....	33
4.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O ERRO.....	35
5. SOBRE O PROBLEMA DA MORAL.....	37
5.1. AS DESCOBERTAS DA AUTOCRÍTICA.....	37
5.2. MORAL COMO TRADIÇÃO DO ERRO.....	41
6. ENFIM, O NIILISMO.....	48
6.1. O(S) NIILISMO(S) NA EUROPA.....	48
6.1.1 A contextualização do conceito e a Europa de Nietzsche.....	48
6.1.2. Paul Bourget e Dostoiévski.....	51
6.2. A MORTE DE DEUS.....	53
6.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O NIILISMO.....	55
7. CONCLUSÃO.....	56
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	59

1. INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche (1844-1900) nasceu na cidade de Röcken, próxima a Leipzig - hoje parte do território alemão. Seu pai, pastor protestante, e seu irmão morreram em 1849. Foi quando sua mãe, tias e irmã decidiram se mudar para Naumburg, cidade em que Friedrich passou sua infância.

Seus estudos iniciam-se em 1858, quando recebeu uma bolsa de estudos da escola de Pforta. Lá teve a oportunidade de entrar em contato com vários autores e obras literárias, de Platão (428-348 a.C.) a Schiller (1759-1805). Influenciado por elas, ingressou na Universidade de Bonn como estudante de teologia e filosofia. Contudo, seguindo o conselho de seu professor Ritschl, Nietzsche passou a se dedicar à filologia, "não apenas como história das formas literárias, mas como estudo das instituições e do pensamento" (OS PENSADORES, 1978, p.VI).

Em 1869, ao pupilo de Ritschl foi oferecido o cargo de professor de filologia na Universidade de Basileia, vaga que ocupou durante dez anos. A partir da leitura filosófica de Kant e principalmente Schopenhauer (*O Mundo como vontade e representação*), além da influência intelectual do amigo e músico Wagner (1813-1883), o professor lançou sua primeira obra, *O Nascimento da tragédia no espírito da música*, em 1871.

No início de sua trajetória, Nietzsche sofreu com a crítica e falta de reconhecimento de seus estudos no meio acadêmico. Um jovem doutor em filologia, Ulrich von Wilamowitz (1848-1931), diz o seguinte sobre o então recém-lançado livro do professor: "Que o senhor Nietzsche tenha eloquência, que ele se apodere de seu tirso, que ele venha da Índia à Grécia; mas que renuncie à sua cátedra onde deve ensinar a ciência (...)" (WILAMOWITZ apud LEFRANC, 2011, p.68)

Ainda, segundo Lefranc, "Nietzsche, em 1872, foi obrigado a resignar-se a isso: não podia mais fazer-se reconhecer nem como compositor nem como filólogo", ao se referir também a uma crítica negativa do maestro Hans von Büllow (1830-1894) em relação a uma composição musical nietzschiana na época.

Embora o amadurecimento do seu pensamento tenha atraído a atenção e admiração futura de uma série de filósofos e artistas, Nietzsche enfrentava ainda um estado patológico permanente, desde a prestação do serviço militar na Guerra Franco-Prussiana em 1870: dores de cabeça eram rotina na vida do pensador. O processo de convalescença de Nietzsche foi

bastante conturbado, o que resultava em grande perturbação mental, como assinalava ele próprio:

Doente, doente, doente! O que pode resultar do modo de vida mais razoável, uma vez que a veemência do sentimento explode entrementes como um raio e inverte a ordem das funções naturais (percebo particularmente que ela modifica a circulação do sangue) (NIETZSCHE apud LEFRANC, 2011, p 35)

Foi, portanto, em meio à tentativa de firmar-se como acadêmico, superando a desaprovação intelectual e artística desse início de carreira, e de enfermidade crônica, que Friedrich Nietzsche desenvolveu suas análises sobre a história da filosofia. Isso não quer dizer que os desdobramentos de suas obras tenha sido **determinada** pelas experiências psicológicas do autor; conforme esse modo de pensar, cair-se-ia num biografismo reducionista. Na mesma medida em que uma análise do espaço e tempo vivido pelo filósofo – no caso, da Europa do século XIX – conduziria a um sociologismo reducionista, no qual o contexto social **determinaria** o desenvolvimento do seu pensamento. Ao contrário: ao aliar a compreensão de ambas as dimensões da vida de Nietzsche, este trabalho compromete-se com um diálogo de perspectivas cuja função seria elucidar os **condicionantes** – interiores e exteriores – do autor em questão.

Tendo isto em vista, Friedrich Nietzsche, influenciado pelas forças sociais e suas próprias forças, forjou uma análise original que o consagrou na história da filosofia. Uma das principais contribuições de suas análises refere-se à crítica da ciência e a caracterização do fenômeno niilismo.

As pesquisas filológicas e filosóficas de Nietzsche em relação ao niilismo serviram de crítica ao centrismo do pensamento ocidental, tido como a história de um erro fundado pelo socratismo-platonismo. As questões nietzschianas minaram os alicerces do pensamento, fundando uma verdadeira **antropologia do saber**. Assim, a relevância do tema repousa sobre os desdobramentos dessa investigação antropológica na contemporaneidade, uma vez que chega a ser contemplada inclusive como “profética” logo no início do século XX.

A mesma Modernidade que produziu a negativização dos conceitos aristocráticos e fundou a ciência, teve também como culminância histórica a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. O avanço da empreitada capitalista na Europa, aliado ao avanço tecnológico pós-Segunda Revolução Industrial, convergiu nos sangrentos conflitos geopolíticos e econômicos que marcaram a crise do projeto moderno.

A partir do pós-guerra, a filosofia acabou, portanto por se debater contra suas próprias instituições de pensamento, como **verdade e razão**, sua própria capacidade de ser – e/ou não – filosofia e como superar a si mesma. Na constituição histórica dessa desertificação filosófica e ética do saber contemporâneo e a crise que a pressupõe, inscreve-se indiscutivelmente o pensamento de Friedrich Nietzsche, sobretudo em sua crítica ferrenha à ciência, religião, cultura e à própria filosofia.

Tendo isso em vista, o objetivo geral deste trabalho é compreender a trajetória teórica percorrida por Nietzsche, compreendendo a estrutura argumentativa e as circunstâncias históricas que culminaram no desenvolvimento da questão niilismo, enquanto produto filosófico-cultural do pensamento metafísico ocidental.

Os objetivos específicos são:

- Identificar e caracterizar a crítica nietzschiana à sua realidade histórica: a modernidade;
- Expor o percurso traçado por Nietzsche que o possibilitou interpretar a história da filosofia como a história de um erro – e caracterizar as facetas deste erro;
- Compreender o contexto histórico-cultural de emergência do niilismo no século XIX europeu e sua significação em Nietzsche.

Para tal, será usada como metodologia a revisão bibliográfica primária e secundária. Isso possibilitará o entendimento da filosofia de Nietzsche segundo ela mesma e como foi desenvolvida posteriormente, a partir da própria leitura bibliográfica.

2. NIETZSCHE E A CIÊNCIA MODERNA

2.1. O QUE É E COMO TER CIÊNCIA?

A partir do período compreendido entre os séculos XV-XVII, este tema ganhou importância para o homem europeu. Esquemáticamente falando, essa época foi marcada pelo deslocamento da perspectiva teocêntrica (ou seja, de Deus como centro do universo e princípio de realidade), vigente e socialmente eficaz durante a Idade Média. Uma contrapartida na hegemonia do catolicismo foi percebida nessa época, o que representou certo nível de frustração ontológica em relação à ideia de um ente divino, detentor do Bem e da verdade ética. O que os livros tradicionais de história chamam de “antropocentrismo” foi a colocação, própria da Modernidade, do homem como sujeito de conhecimento – a crença que

a consciência humana (“*ego*”) teria o poder de representar a realidade como um todo.

Daí, na esteira de transformações modernas, inscrever-se a Revolução Científica. Este fenômeno garantiu à ciência um método de apreensão da realidade, ou seja, um caminho seguro a ser traçado pelo *ego* em direção ao conhecimento. É portanto nessa época que a ideia de ciência sofre ela mesma uma transformação conceitual e prática, destoando na noção medieval de conhecimento científico.

O termo ciência existia como tal desde Aristóteles (384-322 a.C.), que, em suas obras, dedicara-se à hierarquização de seus tipos. Em *Metafísica*, o filósofo caracteriza ciências produtivas – como a arte e a técnica – como menos importantes que as teoréticas. A filosofia figura como a mais pura forma de conhecimento teórico, “tendo por objeto as causas primeiras e os princípios” (OS PENSADORES, 1978, p.12). Entretanto o advento da modernidade exige mudanças das bases conceituais de compreensão do mundo. Assim, percebe-se que as diretrizes científicas sofrem neste período uma inflexão, assim como as questões privilegiadas no pensamento filosófico. Não casualmente uma nova física é enunciada nessa época, a exemplo do método matemático de Galileu (1564-1642) e a lei da inércia de Newton (1642-1727).

Até a Idade Média, a concepção física preponderante era a formulada por Aristóteles. Segundo este, a ciência do movimento dos corpos pertencia ao campo do conhecimento sensível, dado pela experiência. Dessa forma, as causas e efeitos físicos eram descritos pela natureza dos próprios corpos em questão: não existiam leis universais do movimento. Ou seja, se uma pedra era jogada do alto do mastro de um navio em movimento, esta caía ao pé do mastro porque tal comportamento físico era uma propriedade natural da pedra e do lugar em que ocupava. Isso significa dizer que a ideia de Cosmos, presente nesta época, era de um espaço ordenado de coisas cujo movimento em direção contrária ao seu lugar natural, era determinado por forças diferentes das inscritas na natureza da própria coisa. Daí, a mobilidade dos corpos ser vista sob a ótica de um **vir-a-ser**, que influenciava as características da matéria, lapidando-a e tornando-a o que é – sendo portanto a unidade deste Ser o único estado possível (ARISTÓTELES apud KOYRÉ, 1991). Para Aristóteles, conhecer era **contemplar** tais movimentos.

Com a Modernidade, os fundamentos da física sofreram uma significativa transformação. De acordo com Koyré, a lei da inércia, intuída por Galileu e enunciada formalmente por Newton, foi um dos alicerces dessa nova ciência. Segundo ela, todo corpo

que estiver em repouso, permanecerá eternamente em repouso – caso não for influenciado por forças externas; assim como um corpo em movimento retilíneo e uniforme permanecerá em seu movimento, sob as mesmas condições. Conclui-se que tal princípio pressupunha "a) a possibilidade de isolar um dado corpo de toda a sua *entourage* física de considerá-lo simplesmente como existente no espaço; b) a concepção do espaço que o identifica com o espaço homogêneo infinito da geometria euclidiana; e c) uma concepção do movimento e do repouso que os considera como *estados* e os situa no mesmo nível ontológico do Ser" (KOYRÉ, 1991, p. 185, grifos do autor).

Em suma, a teoria galileana-newtoniana apontava a um novo tipo de Cosmos, o Universo, infinito e idêntico em todos os seus espaços, onde os corpos se comportariam sempre da mesma forma: daí a possibilidade de aplicação da matemática como ferramenta de conhecimento físico e a instituição de leis universais. A universalização e o caráter quantitativo da física na Modernidade foram marcados assim pela **elevação da ciência à posição de teoria, conceito, abstração**: completamente desconexa da realidade empírica, que não se dá em números.

Eis aqui a grande virada da ciência na modernidade: a física galileana, baseada na caracterização matemática dos movimentos, apropria-se do **pensamento** enquanto método seguro de compreensão da realidade. Galileu enuncia, antes de uma física, uma filosofia que a sustenta (KOYRÉ, 1991). Deste momento em diante, a filosofia e a ciência estarão intimamente ligadas por um mesmo ideal: **um imperativo epistemológico** e. Embora a oposição entre a ciência aristotélica e galileana caiba no que se refere ao princípio de realidade (sensorial *versus* ideal, respectivamente), há uma continuidade entre Aristóteles de um lado, e Galileu e Newton do outro: o conhecimento científico, em si, não é questionado. Em outras palavras, conhecer mostra-se como uma propriedade intelectual do homem. Ou nas palavras do próprio Aristóteles: "Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer." (OS PENSADORES, 1978, p.11)

Nos séculos XVIII e XIX surgiram, influenciados pela física moderna, outros ramos científicos, como a Sociologia. Nesta, por exemplo, Auguste Comte (1798-1857) pregava o aperfeiçoamento da **ciência** através de um método chamado positivo: "Tratava-se de conhecer as leis sociais para poder prever racionalmente os fenômenos e agir com eficácia; (...) as necessidades simultâneas de ordem e progresso – condições fundamentais da civilização moderna" (QUINTANEIRO *et al*, 2002, p.6). Percebe-se mais uma vez a permanência da

razão matematizadora da natureza, agora no campo das relações sociais.

Esta breve exposição não se compromete com a análise de cada uma das teorias. Ao contrário, ela pretende demonstrar, em linhas gerais, que o problema da filosofia foi posto em diferentes momentos da história moderna a partir de um viés científico. Como a própria ciência apostava na elucidação de suas próprias questões? Todas as meditações sobre o projeto epistemológico até então se tornam incertas, pois partem de um princípio incerto, ambíguo: será que a razão é realmente capaz de criticar a si mesma?

É quase cômico ver os filósofos exigirem que a filosofia comece necessariamente por uma crítica da faculdade de conhecer: não é inverossímil demais que o órgão do conhecimento possa se 'criticar' a si próprio [...]? A redução da filosofia à 'vontade de uma teoria de conhecimento' é cômica. Como se pudéssemos assim ter uma certeza! (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p.58)

Com suas análises e estudos, a pergunta “O que é e como conhecer?”, que acomete a história da filosofia moderna, é reformulada e tal paradoxo epistemológico surge como uma questão primordial: **Afinal, por que conhecer?** Este é o motor inicial da filosofia nietzschiana.

Desde suas análises iniciais, Nietzsche trata do conhecimento não como um imperativo: mas como uma construção. O porquê do conhecimento em Nietzsche é a própria crítica ao porquê de questionar – pergunta-se quando se tem dúvida. Tal dúvida é então uma vontade de alçar-se ao lugar de não-dúvida: de total correspondência entre o que é perguntado e sua explicação. A questão "Por que ciência?", portanto é uma vontade de meditar sobre a própria necessidade de se assegurar de algo. Como o próprio filósofo propõe, "(...) já é tempo de substituir a questão kantiana: 'como os juízos sintéticos a priori são possíveis?' por esta outra questão: 'porque é necessário acreditar em tais juízos?'" (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p.60)

Logo, não é incomum compreender Nietzsche como um momento de consumação do projeto racionalista e científico em seu próprio método, uma superação da “filosofia científica” que se pretendia conhecedora de si, como se percebe em Kant e Comte. A dúvida nietzschiana não é dúvida de fato: é a constatação de um processo duvidoso de pensamento e de enfrentamento do homem em relação à natureza e a si mesmo. Todos os esforços epistemológicos da história da filosofia sofrem um **deslocamento**: Nietzsche põe em perspectiva aquilo que não era passível de perspectivação; o olhar relativiza a própria necessidade de olhar, investigar a realidade.

2.2. CRÍTICA À MODERNIDADE

De acordo com Fink (1988), a originalidade nietzschiana repousa sobre o fato de estabelecer, do ponto de vista conjuntural de sua antologia filosófica, uma “equação” entre ser e valor. Sobre isto:

Numa perspectiva totalmente diferente, Nietzsche rejeita a metafísica e a concepção de filosofia fundada na tradição. A metafísica não é encarada de um ponto de vista ontológico, mas “moral”; [... cujos valores] atrofiam, oprimem e enfraquecem a vida. A metafísica é tomada como um processo vital que Nietzsche avalia segundo o seu valor. Ele coloca a metafísica na “óptica da vida”. [...] Por outras palavras, [...] o problema do ser é recoberto pelo problema do valor (*idem, ibidem*, p. 15)

Em geral, Nietzsche dedicara-se num primeiro momento, a uma crítica que ultrapassava o campo da linguagem, alcançando o *status* de tratado contra a metafísica, fundada no socratismo-platonismo. Essa crítica à crença em uma dimensão do além-mundo desenvolve-se na argumentação e análise nietzschiana sob diversos aspectos, aspectos esses que não pertencem à discussão ontológica. Pelo contrário, o pensador faz questão de secundarizar a questão do ser, em favor de uma investigação sobre os valores adquiridos numa trajetória histórica metafísica: valores **nilistas**.

A crítica à necessidade de visão, de esclarecimento, na ciência moderna deriva de um estranhamento em relação a um campo ideal de puro conhecimento, que é pautado também em valores metafísicos. Ora, a física teórica de Galileu e Newton vem ao encontro de uma concepção de movimento que não se dá na experiência – como, por exemplo, no vácuo – e que se aplica universalmente em todos os pontos do espaço-tempo. A física teórica da modernidade é formulada de tal modo que representa um refinamento científico rumo a um conhecimento mais puro. Dessa forma, nota-se claramente aqui o pressuposto filosófico que subsiste na base deste novo fazer físico-matemático: o ideal **metafísico** de que é possível um âmbito de entendimento superior ao movimento caótico do mundo, conformado por forças múltiplas e não-isoláveis.

Posto isso, retorna-se ao questionamento já feito, refinando-o ainda mais: Por que metafísica? Existe de fato um postulado filosófico primeiro que garante a existência de um mundo suprassensível? O que se quer dizer é que a própria ciência, neste momento e em Nietzsche, só pode ser interrogada enquanto tal, partindo-se de um ângulo de crítica extra-científico e extra-metafísico: contrapondo a verdade do conhecimento a um lugar de não-verdade. Caso contrário ela não seria criticável, uma vez que seria universal, e logo,

necessária. Para que o projeto nietzschiano tivesse qualquer sucesso, era preciso que se assinalasse uma alternativa à verdade. Tendo portanto nesta alternativa, um horizonte seguro de crítica aos valores ocidentais baseados no além-mundo, Nietzsche poderia desenvolver sua interpretação da história da filosofia e profetizar a sua superação: “a transvaloração de todos os valores” (NIETZSCHE, 2009, p.137)

Como Nietzsche pôde dedicar-se a tal questão? Que alternativa não-científica é essa a partir da qual o filósofo pôde averiguar as fronteiras da ciência e firmar o território de sua filosofia?

3. O PONTO DE PARTIDA: A TRAGÉDIA

3.1 O LUGAR DE NÃO-VERDADE: ARTE E RELIGIÃO NA GRÉCIA ANTIGA

Esse "lugar de não-verdade", ou seja, de não-ciência, anterior à busca pelo conhecimento, é encontrado por Nietzsche já em sua primeira obra, *O Nascimento da tragédia no espírito da música* (1871). O objeto de análise desse livro é exatamente anterior ao mundo ocidentalizado e, logo, à filosofia considerada ocidental: a Antiguidade grega.

É comum ao se remeter à Grécia Antiga lembrar dos deuses olímpicos e das lendas populares referentes ao Olimpo, no que é generalizadamente conceituado *mitologia*. A mitologia era de fato o aspecto predominante da cultura helênica, como se pode notar nas manifestações artísticas dessa época: sobretudo esculturas de corpos belos, de formas harmoniosas e proporcionais, como a célebre Vênus de Milos (de Alexandros de Antioquia). As obras da época tinham como tema as narrações dos mitos gregos, o que demonstra uma interação indissociável entre arte e religiosidade.

Uma das lendas populares na Grécia Antiga, a sabedoria de Sileno, traz luz sobre a compreensão do espírito grego, segundo Nietzsche. De acordo com ela, Midas, o rei da Prígia, lançara-se à caça do sátiro Sileno, e, ao finalmente encontrá-lo, embriagado e absorto na orgia na floresta, perguntara-lhe qual era o bem supremo. Sileno, ao negar resposta, é pressionado. É quando ele afinal diz:

Miserável raça de efêmeros, filhos do acaso e da pena, por que me obrigar a dizer o que não tens o menor interesse em escutar? O bem supremo te é absolutamente inacessível: é não ter nascido, não *ser, nada* ser. Em compensação, o segundo dos bens tu podes ter: é logo morrer (NIETZSCHE apud MACHADO, 1978, p.20 - grifos do autor)

Tal mito simboliza um senso comum pessimista no mundo grego em relação à vida,

frente à impermanência e multiplicidade do ser. O "bem supremo", por ser negado, resulta numa negação da própria vida. Logo, caso o problema de Sileno conquistasse o espírito dos homens, isso significaria o aniquilamento vital e, assim, a impossibilidade da construção de uma cultura grega. No entanto, não é isso que se percebe ao analisar a história antiga.

Conclui-se, portanto, que a mitologia grega, ou seja, o embelezamento artístico da realidade (sob a figura de deuses, tais como Apolo) representou a salvação desse pessimismo enunciado por Sileno. Dotando a natureza de forma, estrutura, ou seja, de uma configuração em todos os aspectos, tudo o que é dá-se individualizadamente, dentro de uma lógica do Belo. Para compreender isto, basta voltar à análise da Vênus de Milos: a deusa é retirada da totalidade da natureza, onde reina misturada à unidade do cósmos, e ganha contorno: é criada como imagem, isto é, aparece enquanto beleza. Este movimento da cultura helênica é resumido por Nietzsche apud Machado (1985, p.22) na passagem seguinte: “Por um jogo de espelho da beleza, em que os gregos viam os deuses como seus belos reflexos, a 'vontade' helênica combatia a aptidão, correlata ao dom artístico, para o sofrimento e para a sabedoria do sofrimento”.

Conforme a tradição grega, o deus-símbolo desse *principium individuationis*, cuja luz solar salvaria o espírito grego do acaso e do caos profetizado por Sileno, é Apolo. Por esse motivo, ele pode ser interpretado como o símbolo ainda do ideal de aparência grego, e logo, do Olimpo (LEFRANC, 2011). Nietzsche, ao longo de toda sua trajetória, chama de “impulso apolíneo da beleza” (NIETZSCHE, 2007, p. 34) o que considera uma das duas forças artísticas da vida, presentes nas obras de arte da Grécia Antiga: o movimento de distinção, discernimento, aproximação, divisão, união, iluminação, reconhecimento da natureza através da individualização de seus elementos são instintos próprios de Apolo.

A outra força artística da vida é em toda sua extensão um impulso natural "outro", estranho, diferente da beleza imputada à natureza e a felicidade advinda desse projeto de apolinização na Grécia Antiga. Essa alteridade artística relaciona-se à dimensão da realidade combatida por Apolo: retorna-se assim ao problema de Sileno. Uma vez que se admite o pessimismo do mito, aceitando-o como uma força intrínseca à arte e à vida, as palavras do demônio perdem seu valor negativo, tornando-se o *destino* do homem.

Este outro impulso artístico da vida entra em cena na sociedade antiga sob a influência dos conflitos bárbaros e a introdução, na mitologia grega, de um novo personagem mítico: Dioniso. Assumido em sua condição de estrangeiro (de não-grego e não-apolíneo), a

experiência dos instintos dionisíacos surtiu um desespero generalizado no espírito do homem grego, desacostumado a lidar com a força incomum de um ser até então desconhecido, ambíguo, alheio. A introdução da potência dionisíaca na *pólis* (do grego, cidade) é narrada miticamente pelo poeta Eurípedes (480- 406 d.C.), em *As Bacantes*.

Esta obra é marcada pelo conflito que se estabelece entre o estrangeiro Dioniso e o tirano da cidade, Penteu (SILVA, 2007). Nascido do encontro entre Sêmele, uma mortal, e Zeus, figura olímpica e pai dos deuses e dos homens, Dioniso retorna de suas origens orientais (diz-se que foi concebido na montanha de Tmolos, hoje no território da Turquia) e tenta apoderar-se do controle da cidade de Tebas. No entanto, a *pólis* era dominada pelo rei Penteu, filho de Cadmo. Penteu é o símbolo da civilidade do grego, enquanto ser humano mortal e cidadão. Por ser o governante de Tebas, ele apresenta-se como o controlador da *phýsis*¹ no sentido em que funda e mantém um espaço urbano (ou seja, dota a natureza de formas belas ao homem, construindo uma segunda natureza, mais segura). Assim, o homem da cidade cerca-se dos perigos da vida natural e de seus próprios instintos animais.

Por outro lado, Dioniso é o ser que regressa à Tebas exatamente desta natureza alijada pelo grego, por ele misteriosa, “estrangeira”. *As Bacantes* versam, portanto, sobre a re-invasão da *phýsis*, representada pelo ente que, ao ter sido concebido metade humano e metade divino, possui a capacidade de mudar-se, e, ao mesmo tempo em que se movimenta, mantém uma qualidade unívoca, completa em si. A adoção das insígnias do poder dionisíaco na cidade é a comprovação da vitória da transfiguração do Ser sobre a necessidade de figuração, individualização, embelezamento da realidade que pressupõe um projeto político de cidade grega.

[...] lado festivo, emocional, social ou mesmo terapêutico da intervenção dionisíaca; com o tempo, o deus torna-se (376-385) o senhor da alegria dos banquetes, de coroas floridas; a ele compete conduzir as danças ao som das flautas, rir e adormecer os cuidados [...] Feitos de um mistério de vida, em que cada gesto parece destinado a estimular o vigor da natureza e a proclamar, aos ouvidos dos mortais, a existência irrecusável do deus (60-61), os ritos dionisíacos vibram em permanência, noite e dia sem tréguas, como o pulsar ininterrupto da vida (187-188, 237,426), ora sob os raios fulgurantes do sol (677-679), logo no aconchego sagrado das trevas (306-307,485-486, 862). [...] Verde e rubro, viço e fluxo de vida, redimem um momento de destruição que o é também de força e renovação (741-742) (SILVA, 2007,p. 4-5)

A partir desta passagem, a força artística dionisíaca da vida pode ser elucidada em suas características fundamentais. O frenesi dos ritmos, danças, banquetes, festas provocados pela

¹ Phýsis é um termo amplamente utilizado pelos filósofos pré-socráticos, ao se referir à natureza como uma matéria unitária e mutável dentro de si mesma, através de forças naturais de conservação e mudança unas, primordiais.

chegada do poder dionisíaco aproxima a divindade da terra, mantendo um laço indistinguível entre o mistério da potência religiosa e o "viço e fluxo da vida" mundanos. Nesta loucura coletiva, os indivíduos esquecem-se de si mesmos e engatam em um processo de transcendência: há a destruição de todas as particularidades que possibilitavam os processos de discriminação dos seres (reunião e separação), pois todos pertencem a uma mesma massa etérea de constituição da vida. Segundo Nietzsche (2007, p. 28), o momento dionisíaco ocorre quando

ele [o homem] desaprendeu a andar e a falar [...], se sente como um deus, ele próprio caminha tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez.

Portanto com a nova invasão do caos dionisíaco, o homem grego, já inspirado nos ideais apolíneos de culto à aparência, é acometido também por um novo *pathos*². Desta forma, Dioniso e Apolo passam a conviver no âmbito mitológico, chocando-se entre si enquanto forças contrárias e promotoras de dois tipos de vida. Por um lado, os deuses olímpicos mantinham sua representação impassível e tranquilidade como símbolos belos da natureza, dotada de formas humanas e logo, apropriada pelo homem para a constituição de uma ordem político-social. De outro, o êxtase irrefreável tampouco mensurável ou apropriável pelo indivíduo, que se manifesta do mistério que é a totalidade massacrante de uma vida selvagem, anterior a qualquer classificação ou tentativa do homem de controlar ou entender o movimento eterno de transformação das coisas.

O conflito entre estas forças tão opostas se estende, entretanto, para além do campo divino. Como já foi apontado no exemplo da Vênus de Milos, a arte era a principal maneira de cultivar as divindades gregas, tornando-a inseparável dos ritos religiosos. Segundo Rodrigues (1998, p.25), o próprio Apolo pode ser descrito como o "*deus da arte escultórica*, senhor do mundo do sonho, (...) [que] reina supremo no *mundo da forma*, demarcando com firmeza a fronteira entre os indivíduos e entre estes e o mundo que os cerca." Percebe-se neste trecho a nítida aproximação entre as qualidades das artes plásticas e a visão de realidade que ela encerra, ou seja, do tipo de arte e da defesa de um tipo de vida, apolíneo.

Da mesma forma, a obra *O Nascimento da tragédia*, além de debruçar-se exatamente sobre a identificação das duas forças contraditórias de potência vital apolínea e dionisíaca,

² Pathos, substantivo derivado do verbo *paschein*, quer dizer algo em torno de "afetar-se", "acometer-se". Daí "apaixonar-se", "sofrer". Fundamental é a característica de súbita tomada, apoderamento sobre quem sofre. Pathos, também por isso, produz nosso sentido de patológico, uma enfermidade ou paixão que nos arrebatava inesperada e descontroladamente.

expõe a música como a linguagem artística da sabedoria de Dioniso. Uma vez que se estabelece a relação plasticidade-Apolo e música-Dioniso, a arte trágica grega torna-se o objeto de estudo perfeito para a compreensão da interação destas duas divindades.

Como observa Nietzsche, a tragédia é a linguagem artística que literalmente põe em choque os símbolos cenográficos (personagens, imagens e objetos cênicos) para que sejam, no decorrer da peça, aniquilados pela "violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia" (NIETZSCHE, 2007, p.31); isto é, sejam destruídos pelo vigor fértil e sensual dos ditirambos³ musicais. Sobre a experiência da tragédia:

A *kátharsis* trágica é o resultado de um processo [...]: assistindo a uma história em que se reconhece as *formas*, sabiamente elaboradas pelo poeta, que definem a essência daquilo que inspira a piedade e o terror, o espectador experimenta a piedade e o terror, mas de maneira quinta-essenciada, e a **emoção purificada** que dele então se apodera, e que qualificamos de **estética** vem acompanhada de **prazer** (DUPONT-ROC E LALLOT apud MALHADAS, 2003, p.26-27 – em negrito, grifos nossos).

De acordo com Nietzsche, tal alcance do "prazer" trágico é a vitória do espírito da música sobre as "formas" que traduziam até então a emoção do personagem, mas que apenas se purifica no esquecimento da "estética". Ou seja, a sensação da musicalidade ditirâmbica possibilitava transcender a experiência cênica em direção ao conhecimento único e total da verdadeira "piedade e terror". Nas palavras do próprio autor, a música na tragédia não consistia num "reflexo do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma e, portanto, representa, para '*tudo o que é físico no mundo, o metafísico*' e para todo o fenômeno, a coisa em si" (NIETZSCHE, 2007, p.95).

Considerando-se este trecho, nota-se a influência da leitura de Kant e Schopenhauer no pensamento do filólogo. Na citação acima, o paralelo construído entre os conceitos de "coisa em si" e "vontade" e o espírito da música é inegável e atestam uma conformação do autor com certa tradição filosófica (LEFRANC, 2011). Através então da reprodução de uma realidade metafísica (correspondente em Nietzsche ao impulso dionisíaco no trágico), o autor de *O Nascimento da tragédia* situa a arte grega ainda como a mais alta expressão da totalidade, da vontade última, além dos fenômenos, na medida em que a potência artística de Dioniso **funde-se** com a potência artística de Apolo. O momento musical ditirâmbico em que o coral de sátiros e faunos adentra a cena, entoando um canto intenso, pulsante e sombrio em homenagem ao deus estrangeiro, é aquele em que a narrativa lógica e coesa das cenas e diálogos é quebrada, unindo o mundo da imagem (beleza apolínea) ao mundo do além-da-

³ do grego, *dithýrambos*: hino em uníssono

imagem: nisto consistia a potência última da arte e vida trágicas na Grécia Antiga.

3.2. A CRISE DA TRAGÉDIA NO ESPÍRITO DA ESTÉTICA

No entanto, a qualidade trágica dos gregos sofreu retrocesso quando a música, como tal momento dionisíaco, passou a desaparecer das obras poéticas da época. A incursão do "outro", do ritual ao semideus e à natureza desconhecida, é substituída pela hegemonia dos símbolos apolíneos: a tragédia teve sua crise no *apolinismo* das formas e no consequente enfraquecimento da força artística que potencializava o encontro com o Uno primordial dos filósofos cosmólogos⁴. Esta transformação é percebida mais claramente nos poemas de Eurípedes, no que foi denominado de socratismo estético.

O socratismo estético foi marcado pela abolição do elemento não-estético da arte, ou seja, que não pertence à dimensão da aparência: a música dionisíaca. Esta significava o aniquilamento dos signos e contato com uma exuberante alegria e sofrimento decorrentes da destruição de tudo o que é conhecido. Logo, o conhecimento de Dioniso vinga no espírito dos homens como o encontro com o que é mistério, à exemplo das *Bacantes*, com o que não é da ordem da civilização e da cultura grega: do que não é passível de apreensão e apropriação pelo homem, sendo ele mesmo um mero elemento da natureza, como qualquer outro.

Até o período VIII-V a.C., principalmente, a Grécia Antiga era uma extensa região constituída de pequenos cercamentos de terra que pertenciam a determinada família. Os donos das terras, os aristocratas, conhecidos como "os belos e bons" (BENOIT, 1996, p.11), exerciam seu poder sobre os camponeses que viviam de favor em suas terras, em troca de certa quantia de dinheiro ou do total da produção agrícola das famílias camponesas. Entretanto, a partir desta época, em virtude de numerosas guerras e conflitos entre as famílias aristocratas e revoltas camponesas, os pequenas propriedades de terra foram unindo-se e formando uma unidade política, social e econômica que pudesse dissipar a desordem e conter o avanço do campesinato: a *pólis* grega.

Com o surgimento da *pólis*, os hábitos e costumes gregos sofreram radical fusão e transformação. Em Atenas, a primeira cidade a se formar, foi instaurada, no século V e por um pequeno porém marcante período, a democracia como regime político. Isso significou que as decisões políticas da *pólis* deveriam ser compartilhadas pelos cidadãos atenienses (sendo

⁴ É necessário aqui identificar brevemente no que consiste a filosofia cosmológica. O entendimento de natureza enquanto *phýsis* marca a Antiguidade grega: tal qual já foi mencionado, arte, religiosidade e filosofia também misturavam-se. Os principais filósofos da época (cosmólogos) eram ao mesmo tempo adoradores e poetas. Suas filosofias eram basicamente míticas, como se pode perceber, por exemplo, nas obras de Heráclito e Parmênides, e partiam da noção fisiológica de natureza (unidade e mutabilidade como faces de uma mesma realidade).

estes os homens livres, exclusive as mulheres, crianças e escravos). Desta forma, o discurso racional e coerente impôs-se como necessidade democrática, de modo que o argumento que melhor atendia à realidade grega era tido como de grande importância e vencia como proposta política pelo voto da maioria dos cidadãos.

Na filosofia, este período foi considerado, por isso, o período Antropológico da Grécia Antiga, ou seja, período em que o homem (enquanto cidadão grego) e suas questões ganharam centralidade nas especulações filosóficas. Debater sobre o homem era debater sobre a *pólis* e condicionar a vida em sociedade. Por conseguinte, o tipo de homem que atendia às necessidades do novo tipo de vida era valorizado em detrimento de um tipo de homem esquecido de si, abandonado aos prazeres e entregue à devoção do vigor da natureza pré-civilização, selvagem.

Ora, este tipo de homem refere-se exatamente àquele que se rende aos ditirambos dionisíacos. Uma vez que o prazer inefável dos ritos a Dioniso não produzem conhecimento útil à manutenção da *pólis* (ao contrário, pressupõe a destruição desta, mito que foi narrado pelas *Bacantes*, de Eurípedes), a força artística metafísica, expressão da vontade e a coisa em si, desaparece tanto da vida quanto da arte grega. O socratismo estético de Eurípedes consiste assim na criação de uma "estética consciente": "o poeta se subordina ao pensador racional, ao pensador consciente", introduz "na arte o pensamento e o conceito a tal ponto que a produção artística deriva da capacidade crítica" (MACHADO, 1985, p.34)

Se Sófocles [poeta trágico] disse de Ésquilo [idem] que ele fazia bem, mas sem sabê-lo, Eurípedes sem dúvida pensou que ele fazia mal *por não* saber. (...) a particularidade maravilhosa de toda essa evolução da arte grega é que o conceito, a consciência ainda não estava expressa e tudo o que o discípulo podia aprender com o mestre tinha a relação com a técnica. (...) [A partir de Eurípedes,] para poder ser entendido tudo deve ser da ordem do entendimento. (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p.35)

A "metafísica de artista", termo formulado por Nietzsche conforme o qual apenas através da fusão contraditória das forças apolínea e dionisíaca na arte o homem poderia alcançar o Uno primordial, é substituída por uma tirania da razão. O *lógos*⁵ domina a arte trágica através do impulso a si correlato, o impulso da beleza: os símbolos e a supremacia do cênico são a força apolínea dos deuses do Olimpo. Ao mesmo tempo, o *lógos* impõe-se na filosofia. O socratismo estético, acompanhado do socratismo filosófico, é a representação da crise da arte e do modo de vida trágicos e da vitória da razão negativa na tradição do pensamento europeu.

⁵ Do grego, discurso, proporção, razão, ordem.

4. SOBRE O ERRO METAFÍSICO

4.1. O NASCIMENTO DO ERRO NA RAZÃO SOCRÁTICA

Conforme diz Benoit (1996), Sócrates foi o primeiro filósofo propriamente dito, entre os documentos históricos oficiais, a contestar a filosofia cosmológica. Os únicos registros disponíveis que se tem até hoje de sua existência são indiretos, pelos escritos de seus discípulos Aristófanes, Xenofonte e Platão, tendo o último sido a principal fonte histórica do pensamento do filósofo. A "epopeia socrático-platônica"⁶ narra o percurso desse ícone da história da filosofia através de diálogos entre o personagem Sócrates e diversas figuras da sociedade grega: entre eles, escravos, heróis de guerra, sapateiros e jovens discípulos. A partir destes, o desenvolvimento de suas teorias fica explícito, pois, a cada diálogo, Sócrates esforça-se a ensiná-las aos outros, como estratégia de realização de suas ideias. O percurso socrático aqui descrito será inspirado nos diálogos platônicos e indicará a relação entre o pensamento socrático e a sua relevância à interpretação da tradição filosófica em Nietzsche.

Ainda segundo Benoit (1996)⁷, a princípio, Sócrates debruçou-se sobre o estudo fisiológico do Cosmos, à exemplo de Tales de Mileto (624 – 558 a.C), Demócrito (460-370 a.C.), Anaximandro (610-547 a.C.); contudo, a causalidade mecanicista e múltipla da natureza ("tudo deriva da água" ou "tudo deriva de uma unidade de realidade chamada 'átomo'", por exemplo) não satisfazia a Sócrates. Tais teorias míticas ainda não eram úteis à explicação das ações humanas, questão recorrente e de grande pertinência em uma sociedade grega em formação que demandava uma linha de ação a nível individual e coletivo. Familiarizado com os poemas de Anaxágoras (500-428 a.C.), Sócrates aproximou-se da ideia do *Nóus* (empregado em Anaxágoras como "inteligência", "espírito"), no qual este é uma força, uma presença etérea que ordena e organiza o Cosmos, sem materialidade. Inspirara-se também no princípio de não-contradição do Ser, formulado por Parmênides (530 ou 515 - ? a.C.): o Ser é; e o Não-Ser não é; logo, toda transformação é uma ilusão.

É, portanto, influenciado por estes poetas, que Sócrates desenvolve a Ideia de Bem. Esta consiste na crença de um âmbito de realidade originário, do qual tudo que aparece ao

⁶ Daqui em diante, o nome de Sócrates será usado como um modelo, uma metáfora, uma caricatura até, de uma força e perspectiva filosófica a partir da qual a própria história da filosofia se definirá a si própria como tal: Sócrates será o critério do novo frente à tradição doravante pré-socrática. Assim, na esteira de nosso autor aqui estudado, por vezes o nome Sócrates ferirá o rigor das autorias conceituais, confundindo-se nele mesmo, não obstante o acima referido, tanto o mestre quanto o personagem protagonista dos diálogos de Platão, o enunciador de um âmbito das Ideias, de um projeto filosófico que ultrapassa os próprios discursos socráticos encontrados pelas pesquisas historiográficas: daí, bem entendido, tratamos do momento socrático-platônico.

⁷ Todo o desenvolvimento de nossa apresentação de Sócrates toma como roteiro o livro deste autor referido. Entretanto, tendo em vista o esclarecimento da nota anterior, destacamos que aquele uso de Sócrates não se encontra em Benoit (1996).

olho humano deriva. Nesta dimensão ontológica (ou seja, do Ser), não há pluralidade nem multiplicidade de imagens: apenas a ideia, a natureza, o princípio de tudo o que existe. Ou seja, o Bem é a verdade. Voltando-se ao mito de Sileno, que questiona o que é o Bem, Sócrates responderia o contrário do sátiro: o Bem e o Belo são uma ideia, superior a vida cotidiana da aparência, e alcançável pelo ser humano. No entanto, o alcance apenas se daria através do esforço (*pónos*), isto é, do desvencilhamento dos objetos enganadores à visão e produção de um novo olhar, o olhar da alma (BENOIT, 1996).

Entretanto, a formulação coerente da teoria ontológica socrática implica resolver o problema da relação entre os âmbitos das Ideias (o Ser parmenídico) e o sensível (o Não-Ser). Este problema é apresentado por Sócrates como o da **participação** da Ideia nos entes mundanos. Mas como a ideia pode ser e, ao mesmo tempo, não ser, respeitando o princípio de não-contradição?

Esta dúvida assombrou Sócrates por bastante tempo e, por isso, apenas voltou a dialogar décadas depois. Frente à questão aparentemente insolúvel de Parmênides, ele não podia ter certeza da veracidade de nada que se lhe apresentava; e essa era a única afirmação possível, isenta de qualquer contestação: a certeza da dúvida. Daí a formulação da famosa sentença: "Só sei que nada sei", ao que o oráculo de Delfos respondeu que ele era, em verdade, o homem mais sábio de todos. Tal postulado foi, portanto a alavanca que recolocou Sócrates na busca pela verdade ontológica, ética e política: partindo do pressuposto de que nada sabia, Sócrates percebeu que a dúvida que possuía era, de fato, uma ferramenta. Embora com ela não pudesse alcançar nenhum conhecimento verdadeiro do Ser e da realidade, através da pergunta o filósofo podia descobrir o que não era conhecimento e dessa forma, desobstruir seu caminho em direção ao Bem: ou seja, o lugar de cognoscibilidade.

De acordo com Benoit (1996, p.12), a *aporia*, "ausência de passagem, coloca o indivíduo diante do nada de suas imagens, do nada do seu caminho, do nada dos fins de sua vida". Assim, o pensamento nesta fase dedicava-se à *apóphasis*, ou seja, a "ação negativa do seu *lógos* (discurso e razão) contra essa multiplicidade de representação das coisas". A vontade da descoberta do Belo é um **desejo**, simbolizado na figura de Eros, deus da paixão. Assim, a necessidade de conhecer era, segundo Sócrates, uma paixão do homem, intermediária no processo de apreensão da verdade. Nesta medida, a dúvida socrática era um instrumento de "sedução" (do ponto de vista dialógico) dos jovens – um dos motivos pelos quais ele foi condenado à morte posteriormente.

Em *O Banquete* (PLATÃO apud BENOIT, 1999), Sócrates, acompanhado de um de seus discípulos, dirige-se a uma confraternização em homenagem a Alcibíades, jovem a quem

“seduzira” em seus diálogos aporéticos e que agora voltava da guerra como um herói. No meio do caminho, no entanto, Sócrates resolve repentinamente parar seu trajeto para meditar. O discípulo, constrangido pela excentricidade da decisão do mestre, fica desconcertado, mas resolve continuar o caminho sem ele. Chegando posteriormente no banquete, Sócrates é aclamado pelo dono da festa, Alcibíades, com o qual trava um diálogo essencial.

Este momento de diálogo é marcado por uma inflexão no pensamento socrático. Sócrates, contrariando a sedução quase inevitável do belo e talentoso Alcibíades, compreende que o “si”, objeto do conhecimento notadamente socrático, não são as aparências, mas a alma. Assim, o conhecimento de si ou o autoconhecimento, momento de inteira subjetividade, por não poder tomar a si mesmo como objeto ocular, apenas se dá como reconhecimento de si mesmo na alma do outro: reconhecimento tal apenas quando em diálogo de almas. O não-saber-de-nada torna-se nesta fase da trajetória do filósofo um saber-de-si, portanto um saber afirmativo. Este saber afirmativo culmina, no entanto, numa plena interiorização, pois o que se afirma não é nada externo, mas a alma – espelhada pela alma do outro (BENOIT, 1996).

No momento em que o filósofo estabelece um método **afirmativo** do saber-de-si, ele inaugura um novo campo de análise na filosofia. Ao contrário dos poetas-pensadores gregos, que se dedicavam à criação de mitos sobre os mecanismos originários do Cosmos finito, Sócrates expôs pela primeira vez a intenção de debruçar-se sobre a alma humana no sentido de revelá-la: surge a *Ética*. Nas palavras de Marcondes (2009, p.16),

o indivíduo que age de modo ético é aquele que é capaz de autocontrole, de 'governar a si mesmo' (...). Entretanto, a possibilidade de agir corretamente e de tomar decisões éticas depende de um conhecimento do Bem, que é obtido pelo indivíduo por meio de um longo e lento processo de amadurecimento espiritual, 'a ascensão da alma'.

Em um de seus diálogos mais famosos, *A República* (PLATÃO apud BENOIT, 1999), Sócrates empenha-se exatamente na formulação de um projeto "ético" de cidade, no qual a Ideia de Bem orquestraria a construção de uma *pólis* "bela". Pautando-se no *lógos* como um instrumento de libertação das falsas aparências, a cidade grega dar-se-ia plenamente, uma vez que se tornaria "coisa pública" (tradução literal do termo 'república'): ou seja, objeto controlado pela subjetividade autoconsciente do homem – sua "alma" – e logo, conhecedora de um "eu" coletivo. “Se Sócrates realmente havia ascendido às Ideias, precisava agora novamente descer e mostrar a verdade [...], superar a subjetividade de seu caminho, objetivar sua dialética, superar a contradição entre o interno e o externo.” (BENOIT, 1996, p.71)

No bojo desta nova necessidade pedagógica, Sócrates narra o Mito da Caverna,

alegoria essencial à compreensão do projeto de homem e de filosofia que ele fundara e que, para Nietzsche, significou também a fundação de um novo tipo de vida socrático.

4.2. O MITO DA CAVERNA E A VERDADE METAFÍSICA

Primeiramente, Sócrates pede a seu interlocutor que imagine uma caverna. Nesta caverna, há homens acorrentados pelas mãos e pés. Atrás destes, há um muro que os impede de mirar a saída da caverna: outros homens deslocam-se atrás do muro, empunhando estatuetas, que imitam animais, pessoas e objetos. Há uma fogueira, mais acima, no caminho ascendente que conduz à saída da caverna, que permite que as sombras das estatuetas sejam projetadas no fundo da caverna e creditadas pelos homens acorrentados como objetos reais. Assim, eles não são capazes de ver as coisas mesmas, apenas as suas representações nas sombras, os sons e cheiros do mundo real. Ou seja, os presos apenas apreendem a realidade através dos sentidos, pela aparência do que é projetado no fundo da caverna: sua única referência do mundo exterior.

Um desses homens, no entanto, livra-se de suas correntes e caminha em direção à saída da caverna, lançando-se à realidade das coisas por elas mesmas. Em um primeiro instante, este homem, cujos olhos eram desacostumados à luminosidade, fecha-os rapidamente, momentaneamente cegado pela intensidade da luz: como que embriagado pela clareza que tinha das formas do que era real. Em seguida, ele abre os olhos timidamente, vendo de fato as pessoas e objetos pela primeira vez em sua vida e descobre a falsidade das sombras das estatuetas. É através da visão que este homem passa a conhecer o mundo "de fato", o que é verdadeiramente, e não apenas sombras. Após o inicial estranhamento, o homem passa a acostumar-se com a luz irradiada sobre as coisas e aceita visualmente o reconhecimento daquilo que antes apenas se apresentava por sombras. O homem, pela primeira vez, encontra-se com a verdade.

Contudo, como foi visto, o conhecimento verdadeiro do homem apenas se dá como espelho: ou seja, quando ele pode ver seu semelhante como objeto indispensável ao processo de saber-de-si. Por isso, este homem liberto, iluminado pela luz das coisas mesmas, deve retornar à caverna e dialogar com outros iguais a ele.

No entanto, ao narrar sua experiência, o homem é caçoado pelos demais, que não acreditam no que ele diz (em seu discurso, em seu *lógos*) e o tacham de louco, pois tomam as ilusões das sombras como os objetos reais. Caso não conseguissem calá-lo, o homem sábio acabaria por ser morto pelos prisioneiros, mesmo que alguns tivessem se aventurado também a libertarem-se de seus grilhões.

O jogo de significados implícitos nesta alegoria é, com efeito, uma analogia ao processo de ascese rumo à Ideia de Bem que Sócrates defendia desde seus diálogos mais remotos. Agora que alcançara a fase afirmativa de seu pensamento – isto é, através do autoconhecimento imperativo operado na ética e na política – o filósofo dedica-se aqui em traçar o método de sua **pedagogia** dialética, de forma que esta possibilite a sobrevivência do filósofo frente aos enganos dos homens não-alumiados. Chauí (2009, p.12) explicita resumidamente em que consiste a alegoria:

O que é a caverna? O mundo em que vivemos. Que são as sombras das estatuetas? As coisas materiais e sensoriais que percebemos. Quem é o prisioneiro que se liberta e sai da caverna? O filósofo. O que é a luz exterior do sol? A luz da verdade. O que é o mundo exterior? O mundo das ideias verdadeiras ou da verdadeira realidade. Qual o instrumento que liberta o filósofo e com o qual ele deseja libertar os outros prisioneiros? A dialética. O que é a visão do mundo real iluminado? A Filosofia. Por que os prisioneiros zombam, espancam e matam o filósofo [...]? Porque imaginam que o mundo sensível é o mundo real e o único verdadeiro.

Através da perspectiva do diálogo, o homem livre, sábio, conhecedor das formas mesmas da essência das coisas – o filósofo – indicaria um caminho virtuoso, calcado no âmbito das ideias, ao homem comum, cujo conhecimento do mundo era até então uma ilusão criada pelos sentidos. A dialética, portanto, seria “uma espécie de lógica pura das Ideias que se desenvolve sem nenhuma hipótese sensível, é o domínio da racionalidade” (BENOIT, 1996, p.79).

Isso significa que o Ser de tudo que existe no mundo material (os objetos nomeados) precisa ser explicado, pois seu significado não se encontra na esfera material. As coisas revelam-se enquanto **conceito** – isto é, alcançam a categoria superior de Ideia “una e indivisível de Bem” (BENOIT, 1996, p.82). Sócrates funda, para além do mundo físico, sensível, concreto, múltiplo e falso, um mundo além-físico – é o surgimento da filosofia enquanto **metafísica**. O ser e o parecer são postos em lugares dicotômicos e hierarquizados, onde a supremacia é da essência, única fonte de **conhecimento verdadeiro**.

4.3. O DIVÓRCIO ONTOLÓGICO EM SÓCRATES

Ora, a valorização do conhecimento das coisas, garantido pelo princípio de individualização, do civilizado, do belo, do que pode ser quantificado, medido é exatamente a valorização da força apolínea da natureza. A falta de autocontrole, o caos dos instintos e a aceitação da transformação das coisas como intrínsecos ao movimento do Uno-primordial, rejeitado por Sócrates, representa a potência dionisíaca da arte e da vida. No entanto, o projeto ontológico de Sócrates defende que as formas do conhecimento, apolínea, devem sobrepor-se

ao engano das sombras múltiplas do *devoir* (vir-a-ser, mutação), assim como a verdade deve sobrepor-se à mentira. À exemplo do socratismo estético de Eurípedes na arte, o socratismo filosófico consiste no apolinismo da filosofia e da vida, *contra* o mal dionisíaco.

Isso significa dizer que a arte trágica, enquanto momento de confronto e união das duas forças constitutivas do Ser, fora negada por Sócrates, já que pressupunha o *não-conhecimento, a vitória do prazer* no seio da totalidade inebriante dos ditirambos de Dioniso. Segundo Rodrigues (2004), a arte em Sócrates torna-se uma *mimesis*. A artista não tem nenhum comprometimento com o “belo” - na medida em que este corresponde às formas belas e verdadeiras da Ideia. Ele produz obras inspiradas nas coisas sensíveis, apreensíveis pelo olhar mentiroso das aparências. Logo, a arte seria o mais frágil de todos os conhecimentos, a “imitação da imitação”, *inútil* ao projeto metafísico de homem e de *pólis*.

Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ao passo que a auto exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea [...] As musas das artes da “aparência” empalideciam diante de uma arte que em sua embriaguez falava a verdade, a sabedoria de Sileno a bradar “Ai deles! Ai deles!” contra os serenojoviais Olímpicos. (NIETZSCHE, 2007, p.37-38)

De acordo com Nietzsche, nesta obra, o socratismo foi a reação do grego Apolo à invasão do bárbaro Dioniso no mundo helênico e o antagonismo que se seguiu entre um e outro, entre Bem e Mal, “o eterno contraditório, pai de todas as coisas” (NIETZSCHE, 2007, p.57), respectivamente. Na peça trágica *Édipo Rei*, por exemplo, o protagonista Édipo, mesmo ao tentar escapar de seu destino, acaba reencontrando-se com ele, e prova do sofrimento e dor causados pela sensação de inevitabilidade em relação à própria vida. Ele decide então arrancar os próprios olhos para não ver a realidade tenebrosa que se lhe apresenta. Édipo é, aqui, uma máscara, uma faceta de Dioniso na tragédia grega. (*idem, ibidem*)

A força artística de Apolo (da luz, do Sol, do esclarecimento, da visão) opõe-se a esta aquiescência passiva diante do “pressentimento de unidade restabelecida” (*idem, ibidem, p.67*) entre homem e natureza.

Mais uma vez, a arte *pós-socrática e apolínea* é marcada pelo abandono do drama e da música, em favor da estética, das belas formas. Há a concretização de um modo de vida, como o do jovem Penteu n’*As Bacantes*, que *repele* o espanto, o sofrimento, a dor, o esquecimento, o prazer, a prostração dionisíacos; e exalta um tipo de vida *ético-político*, voltado ao próprio homem e centrado em suas reflexões sobre “as melhores” ações a serem tomadas: aquelas que mais se aproximam da Ideia de Bem. Desta forma, a vida humana passa

a dedicar-se ao *conhecimento* dessas melhores ações, pois isso assegura ao homem a saída da caverna e o encontro com o mundo além-físico da verdade.

4.4. O ERRO METAFÍSICO: A ILUSÃO DA ILUSÃO

Mais uma vez, ao evocar a unidade parmenídica do Ser no mundo das Ideias, Sócrates enfrentou, entretanto, a contradição insolucionável: qual a relação entre o mundo uno da verdade e o mundo plural e impermanente das aparências? Até que ponto as sombras das coisas são as coisas mesmas e até que ponto não são? O processo dialético, enquanto expressão das Ideias, é também em si, marcado por momentos de união e separação, síntese e análise, defesa e refutação: momentos de contradição na estrutura interna da própria ideia. “O Não-ser e as contradições seriam assim a própria essência da racionalidade, o próprio motor constituinte do *lógos*” (BENOIT, 1996, p.89).

Ainda segundo o autor, nos últimos diálogos platônicos, Sócrates é acusado e condenado pelo tribunal ateniense de corromper a juventude, pena que pagou com sua própria vida: o filósofo foi assim, condenado a beber a cicuta (veneno). Embora tenha sido aconselhado por um de seus discípulos a fugir de Atenas, Sócrates respondeu com veemente negativa, deixando claro seu comprometimento político com o projeto de cidade.

Como um mártir, o filósofo sucumbiu passivamente ao seu destino. Morto pela ignorância dos prisioneiros da caverna, que repudiavam a verdade que enunciava, Sócrates deixou-se ser condenado: derradeira ironia socrática, simbolizada na negação de sua própria vida. Impossibilitado de manter seu trajeto de ascendência em direção às Ideias pelas contradições da vida sensível, o filósofo da metafísica preferiu o encontro com o nada da morte a admitir as mentiras do mundo aparente.

No fundo, o seu caso [de Sócrates] foi apenas o caso extremo; apenas o caso mais distintivo disto que outrora começou a se tornar a indignância universal: o fato de ninguém mais se assenhorear de si, de os instintos se arremeterem uns *contra* os outros. Ele fascinou (...) ainda mais intensamente enquanto resposta, (...) enquanto aparência de *cura* para este caso. (...) Ser racional foi, *de rigueur*, foi seu *último* remédio. (...) Estava-se em risco, só se tinha uma escolha: ou perecer ou *ser absurdamente racional*... (...) é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão. (NIETZSCHE, 2000, p.22-23 - grifos do autor)

Uma vez que sua empreitada racional fora travada pelos obstáculos do mundo sensorial, Sócrates preferiu perecer. De acordo com Nietzsche, esta foi a escolha não apenas do personagem socrático, mas de toda a filosofia posterior enquanto metafísica. O problema da participação, própria da teoria das Ideias, havia levado o filósofo à morte, mas era preciso manter “a luz diurna da razão” acesa no espírito do homem. Ou seja, manter a vida através da

salvação do mundo das Ideias em oposição à falsidade daquilo que parece, e que somente é na medida em que é pensado: tornando-se virtuoso, “bom”, “belo” e verdadeiro.

Ao tentar evitar a morte do *lógos*, tão precioso à *pólis*, pela força destrutiva de Dioniso, Sócrates inscreveu um esforço antinatural de conservação da cultura grega na filosofia e teve de enfrentar as contradições que tentava desprezar na enunciação de um mundo único e verdadeiro. No entanto, ao invés de ser condenado ao ostracismo (exílio), como comumente eram os acusados políticos de Atenas, Sócrates literalmente *fugiu* de seu destino e recusou-se a aceitar que, como disse um dos partícipes do diálogo *Sofista*, “o não ser é sob alguma relação o que o ser, por sua vez, sob alguma relação, *não é*” (PLATÃO apud BENOIT, 1996, p.88 – grifos nossos). Ele suspendeu a capacidade da própria vida de desmenti-lo em seu *devoir*, mantendo-se fiel à sua Ideia de Bem: a sua morte foi a forma de salvar a possibilidade para as futuras gerações de filósofos de concretização daquilo que enunciara, incutindo na alma do homem o *desejo* sedutor de se encontrar eventualmente com a verdade primeira, origem de toda a realidade.

Uma das principais defesas de *O Nascimento da tragédia* é em relação à alimentação em Sócrates de um espírito científico, numa

crença inabalável de que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode atingir os abismos mais longínquos do ser e que ele não apenas é capaz de conhecer o ser, mas ainda de *corrigi-lo*.” (...) [Assim,] “foi a ‘ilusão metafísica’ – a crença de que o conhecimento é capaz de penetrar conscientemente na essência, na natureza, no fundo das coisas separando a verdade da aparência e considerando o erro como um mal – que destruiu a arte trágica (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p. 36-37).

A metafísica, inventada por Sócrates e inspirada por sua vez no mito do *nôus* de Anaxágoras, esqueceu de si enquanto criação humana e passou a ser levada a sério, como princípio na filosofia: como verdade. Segundo Nietzsche, o estatuto da verdade foi desenvolvido pela própria filosofia e sobreviveu nela como um parasita, uma *doença*, um falso substrato, um “preconceito” ontológico. A história da filosofia a partir de Sócrates teve a verdade como um *pathos* (NIETZSCHE, 2007).

De fato, a metafísica e a supervalorização dos desígnios apolíneos matou não apenas Dioniso como o próprio Apolo: ambos, em sua relação mutualística, originavam o espírito da tragédia grega. Na representação da *phýsis* como unidade constituída pelas duas forças de conservação e movimento, emergia o conhecimento (e desconhecimento) trágico. A arte como expressão da “natureza primordial” dionisíaca e “aparência bela” apolínea foi rebaixada ao lugar de mentira por uma filosofia que era ela mesma uma mentira: o mundo etéreo e inalcançável das Ideias. Em uma palavra, a metafísica era ela mesma uma “ilusão da ilusão”:

o lugar ontológico que se opõe à ilusão que era o âmbito sensível e que é, precisamente por estabelecer esta oposição imaginária, outra ilusão. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2005, p. 10) diz com todas as letras: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorre duvidar aqui, no limiar, onde era mais necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios de *omnibus dubitandum* [de tudo duvidar].”

O “conhece-te a ti mesmo” imposto pela ética apolíneo-socrática é, em última análise, uma invenção. Na mesma medida, o tal espírito científico, cuja proposição é aproximar a coisa de sua essência (verdade de aparência; logo, ilusão de ilusão), é também uma invenção socrática, que contagiou com a “luz diurna da razão” toda a tradição filosófica ocidental.

4.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O ERRO

É preciso que se retorne às considerações feitas no início deste capítulo a fim de compreender a amplitude do projeto socrático, ou melhor, do “mal-entendido” socrático, como define o próprio Nietzsche (1976, p. 22). A origem da pergunta filosófica, “O que é?”, colocada e debatida, já pode, a essa altura, ser identificada na dialética socrática que, por sua vez, é permeada por contradições inerentes ao discurso e à própria realidade dita aparente: eis aqui no que consistiu o **problema de Sócrates**. Com a morte do mestre de Platão, a questão do conhecimento, no entanto, continuou viva na filosofia: afinal, como resolver este problema? Como já foi citado, em um de seus livros mais famosos, Aristóteles afirma que no homem existe um “desejo de conhecer”. Esta afirmação nada mais é do que a atestação da sobrevivência do problema socrático nos meios filosóficos, mesmo após sua morte.

Ora, uma vez que Nietzsche identifica a metafísica e a busca pelo conhecimento que ela supõe como **construções**, a proposição de Aristóteles perde sua validade como verdade filosófica. A necessidade de conhecimento é uma criação historicamente pertinente, crença que evitou a prevalência da loucura ditirâmbica no espírito grego – isto é, que salvou o grego do sofrimento e da decadência, tomando como princípio avaliativo a necessidade de uma conservação da vida. Como postulá-lo como verdade?

É possível notar uma linha contínua, que começa com Sócrates, perpassa o pensamento aristotélico e se prolonga até os cientistas e filósofos da Modernidade: mesmo com mudanças pontuais quanto à forma e os limites da ciência, Nietzsche defende que há a permanência do parasita, inventado nos diálogos platônicos, da metafísica em toda a história ocidental. A curiosidade científica, marca do espírito moderno, traz consigo a ilusão da dicotomia entre “ser” e “parecer” e insiste em ver o conhecimento (isto é, a aproximação

dialética entre um e outro) como um imperativo. Como aponta Machado (1985, p. 43) sobre a leitura nietzschiana de verdade:

A verdade não é uma adequação do intelecto à realidade: é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social; é uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens. Conclusão: o homem não ama necessariamente a verdade; deseja suas consequências favoráveis.

Entretanto, é importante assinalar que esta compreensão sobre a verdade, inventada por Sócrates e de acordo com Nietzsche, apenas pôde ser formulada a partir do contraponto, do lugar histórico que precedia a Ideia de Bem: a arte trágica. Apenas entendendo a potência criadora na união entre Apolo e Dioniso na tragédia e o *divórcio* entre um e outro operado pela metafísica, é possível conceber uma realidade extra-dicotômica, e delimitar as fronteiras dessa dicotomia para que, num segundo momento, o seu território possa ser de fato averiguado. Isso nada mais é que a aceitação do pressuposto, nunca antes colocado com tal radicalidade na história da filosofia, de que **a razão não pode investigar a si mesma** (NIETZSCHE, 2007).

Nietzsche ainda, em *O Nascimento da tragédia*, defende a existência de uma “metafísica de artista” (NIETZSCHE, 2007, p.13), na qual a arte possibilitaria uma transcendência através do choque entre as duas forças artísticas da vida. Contudo, posteriormente, o filósofo condena sua própria tentativa de substituir uma metafísica da racionalidade por outra, e expõe a tragédia grega como “afirmação da aparência. (...) A arte é mais potente do que o conhecimento, pois ela *quer* a vida, enquanto que o conhecimento atinge e nada mais é do que – o aniquilamento” (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p. 45-46). Entende-se aniquilamento aqui como a destruição da aparência como fonte de conhecimento em si, e exaltação de um tipo de conhecimento *ulterior*.

Em geral, Nietzsche dedica-se, em um primeiro momento, a averiguar as origens da tragédia, como espaço extra-científico de contemplação também da ciência e da sua necessidade de conhecer. Nesta empreitada, ele reconhece Sócrates como “um ponto de inflexão na história universal” (NIETZSCHE, 2007, p.92), e o responsável pelo legado de equívoco que se estendeu na tradição filosófica até seu próprio tempo: a metafísica. Neste trecho de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche resume suas impressões sobre o problema da verdade como resposta fraca à decadência dos antigos valores gregos nesta fase de seu pensamento:

Dei a entender o que fez com que Sócrates exercesse fascínio: ele parecia ser um

médico, um salvador. Faz-se ainda necessário indicar o erro que repousava em sua crença na 'racionalidade a qualquer preço'? – Imaginar a possibilidade de escapar da *décadence* através do estabelecimento de uma guerra contra ela é já um modo de iludir a si mesmo criado pelos filósofos e moralistas. O escape está além de suas forças: o que eles escolhem como o meio, como salvação, não é senão uma nova expressão da *décadence*. Eles transformam sua expressão, mas não a eliminam propriamente. **Sócrates foi um mal-entendido. Toda moral fundada no melhoramento, também, a moral cristã, foi um mal-entendido...** (...) a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos não se mostrou efetivamente senão como uma doença, uma outra doença – Ela não concretizou de forma nenhuma um retorno à "virtude", à "saúde", à felicidade... (NIETZSCHE, 2000 p. 23 – em negrito, grifos nossos).

5. SOBRE O PROBLEMA DA MORAL

5.1 AS DESCOBERTAS DA AUTOCRÍTICA

Em 1886, Nietzsche relançava *O Nascimento da tragédia*: agora, todavia, acrescentado de um prefácio chamado *Tentativa de autocrítica*. Nesta segunda edição, o filósofo encontrava-se em um momento mais maduro de seu pensamento, em que já havia publicado outras obras, como *Aurora* (1881), *A Gaia ciência* (1882) e *Assim falou Zaratustra* (1883-5), sendo a última o contraponto principal utilizado na crítica à sua primeira obra.

Segundo Machado (2001, p.11), *O Nascimento da tragédia* consistia, em linhas gerais, na "crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão; a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíacas e apolíneas como alternativa à racionalidade." No prefácio de 1886, Nietzsche reconheceu com mais clareza precisamente esta proposta; no entanto, o filósofo julgou que nesta tentativa inicial de aproximação entre arte trágica, ciência e vida acabara encontrando "todos os defeitos da mocidade, sobretudo de sua 'demasiada extensão', de 'sua tempestade e ímpeto' [...]; de outra parte, [...] um livro *comprovado*" (NIETZSCHE, 2007, p. 13).

"*Comprovado*", neste contexto, refere-se à aceitação e conformação da obra em relação a outrem. No entanto, sabe-se que *O Nascimento da tragédia* foi amplamente rejeitado nos meios acadêmicos filológicos e filosóficos. A origem da comprovação denunciada pelo próprio Nietzsche situa-se logo no primeiro prefácio da obra, que se dirigia ao músico alemão Wagner (1813-1883), seu amigo pessoal na época. Como finalização de sua curta dedicatória, Nietzsche (2007, p.23, grifo nossos) diz: "[...] *a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida*, no sentido do homem a quem, como meu sublime precursor de luta nesta via, quero que fique dedicado este escrito."

Neste trecho, o filósofo expõe claramente a continuidade entre a concepção

wagneriana de arte e a sua própria, à época da confecção da obra. De acordo com Lefranc (2011, p.79), a confluência dos pontos de vista entre os dois é notável no que toca a dicotomia entre dois tipos de arte: as artes plásticas em geral, e a música. Sabe-se que a diferenciação entre imagem e música em Nietzsche correspondeu às expressões artísticas do deus Apolo e Dioniso, respectivamente. Sobre isto, Wagner apud Lefranc (2011, p. 79, grifos nossos) diz:

Daí o efeito fundamentalmente diferente produzido pela música e pela pintura: Aqui [na pintura] a mais profunda calma, lá [na música] a exaltação mais elevada da vontade [...]. No músico, *a vontade tem imediatamente o sentimento de uma unidade além dos limites da individualidade*, pois os ouvidos lhe abrem uma porta pela qual o mundo penetra fortemente até a vontade e reciprocamente. Esta formidável *submersão dos limites do fenômeno* provoca necessariamente num músico inspirado um arrebatamento que não se compara a nenhum outro; então a vontade se reconhece como vontade universal todo-poderosa.

A superação do *principium individuationis* narrada por Wagner na tragédia grega alcança o estágio perfeito, último, derradeiro quando o coro de sátiros e faunos adentra a cena trágica. Há assim a total transcendência do mundo em direção a um estado de loucura, de reencontro com o Uno-primordial eterno e mutável. Ora, já foi visto: tal momento trágico em que a música domina a tragédia é o do desmascaramento de Dioniso como verdadeiro herói trágico.

Através da influência direta da interpretação wagneriana de música, com este trecho, é possível reconhecer ora o uso ora a alusão frequente a conceitos filosóficos dicotômicos, tais como vontade e representação, fenômeno e coisa-em-si, consagrados nas obras schopenhauriana e kantiana. Estas oposições influenciaram a construção de *O Nascimento da tragédia*: as forças de Dioniso e Apolo.

A "metafísica de artista" enunciada pelo próprio Nietzsche refere-se a essa aproximação entre a arte dionisíaca e o campo metafísico elevado e de puro conhecimento, inspirado, sobretudo na conceituação de Schopenhauer e Wagner sobre a música. Neste prefácio de 1886, o filósofo reflete sobre o impacto dessas leituras sobre seu próprio "eu" mais jovem, distanciando a concepção schopenhauriana de tragédia grega da força dionisíaca.

Contudo, a crítica central de Nietzsche a esses pensadores alemães foi exatamente a compreensão metafísica, conceitual, idealista que imprimiam à filosofia, de modo a reproduzir a história de um mesmo erro, de uma mesma ilusão de verdade – por extensão, esta foi sua autocrítica da "metafísica de artista".

Entre Leibniz e Schopenhauer [...], a Alemanha pensou um círculo completo de

pensamentos originais, isto é, no curso desses mesmos séculos – e igualmente esta filosofia com sua peruca e sua teia de aranha de conceitos, sua melancolia, com sua não-finitude e sua mística secretas, pertence à nossa música e constitui uma espécie de barroco no reino da filosofia (NIETZSCHE apud LEFRANC, 2011, p. 50)

Quanto ao estilo do texto, a principal crítica de Nietzsche a si mesmo foi a distância entre a *forma* do texto e seu conteúdo. Ora, se a obra dedicava-se a um resgate da arte trágica em detrimento do *lógos* socrático, sua linguagem acadêmica, *conceitual, portanto lógica*, não daria conta de dimensionar o projeto dionisíaco que ele defendia. *O Nascimento da tragédia* inscrever-se-ia na tradição (filológica e filosófica) que ela mesma combatia.

Ela [a linguagem] devia *cantar*, essa 'nova alma' [mística, dionisíaca] – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo! Ou pelo menos como filólogo [...]. Sim, o que é dionisíaco? [...] Talvez eu falasse agora com mais precaução e com menos eloquência acerca de uma questão *psicológica* tão difícil como é a origem da tragédia entre os gregos (NIETZSCHE, 2007, p.14, grifos nossos)

Ao enunciar a necessidade de uma dimensionalização **psicológica**⁸ de Dioniso, Nietzsche refere-se a uma análise do tipo de homem dionisíaco e, por extensão, de um tipo de vida. Este tipo de vida trágico ainda era um campo não explorado por Nietzsche, assim como não o era o tipo de vida que o aniquilou: o tipo metafísico de vida, que, o filósofo designaria posteriormente em *Crepúsculo dos ídolos* como "luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto".

Neste prefácio, Nietzsche (2007, p.15-16) coloca uma série de questões relacionadas à disposição dos homens gregos em relação à inflexão trágico-socrática – qual nova relação que os gregos estabelecem com a dor? Com o belo e o feio? Houve "arrebatamentos endêmicos" no povo grego quando este estava dominado pelo vigor dionisíaco? Como a vitória da civilidade como vitória da "serenojovialidade" grega tornou-se um parasita ao pensamento filosófico? Há aqui uma clara mudança de postura; em termos arquimedianos, um novo ponto de apoio crítico em que Nietzsche se posiciona a fim de identificar os limites da metafísica. Esta nova perspectiva, defende Nietzsche, dar-se-ia através de um esgotamento da interpretação trágica sob o ponto de vista da própria *vida*. A frustração de Nietzsche com *O Nascimento da tragédia* é, também, seu silêncio em relação ao que, em Machado (1985), lê-se como **fisiologia da potência**.

O termo "fisiologia" não deve causar nenhum espanto. Ele alude, exatamente como

⁸ Nietzsche utiliza o termo "psicologia" como descrição do processo genealógico de revelação dos valores da sociedade moderna, de um ponto de vista mais cultural do que propriamente psíquico.

Nietzsche pretendia, ao âmbito do corpóreo, do concreto, do sensível; de forma a reafirmar que a arte, assim como a vida, pertencem ao mesmo mundo, o "mundo das aparências". As coisas são aparência; a ideia é uma ilusão de que há algo além de aparência: logo, tanto os sintomas de uma disposição da verdade quanto de uma disposição da mentira inscrevem-se no mesmo âmbito, nas relações sociais dos homens e em seus corpos, inspirando a vontade de afirmação da vida ("saúde", "ascensão") ou de negação da vida ("doença", "declínio") (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p. 44).

De acordo com Nietzsche (2007, p.13,16), *O Nascimento da tragédia* trazia em si, enquanto um "silêncio" modesto, o germe de uma perspectiva cujo princípio é "*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida ...[...]*". Em seguida, questiona: "*E o que significa, vista sob a óptica da vida – a moral?...*"

A verdade, nesta fase do pensamento nietzschiano, toma um papel **secundário**. Trata-se não mais de uma investigação sobre os limites da "ideia", já que esta é entendida como criação, forjada por uma teia de causas e necessidades históricas específicas. Conforme assinala Nietzsche apud Machado (1985, p.42, em negrito, grifos nossos), repetidas vezes na obra *Livro dos filósofos*:

*A crença na verdade é necessária ao homem. A verdade aparece como uma necessidade social; por uma metástase ela é, em seguida, aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária. Todas as virtudes nascem de necessidades. Com a sociedade começa a necessidade de veracidade, senão o homem viveria em eternos véus. [...] **O instinto de conhecimento tem uma fonte moral. [...]: Por natureza o homem não existe para o conhecimento [...].** A necessidade produz, às vezes, a veracidade como meio de existência de uma sociedade. O instinto se reforça por um exercício frequente e é agora injustamente transposto por metástase. Torna-se a tendência em si. Do exercício para casos determinados se faz uma qualidade. Temos agora o instinto de conhecimento.*

Pode-se dizer, portanto que a verdade é uma vontade histórica, entendendo "vontade" aqui não como se dá no conceito schopenhauriano; senão, como uma correlação de forças (circunstanciais) que querem, sejam elas quais forem. A questão do conhecimento não se restringe às suas próprias forças: necessita ser analisada de um ponto de vista externo, que abarque estas condições sociais, políticas, econômicas, culturais determinadas: precisamente a partir de uma perspectiva **genealógica**.

Por genealogia, não se deve compreender historicização: o projeto de Nietzsche é agora o de investigar as raízes de uma tradição filosófica que vem reproduzindo um tipo de arte e de vida "científicos", "modernos", obcecados por um erro fundado pelo socratismo. Desta forma, sendo possível localizar a doença da verdade e identificar os sintomas de seu

declínio, o filósofo reconheceria os impulsos pessimistas percebidos em sua própria época. Não apenas no seio da própria filosofia e da filologia, seus dois campos de estudo: mas em toda a cultura europeia. Impelido por estes esforços, Nietzsche desenvolve uma obra em 1887 chamada *A Genealogia da moral*.

Em última instância, é a "*óptica da vida*" de Nietzsche, amparada por uma leitura psico-fisiológica, que denuncia a moral como a gênese não apenas do bom e mau, mas do Bem e do Mal: ou seja, da verdade e da mentira. Esta é a principal crítica de Nietzsche a *O Nascimento da tragédia*: a correspondência do apolinismo da arte como um "fenômeno puramente estético"; ou seja, dissociado das forças culturais que o impulsionaram a condenar a arte trágica como uma ilusão. E, assim, reproduzindo um tipo de vida e arte que se enxerga como mera "aparência" e deseja o conhecimento do que é para além de si mesmo, negando a si mesmo.

Fisiologicamente falando, a crítica nietzschiana lê a moral como a segunda grande doença do homem europeu, que, ao mesmo tempo, o salvou da morte e colocou-o diante dela, sob a crença de um mundo além da vida. Por isso, Nietzsche vê o *cristianismo* como o precursor dessa moral negadora. Sobre isso:

Talvez onde se possa medir melhor a profundidade desse pensador antimoral seja no precavido e hostil silêncio e com que no livro inteiro se trata o cristianismo – o cristianismo como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar. Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada nesse livro, do que a doutrina cristã [...] [que], por exemplo, desterra a arte, toda arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprova-a, condena-a. Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a hostilidade à vida [...]: pois toda a vida repousa sobre a aparência [...]. O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em "outra", "melhor" vida. (NIETZSCHE, 2007, p. 17)

3.2 A MORAL COMO TRADIÇÃO DO ERRO

Fink (1988, p.15) traduz a mudança de foco da filosofia nietzschiana neste período ao dizer que "a metafísica não é [mais] encarada de um ponto de vista ontológico, mas moral" ou ainda que "o problema do ser é recoberto pelo problema do valor". Eis, sobretudo o que difere Nietzsche de toda a tradição filosófica: tendo ele exposto a farsa do ser contra o parecer, o filósofo não vê outra saída senão mapear as origens dessa farsa e identificar, partindo de um nível extra-moral, a diferenciação das avaliações que ela pressupõe, ao acusar algo de

completamente do bem ou completamente do mal. Desde que perspectiva o que é considerado "bom" é bom, e o que é considerado "mau" é mau? Ou ainda, de que forma tais valores morais e imorais foram antagonizados nesta dicotomia? **A genealogia da moral é um trabalho de resgate da ambivalência e da contradição**, de modo a perceber quais e como tais valores foram valorizados e outros, desvalorizados.

Em *A Genealogia da moral*, é operada uma pesquisa filológica em relação às origens dos termos "bom" e "mau, isto é, do "cunhar nomes para os valores". Segundo Nietzsche (2009, p.19-20), a palavra "bom" era, na Grécia Antiga e em toda sociedade hierarquizada de que se teve notícia, sinônimo de "belo" e "nobre"; assim como, por oposição, "mau" aproximava-se do campo semântico do "plebeu", do "homem comum". Nesta época, a aristocracia grega dominava o povo e, por possuir tal poder, era também responsável por instituir o que lhe era conveniente e o que não era. Dessa forma, tudo o que era familiar e aceitável à nobreza era igualmente "bom", e o que não lhe dizia respeito, pertencia ao "não-bom": "ruim", não "com um olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre".

No entanto, com a emergência do conceito de verdade e a crise da classe aristocrata grega, tais termos passam por uma "transformação conceitual". Ainda de acordo com Nietzsche (*idem, ibidem*, p.19-20):

A palavra cunhada para este fim, [...] [bom, nobre], significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem subjetividade, significa o verdadeiro enquanto veraz: nesta fase da transformação conceitual ela se torna lema e distintivo da nobreza, e assume inteiramente o sentido de "nobre", para diferenciação perante o homem comum *mentiroso* [...] até que finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar a aristocracia espiritual, tornando-se doce e madura.

Coerente tanto com as conclusões a que Nietzsche chega após este breve exercício filológico, quanto com a já reproduzida centralidade do cristianismo na produção da moral reativa, a classe sacerdotal que institui os próprios valores torna-se o novo "nobre", "bom". No entanto, a transposição da palavra não se deu apenas em um nível filológico. Nietzsche aponta, enquanto filólogo de formação, o transporte de toda uma semântica do bom. Ora, se anteriormente a palavra referia-se ao aristocrata, as qualidades próprias da classe eram tidas igualmente como "boas". Sabe-se que a aristocracia grega era formada por guerreiros; ativos, com grande vitalidade, e força física. Logo, a beleza, a aparência e a corporalidade eram valores bons.

No momento em que os sacerdotes são confrontados com essa mesma denominação, há um estranhamento imediato: as qualidades sacerdotais são opostas à robustez e pujança próprias dos antigos nobres. Os sacerdotes dedicam-se à meditação, à elevação da alma, e relegam a aparência física, como que um trabalho inútil, que não permite a transcendência divina. Partindo de uma perspectiva fisiológica, a nova aristocracia espiritual representa uma fragilidade da força.

A fim de fundar um novo entendimento de "bom", a classe sacerdotal passou a nutrir um sentimento de vingança em relação ao que é carnal, forte, intenso, numa tentativa de operar uma transformação de sentido condizente com a transformação conceitual. Enquanto debilidade de força vital, Nietzsche observa esta inversão de valores morais como um perigo, uma continuidade da negação socrática em relação à vida.

Com os sacerdotes tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de curas e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença – mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou profundidade num sentido superior, e tornou-se *má*. (NIETZSCHE, 2009, p.22)

O ideal sacerdotal de transcendência é identificado pelo filósofo como uma recolocação metafísica de elevação em direção à Ideia de Bem (MACHADO, 1985, p.70). Ele reconhece especialmente no povo judeu a forte presença deste ideal, pela grande influência dos sacerdotes no meio de vida judaica, e o toma como precursor desta moral vingativa, que conquistou o mundo através do **cristianismo**.

Em oposição à moral dos senhores, Nietzsche considera a vitória da religião judaico-cristã na história ocidental como "a revolta dos escravos na moral". A inversão dos valores sacerdotais instituiu uma moral dos escravos, em que tudo que é fraco e plebeu é valorizado, à imagem do tipo de vida da aristocracia espiritual nascente. Sobre isto:

Os judeus – um povo "nascido para a escravidão", como diz Tácito [...], "o povo eleito entre as nações", como eles mesmos dizem e creem – os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram "rico", "ateu", "mau", "violento" e "sensual" numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra "mundo". Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra "pobre" como sinônimo de "santo" e "amigo") reside a importância do povo judeu: com ele começa a rebelião dos escravos na moral. (NIETZSCHE, 2005, p.83)

Ao contrário da moral dos senhores, que reconhece apenas a si mesma como realidade,

a moral dos escravos é basicamente **reativa**. Isso significa que ela não cria nenhum valor, apenas responde à opressão da moral aristocrática; é uma moral por oposição. Exatamente por isso, o esforço da religião judaico-cristã em condenar as qualidades de uma existência mundana, fisiologicamente poderosa e sã, em favor de uma existência que não tem autonomia, não sobrevive por si mesma: apenas na relação com uma classe hierarquicamente superior.

Assim, Nietzsche defende que a experiência psicológica da moral cristã no homem transforma sua própria visão impotente da vida em virtude. Ser fraco é bom; a paciência, tolerância, passividade, humildade (qualidades contrárias às da aristocracia) são tidos como valores a serem alcançados: a vontade fraca de poder dos cristãos cria seus próprios valores, igualmente fracos. Há aqui uma diminuição das possibilidades de vida, tendo em vista que esta torna-se uma vivência de passagem, o "purgatório". As ações consideradas "boas", "virtuosas" praticadas em detrimento das "más" definem aqueles que *merecem* ascender ao Paraíso, sendo este alcançado apenas após a morte.

Ora, percebe-se agora mais do que nunca que o cristianismo é uma doutrina que orienta a vida e a restringe de modo a atender um ideal de "bondade", perfeição e equilíbrio, que é somente atingido com a morte. A vida, como tudo que a revigora e a exalta, é pecado, inimigo do cristianismo. É o homem cristão que diz, de acordo com Nietzsche (2009, p.36),

"[...] nós, bons – *nós somos os justos* – o que eles [os cristãos] pretendem não chamam acerto de contas, mas "triunfo da *justiça*"; o que eles odeiam não é o seu inimigo [o forte], não! eles odeiam a "*injustiça*", a "falta de Deus", o que eles creem e esperam não é a esperança de vingança [...], mas a vitória de Deus, do deus *justo* sobre os ateus.

No segundo e terceiro capítulos de *A Genealogia da moral*, Nietzsche aprofunda sua caracterização psicológica da moral cristã no tipo de vida do homem moderno, estabelecendo claramente três formas cristãs de "plebeísmo": o ressentimento, a culpa ou má consciência, e o ideal ascético.

A primeira qualidade cristã já foi amplamente exposta aqui, e é da ordem de uma moral reativa. O homem ressentido é o escravo, o homem comum, que, por ser subjugado pela vontade de seu senhor, tem apenas a escolha de se opor a ela. O ressentimento cristão repousa sobre um ódio vingativo em relação ao poder da vida que, segundo o preceito do além-mundo, deve ser negada. "[O cristão] não é franco, nem é ingênuo, nem honesto consigo mesmo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo

escondido lhe agrada como o seu mundo [...], ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera" (NIETZSCHE, 2009, p. 27)

Já a culpa, segundo Nietzsche, é derivada das relações de credor e devedor. Estas relações estão baseadas na premissa de que, cada uma das partes, é responsável e tem total controle sobre os seus atos, isto é, tem consciência. Desta maneira, tanto quem cobra como quem é cobrado faz um contrato de negócios partindo de uma promessa mútua. Quando uma das partes falha no acordo, isso significa que houve uma má fé (literalmente) da parte de quem falou: mais comumente o devedor, cuja posição no trato já é desfavorável. Na verdade, há um ato de **má consciência** por parte do devedor, que tem pleno conhecimento de si e do que é certo. Ele deve ser, portanto castigado por sua conduta conscientemente **imoral**. A punição tem como base ainda uma "equivalência" entre o dano infligido no mau ato e a dor causada no culpado, como que uma justiça através da vingança; demonstração de amor ao próximo e a Deus através da auto-flagelação e da crueldade. Sobre a má consciência:

A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência. [...] Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, [...] resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (NIETZSCHE, 2009, p. 68)

Na terceira dissertação, o filósofo debruçou-se sobre o **ideal ascético**. Aqui, Nietzsche reconhece, como já foi apontado, como a continuidade entre a metafísica socrática e a moral cristã. A vida ascética quer algo que a eleve, que seja divina, diferente de si mesma, que seja outra: o estado de perfeição deste ideal não somente se coloca além da própria vida – em seu esgotamento e aniquilamento – como é o pressuposto de uma vontade de conhecer a verdade, além da aparência e do engano do mundo.

Ora, esta vontade de conhecimento já foi abordada no capítulo anterior, tendo sido localizada tanto na filosofia como na ciência moderna. A necessidade de *verdade* ou o "instinto de conhecimento" aparece como o denominador comum entre ambas as áreas, a ponto de Nietzsche referir-se à ciência como "verdadeira filosofia da realidade" (NIETZSCHE, 2009, p. 127).

O filósofo dedica-se a princípio nesta última parte da pesquisa genealógica, a mapear as características psicológicas dos filósofos modernos. Primeiramente opera um refinamento

da crítica exposta no prefácio de *O Nascimento da tragédia* a Schopenhauer e Wagner, como insígnias de uma filosofia que prega o pessimismo e negação da vida precisamente por seu alto teor moral. De fato, o afastamento de Nietzsche de uma perspectiva filosófica moralista e seu posicionamento fisiológico em relação à vida possibilitaram o desenvolvimento de uma crítica filosófica de **afirmação** da vida (LEFRANC, 2011).

Sobre a psicologia dos filósofos modernos, o autor de *A Genealogia da moral* defende que estes, ao se dedicarem à metafísica e aceitarem o ideal ascético como premissa, abraçam uma vivência espiritual. Embora o âmbito concreto e sensível seja enganador, eles postulam a si mesmos como "virtuosos", "bons": afirmando sua existência como igualmente boa e verdadeira. Ao traçar seu tipo de vida, Nietzsche constata "as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade". Mais à frente, ele define ainda "os impulsos e virtudes dos filósofos – seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de aguardar, [...] sua vontade de neutralidade e objetividade", qualidades que vão ao encontro das "exigências primeiras da moral e da consciência" (NIETZSCHE, 2009, p. 90 e 94). A sua tentativa foi de defender a dependência da filosofia ao modo de vida sacerdotal, sobre o qual se inspirara em seu método igualmente ascético.

O que Nietzsche coloca aqui é a continuidade entre filosofia e cristianismo, identificando esta como a "bússola" dos procedimentos do pensamento. O tipo de homem filósofo e sacerdotal, o asceta, é aquele que direciona toda a sua ação no sentido de esgotá-la; isto é, adestram sua alma e seu intelecto para alcançar a verdade que reside no fim da vida, seja no Paraíso ou em campo de puro conhecimento: a metafísica. O asceta, portanto, institui uma valoração à vida, pela sua desvalorização.

A contradição disto, entretanto, torna-se clara ao se perceber que tanto filósofos como sacerdotes não cometem suicídio ou almejam de fato a morte do corpo e o aniquilamento concreto da vida. Isso é visto por Nietzsche como que um imperativo natural ao desejo de ascese, que não corresponde a nenhum tipo de interesse real pela vida mesma. O asceta apenas aceita a vida como condição do sucesso do processo ascético. Dessa forma, a moral cristã serve, ao mesmo tempo, como condenação e exaltação da vida como um meio doente, caminho que se rejeita e se reconhece como indispensável; e a metafísica como o outro, o destino e verdadeiro desejo da filosofia. Psicologicamente falando:

"Quisera ser alguma outra pessoa", assim suspira esse olhar: "mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – *estou farto de*

mim!"... Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa [...]. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofreadores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é *odiada*. E que mendacidade, para não admitir esse ódio como ódio! (NIETZSCHE, 2009, p. 103-104)

Nietzsche descreve aqui a disposição do filósofo-sacerdote em relação à sua própria existência terrena. Por mais que busque, e disto tenha certeza, um âmbito superior, de plena inteligibilidade e exercício da razão, o homem encara a própria vida com frustração e desânimo. Ora, se viver é necessário porém inútil, na medida em que o impede de alcançar o que deseja, o que resta a fazer, além de ser bom? Neste eterno comprometimento a Deus, há algo a se fazer na vida além de amar à criação divina? Ou seja, amar a uma realidade que deriva de certo modo da verdade divina?

Eis aqui o ponto central da genealogia do ideal ascético em Nietzsche. "Amar" a realidade segundo a moral cristã equivale ao sentimento mendaz de vingança em relação à realidade. Vingança essa que repousa sobre a própria existência de um deus, cuja justiça seria lançar a luz de sua verdade sobre as ilusões "más" da vida fisiológica. O amor cristão ao mundo das aparências assim dá-se na medida em que se pode encontrar nas coisas uma parcela da luz divina e, conseqüentemente, uma parcela da *verdade*. Isto nada mais é que a **participação** da verdade nos corpos sensíveis.

Vale lembrar que tal participação foi abordada também nos diálogos platônicos. Parmênides foi quem colocou a dúvida quanto ao modo deste "participar" a Sócrates: dúvida esta que ele nunca conseguiu resolver e, como já foi apontado no capítulo anterior, foi precisamente o que o levou à morte. Percebendo a impossibilidade de construir *A República* que idealizara num mundo dominado pelo caos e pela mentira, Sócrates preferiu seguir um destino ético e, ao invés de fugir, escolheu a morte, ou seja: o nada no lugar do ser.

O homem cristão, ao recolocar o problema da participação, via-se na necessidade mais uma vez de elucidá-lo. Era preciso desenvolver um campo de estudo e aprofundamento sobre o real, de forma a amenizar a frustração causada pelo ideal ascético e a condenação da vida à inutilidade, ao *nada*. É neste sentido que Nietzsche sustenta o argumento de que “a ciência é hoje um esconderijo para toda a espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui*⁹, má consciência – ela é a inquietude da ausência de ideal” (NIETZSCHE, 2009, p. 129). Neste sentido é possível compreender mais amplamente o significado de ciência como “verdadeira

⁹ Do latim, desprezo de si.

filosofia da realidade”: esta consiste na busca da verdade metafísica no mundo palpável. A física moderna de Galileu e Newton, por exemplo, versa sobre um espaço teórico, onde todas as forças de mudança do espaço são desprezadas. A experimentação torna-se somente um método de comprovação da ideia de movimento, e não um princípio: eis a “coincidência” da ciência moderna, filosofia platônica e moral cristã.

Esse ponto de encontro que Nietzsche indica fica explícito nesta passagem de *A Gaia ciência*:

[...] o homem veraz naquele ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que se afirma esse “outro mundo”, como? ele não deve assim negar o seu oposto, este mundo, *nosso mundo?*... É ainda uma *fé metafísica*, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez mais incrível, se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se revela como a nossa *mais longa mentira?* (NIETZSCHE, 2007, p. 184)

O erro metafísico é precisamente o elemento comum entre as três esferas do tipo de homem moderno: ou, como diz o próprio filósofo, a “vontade de verdade”. Esta vontade é, em última instância, uma busca do homem europeu em direção ao âmbito das ideias e a salvação em Deus. No entanto, ele esqueceu ao longo do tempo que esta verdade que ele buscara ele mesmo havia inventado. Verdade esta que servira de sustentação à construção de toda uma civilização e cultura europeia; no entanto, uma cultura fisiologicamente doente, de amansamento e enfraquecimento dos instintos. A negação da vida que o ascetismo pressupõe é um afastamento do homem de si mesmo, enquanto ser animal e parte de uma mesma natureza única e não dicotômica. O homem ascético abandonara a vida e todos os impulsos físicos e artísticos de intensificação vital em favor de uma “longa mentira”, de uma criação, do Nada: a metafísica.

Por isso que Nietzsche defende já na *Tentativa de autocrítica* a *O Nascimento da tragédia* que a história do homem europeu é a história do **niilismo**¹⁰ (NIETZSCHE, 2007).

6. ENFIM, O NIILISMO

6.1. O(S) NIILISMO(S) NA EUROPA

6.6.1 A contextualização do conceito e a Europa de Nietzsche

¹⁰ Do latim, *nihil*: nada.

A palavra *niilismo* na filosofia não foi inventada por Nietzsche; muito pelo contrário, durante os séculos XVIII e XIX, foi um conceito amplamente utilizado para se referir a uma série de correntes históricas e filosóficas da Europa pós-Segunda Revolução Industrial. Estes serviram de influência à compreensão nietzschiana de cultura moderna como uma história de decadência, e contribuem no esclarecimento do conceito. É preciso, portanto, aqui abrir parêntesis na exposição nietzschiana da história da filosofia, a fim de contextualizar as forças sociais e conceituais que o levaram ao seu próprio “niilismo”.

Os documentos mais remotos que registram a utilização do termo aludem à época da Revolução Francesa: os niilistas eram o grupo que se colocavam indiferentes ao movimento revolucionário. Entretanto, desde então, ele foi aplicado esparsamente por literários e filósofos, em geral com a finalidade de censurar alguma corrente de pensamento ou obra literária. Por exemplo, em Jacobi (1743-1819), filósofo e literário alemão, e Jean Paul (1763-1825), romancista alemão, niilismo era um fenômeno literário de alta subjetivação do real pelo eu poético. Já em Franz Von Baader (1765-1841) e Donoso Cortés (1809-1853), o conceito foi transportado ao âmbito religioso, no qual ele significava a exacerbação do racionalismo científico em detrimento da coesão eclesiástica (VOLPI, 1999).

O conceito apenas foi socialmente compartilhado e reconhecido enquanto tal na Rússia do fim do século XIX, recebendo sua patente moderna no romance *Pais e Filhos* (1862), de Ivan Turgueniev (1818-1883). Nele, o protagonista Bazarov é o símbolo psicológico do russo *niilista*: um homem comprometido com uma revolução heroicamente crítica e racional, filho que supera a tradição de seus pais, médico que milita na cura do mal social.

Com Turgueniev, portanto, ao niilista é atribuído um significado *político*, de negação de toda uma tradição cultural anterior no sentido de constituir uma nova Rússia. Seguindo esta linha de significação, o niilismo é, no mesmo século, já apropriado ideologicamente pelo discurso anarco-libertário, numa mesma “revolta antirromântica e antimetafísica” (VOLPI, 1999, p.37), tanto na ala moderada do movimento revolucionário russo quanto na extremista. Ambas as correntes niilistas na Rússia foram representadas, respectivamente, por Alesandr Herzen (1812-1870) e Mikhail Bakunin (1814-1876). O primeiro defendia que “o niilismo era uma lógica sem restrições, a ciência sem dogmas, o respeito incondicional à experiência e a aceitação humilde de todos os seus efeitos” (HERZEN apud VOLPI, 1999, p. 40), exaltando assim a face criativa do niilismo, e resguardando a cultura russa de uma abolição total,

pretendida pelos extremistas. Estes, por outro lado, eram niilistas negativos, ou seja, que pregavam, sobretudo a destruição de todos os valores no sentido de fundar uma sociedade anarquista: “*l’esprit destructeur est em même temps l’esprit constructeur*”¹¹ (BAKUNIN apud VOLPI, 1999, p. 39)

É importante assinalar que esse período da história russa é um período de *transição*, tanto na esfera econômica quanto na social e cultural. Diante do fenômeno da segunda Revolução Industrial, nações como Império Austro-Húngaro, Prússia e a própria Rússia estimulavam aceleradamente a incorporação de suas economias no projeto de modernização, iniciado na Inglaterra e França desde o século passado.

Com o advento da indústria, a economia da Europa tornou-se centralizada no segundo setor e a sobrevivência econômica dos países relacionava-se à incorporação das práticas industriais. A necessidade do próprio capitalismo, que se complexara, era de expansão dos mercados consumidores, no sentido de garantir o lucro da classe burguesa; esta que, por sua vez, impunha cada vez mais sua importância nesta nova realidade europeia. Por causa da falta desse expansionismo, nos anos 70 do século XIX houve a concretização da segunda Revolução Industrial e o início de uma Grande Depressão do sistema capitalista, que acentuou a contradição entre o passado aristocrático dos países recém-industrializados e os padrões de competitividade em que estes Estados inseriam-se (CARVALHO, 1994).

Tendo isso em vista, as agitações políticas niilistas na sociedade russa foram fortemente combatidas pelo governo czarista. Este, por sua vez, em sua tentativa de ingressar um país de tradição agrária na era de capitalismo industrial, acabou forjando uma crise sociocultural aguda, pela formação em massa de uma nova classe proletária, sem condições de trabalho nem de vida. Tal transição material abrupta ocasionou a intensificação dos movimentos adesistas da época.

Simultaneamente, no antigo território do Império Germânico, havia uma disputa entre Prússia e Império Austro-Húngaro, ocasionada pelas imposições da Convenção de Viena. Após as Revoluções de 1848, que envolveram a nova classe proletária insatisfeita, o processo de unificação alemã foi encaminhado por lideranças prussianas, ligadas, sobretudo a interesses da família nobiliárquica Hohenzollern. Enquanto parte integrante da Prússia do primeiro-ministro Otto Von Bismarck, a Confederação germânica esteve, assim como a Rússia czarista, sob a aceleração industrial da economia. No entanto, as disputas não

¹¹ O espírito destruidor é ao mesmo tempo o espírito construtor.

cessaram: até a consolidação da unificação alemã em 1871, houve a Guerra dos Ducados (1864) contra a Dinamarca, a Guerra Austro-Prussiana (1866) – que separou a Confederação em Alemanha do Norte e Estados do Sul - e a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). Os processos de inserção na nova lógica econômica tanto na Rússia como na Alemanha foram, assim, dirigidos pela antiga aristocracia, o que demonstrava uma contradição entre passado dos nobres e o futuro do capitalismo.

Sendo assim, nota-se que a Alemanha de Nietzsche estava caracterizada historicamente sob forças, principalmente socioeconômicas, parecidas com a Rússia do anarquismo-libertário de caráter niilista. Isso não implica em dizer que os desdobramentos do conceito em cada uma dessas realidades tenham sido *iguais*, nem que os contextos tenham *determinado* produtos históricos semelhantes. Entretanto, inegavelmente, a inserção rápida e intensa de ambas as nações europeias no mercado do capitalismo industrial desencadeou uma série de mudanças sociais, tanto no investimento em novos setores da economia – no caso, a indústria – quanto na reconfiguração das relações de trabalho. Mudanças bruscas na própria cultura local e até nas relações familiares decorrentes desse processo acelerado causaram grande crise social, *condicionando* tais crises políticas e do pensamento consagradas na história do niilismo moderno.

6.1.2. Paul Bourget e Dostoiévski

Nesta época, o niilismo era apontado como resposta à crise na sociedade europeia, causada por uma lógica capitalista cuja ascensão relacionava-se diretamente com a abdicação de toda uma tradição, não apenas na economia como na cultura. Para designar este fenômeno cultural de crise, isto é, de negação dos valores anteriores, Nietzsche evocava um conceito amplamente conhecido nos meios literários franceses, chamado de *décadence*.

A *décadence* é um termo importado de um escritor e crítico literário francês, chamado Paul Bourget (1852-1935). Segundo ele, a literatura europeia estava passando por uma nova fase, tanto quanto ao estilo quanto ao conteúdo das obras, que se relacionava a uma nova disposição psicológica da Europa que se refletia na linguagem artística. Este método psicológico orientou Bourget a reconhecer no fim do século XIX europeu o fenômeno da *décadence*.

O fenômeno possuía duas facetas, estética e social, que, no entanto, são expressões de uma mesma constituição histórica. Sobre isto, Bourget apud Volpi (1999, p. 47-48) esclarece:

(...) os organismos que compõe organismo total deixam de submeter sua energia à energia do todo, e a anarquia que se instaura constitui a decadência do conjunto (...) A mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência do outro organismo, a linguagem. Estilo decadente é o do livro cuja unidade se desfaz, para dar lugar à independência das páginas, ao mesmo tempo que cada página se decompõe em frases independentes e cada frase em palavras independentes.

Já na esfera social, Bourget em seu *Essais de psychologie contemporaine* (1883), lança-se à avaliação de obras tais como as de Baudelaire, Flaubert e Stendhal no sentido de identificar as influências do novo tipo de vida cosmopolita nestes autores. Conforme diz Volpi (1999), o crítico francês nota assim um proeminente “pessimismo” e “niilismo” que permeia a literatura desses autores, tese que defende claramente em seu artigo *Théorie de la décadence*. Frente a isso, Bourget exprime ainda questões referentes ao papel da arte, da moral e da própria vida humana em relação a essa situação de declínio literário e social, ao que Nietzsche também desenvolve em seu pensamento, como já foi colocado neste capítulo.

Entretanto, ao contrário do filósofo alemão, Bourget assume um ponto de vista afirmativo quanto à *décadence*. De acordo com ele, tal anarquia dos elementos textuais e da produção de sentido ergue uma nova forma de interpretar a literatura e, conseqüentemente, colher novos valores estéticos. Isso partindo do pressuposto que a decadência e o niilismo são modos inevitáveis de vida, e que não podem ser superados, apenas aceitos. Nietzsche (apud VOLPI, 1999, p.53) assim descreve o crítico francês, já como crítica ao seu “otimismo do pessimismo”: “Essa louca sobrecarga de minúcias, esse relevo dos pequenos traços, o efeito-mosaico: Paul Bourget”.

Além da apropriação da *décadence* de Bourget na constituição da cultura niilista, outro autor que influenciou o filósofo à caracterização do ser niilista na modernidade europeia foi Fiodór Dostoiévski (1821-1881)). Foi a partir da leitura de *Memórias do subsolo* que Nietzsche encontrou em contato com o escritor russo. A história é narrada por um homem que vê sua vida mergulhada em caos: sua esposa estava à beira da morte, enquanto eles passavam por profunda dificuldade financeira. Entretanto, esta descrição breve do psicológico do personagem-narrador não cria a dimensão *pessimista* em que ele se via inserido completamente, o que o impele a negar todos os valores em disputa na sociedade russa daquela época: a fé e a razão; o progresso e o atraso, caindo em um turbilhão fervorosamente plácido de profunda descrença e indiferença.

Sobre esta obra, Nietzsche (apud VOLPI, 1999, p.45) registrou em uma de suas cartas: “O instinto de afinidade (ou como devo chamá-lo?) se fez sentir imediatamente, minha alegria

foi extraordinária...”. Ora, tal vórtex da consciência do personagem, causado pela frustração de todos os planos e expectativas em relação à vida, é não apenas expresso como um momento final do niilismo ocidental no espírito do homem moderno, mas a própria situação psicológica de Nietzsche, tendo ele mesmo se considerado um modelo do ser niilista. Daí a sua famosa proposição em *Ecce homo*:

Conheço minha sorte. Alguma vez o meu nome estará unido a algo gigantesco – de uma crise como jamais houve na Terra, a mais profunda colisão de consciência, de uma decisão tomada, mediante um conjuro, contra tudo o que até este momento se acreditou, se exigiu, se santificou. Eu não sou um homem, eu sou dinamite. (NIETZSCHE apud SCHILLING, 2000, p. 10)

6. 2. A MORTE DE DEUS

Agora, de acordo com Nietzsche, o que seria o niilismo, afinal?

Ora, niilismo é exatamente a “vontade de nada” do homem europeu: “uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (NIETZSCHE, 2009, p. 140). A metafísica na filosofia e na religião levou toda a civilização a erguer uma história humana baseada em uma fábula, uma invenção; a impossibilidade de alcançá-la marcou o “progresso” da ciência, forma desesperada de buscar o nada na própria realidade.

Neste trecho abaixo, Nietzsche narra o encontro do cientista moderno com sua própria frustração e loucura; ou seja, da consciência da mentira que é a metafísica. É quando ele reconhece a morte de Deus:

Jamais ouviram falar daquele louco que acendeu uma lanterna em plena luz do dia e desatou a correr pela praça pública gritando incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”. Mas como ali havia muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grandes gargalhadas. [...] O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o seu olhar. “Para onde foi Deus?”, exclamou, “vou lhes dizer! Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desatamos esta terra do seu Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós mesmos? Para longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para os lados, em todas as direções? Haverá ainda um “em cima” e um “embaixo”? Não estamos errando através de um vazio infinito? Não sentimos na face o sopro do vazio? [...] Não ouvimos ainda o barulhos dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos o cheiro da decomposição divina?... Os deuses também apodrecem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como havemos de nos consolar, nós assassinos entre os assassinos? O que o mundo possuía de mais sagrado e poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal; quem nos limpará este sangue? (NIETZSCHE, 2007, p. 125-126)

A morte de Deus é uma fase da história niilista causada pelo esgotamento da própria

moral cristã e filosofia ascética. Na modernidade, o homem europeu está habituado há séculos a perseguir uma vida virtuosa, “boa”, para que no fim de sua vida encontre a paz espiritual junto a Deus; da mesma forma que procura elevar-se espiritualmente na filosofia. Mesmo com a condenação da vida, o que se revela a esse homem são séculos de uma busca sem resposta. Este, portanto, não vê mais sentido em continuar acreditando nesta entidade superior. Ora, se tudo que o homem alcança é sua própria finitude, suas aparências, suas ilusões, seus enganos; se ele se sente aprisionado ao mundo sensível, de que adianta manter um tipo de vida moral? Para que serve Deus ao homem? O utilitarismo da civilização moderna, forjado pela própria metafísica enquanto pertinência histórica à democracia grega, terminou por devorá-la.

No cristianismo, nem a moral nem a religião estão em contato com a realidade. Somente encontramos nele *causas* imaginárias (...); *efeitos* imaginários [...]; uma *ciência natural* imaginária [...]; uma *psicologia* imaginária [...]; uma *teologia* imaginária [...] É a expressão de um profundo mal estar perante o real... *Mas eis que tudo se explica*. Quem terá razões para fugir da realidade *através da mentira*? Só a quem ela fizer sofrer. Mas *sofrer* pela realidade significa que se é realmente *falho*... O predomínio do sentimento de pena sobre o sentimento de prazer é a *causa* desta moral e desta religião fictícias; mas um tal excesso estabelece bem a fórmula para a *decadência*... (...) Por toda a parte em que, por qualquer forma, a vontade de poder se encontre em declínio, existirá igualmente uma regressão fisiológica, uma decadência. A divindade dessa decadência, castrada das suas virtudes e instintos viris, converter-se-á, forçosamente, no Deus dos que se encontram em retrocesso fisiológico, no Deus dos fracos. Estes não se chamam a si próprios de “fracos”; dizem ser os “bons”... (NIETZSCHE, 2007, p.49-50)

Mais uma vez, Nietzsche analisa a moral cristã de uma perspectiva além de virtude e pecado, além de que é tido como o “bem” (Deus, a ideia, a razão) e o “mal” (Diabo, o senso comum, os instintos). Ao tratar da cultura europeia – e cristã –, o filósofo fala em termos de “vontade de poder”. O erro metafísico na história da Europa é tido como um período de enfraquecimento dessa potência; em oposição a um tipo de vida fecundo, vigorante, de renovação e afirmação da vida: precisamente o impulso dionisíaco da vida.

É neste sentido que Nietzsche opõe dois tipos fisiológicos da potência: “Dioniso contra o Crucificado” (NIETZSCHE apud LEFRANC, 2011, p.98), ou ainda, a aquiescência em relação à vida como unidade ontológica (sem a dicotomia ser *versus* parecer da metafísica) contra a negação da vida como obstáculo ao alcance da felicidade divina em detrimento da danação dos corpos “pecaminosos”. O Crucificado representa, do ponto de vista da própria vida, uma vontade de nada, pois Deus já está morto pela descrença e frustração do homem em relação a ele, sendo assim assassinado no esquecimento e inutilidade de sua metafísica. A vontade de potência do cristianismo e de toda a cultura cristã é, portanto

o próprio niilismo (LEFRANC, 2011, p. 182).

Este estado psico-fisiológico patológico do niilismo desencadeou na história europeia não só a morte divina, mas uma cultura de crise em toda sua extensão, marcada pela *décadence* dos valores metafísicos. Valores sim, já que instituíram uma hierarquização das contradições: a ambiguidade própria do eterno vir-a-ser da natureza é desarticulada, ordenada e avaliada de acordo com as necessidades de uma sociedade doente, enfraquecida, que *quer* o aniquilamento da vida.

Nietzsche posiciona-se desde o princípio a favor da contradição dionisíaca, e, por conseguinte, da própria vida. Determinado em sua colocação, o filósofo criou o termo “vontade de poder”: esta é a vontade de viver, não apenas como conservação, mas como eterna destruição e renovação das forças que, em última instância, são artísticas, isto é, criativas. “O que é *bom*? Tudo que intensifica no homem o sentimento de potência, a *vontade de potência*, a própria potência. O que é *mau*? Tudo que provém da *fraqueza*.” (NIETZSCHE apud MACHADO, 1985, p. 78, grifos nossos).

No sentido de dar conta de toda a poética de uma noção essencialmente original e artística de vida, que o próprio Nietzsche não pôde esclarecer – tendo ele falecido antes de lançar a obra *A Vontade de poder* –, Lefranc (2011, p.151) diz:

De um lado, a vontade de poder é vontade de diferença, de acréscimo de poder; de outro lado, ela é vontade de diferenciação segundo formas diversas e novas. Ela pretende estar além do que ela é, ser outra do que ela é. Sua multiplicidade essencial implica desde a origem uma capacidade indefinida de metamorfose.

6.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O NIILISMO

Nietzsche coloca-se aqui como um marco na história da filosofia: ele seria, ao mesmo tempo, o último dos filósofos metafísicos e o primeiro na ordem de uma nova filosofia, que retomaria uma perspectiva do mundo como unidade ontológica e seria, antes de qualquer coisa, criação e recriação da vida. Neste sentido, Nietzsche (apud Lefranc, 2011, p.59), ainda faz uma apologia da filosofia cosmológica, sobretudo da de Heráclito, e por comparação, aponta o principal equívoco na atual metafísica moderna:

Falta a *sabedoria trágica*. – Eu mesmo busquei em vão indicações entre os grandes filósofos dos dois séculos que precederam Sócrates. Subsiste uma dúvida a respeito de Heráclito, junto do qual me sinto melhor, mais à vontade do que junto de qualquer outro. A afirmação da impermanência e do *aniquilamento*, a opção

decisiva por uma filosofia dionisíaca, a aquiescência à contradição e à guerra, o *vir-a-ser* com a recusa radical do próprio conceito de *ser* – devo reconhecer em tudo isto o que de mais próximo de mim foi pensado até o momento.

A invenção do ser pela filosofia socrático-platônica e a subsistência moral desta invenção pelo cristianismo forjaram esta falta de “sabedoria trágica”, esta obsessão em alcançar o que é realmente, a essência, além das aparências; ou seja, o conhecimento filosófico e, como último resquício deste ideal ascético, o conhecimento científico. O filósofo-dinamite, ao destruir os alicerces do edifício metafísico e moral como faces de uma mesma compreensão ilusória do mundo, deve agora **reconstruir a vida**. Em toda sua força artística de renovação e vigor dionisíacos, a frustração da consciência, a passividade, a descrença, a desesperança próprias de um tipo de homem fraco, niilista, devem ser superados. No entanto, que tipo de homem é este que supera a si mesmo como elemento fraco e toma as rédeas de sua própria *vontade de poder*, aceitando-a como princípio de movimento universal e inscrita numa temporalidade perenemente progressiva? “[...] um herói a princípio fundamentalmente apolíneo que, no final de um processo de aprendizado, em que deve enfrentar o niilismo em suas várias formas, assume seu destino trágico, isto é, diz sim à vida” (MACHADO, 2001, p.29).

7. CONCLUSÃO

Da metafísica de artista à genealogia da moral: uma vez que a verdade dionisíaca, cuja concretização apenas se dá no e com o *principium individuationis* apolíneo, tem como linguagem a arte trágica dos pré-socráticos, a ilusão de verdade científica, filosófica e religiosa cai por terra. Esta “verdade”, ao contrário da que concebe a sabedoria ditirâmbica, não é reconhecida no próprio mundo em que o homem se situa, precisando ele de uma orientação em direção a essa dimensão imaginária de realidade primeira e última: eis o ideal ascético.

Tal ideal, tanto na metafísica quanto no cristianismo, é investigado em Nietzsche através de um método genealógico, que se debruça sobre as raízes, origens e consequências concretas da metafísica-moral na disposição psicológica e fisiológica do homem europeu. Partindo deste princípio de avaliação, pautado na defesa da vida como único âmbito existente e de efetivação da existência humana, os ideais e valores platônico-cristãos são passíveis de serem notados pela primeira vez como **invenção**.

Ora, se o conhecimento filosófico é uma continuidade inconsciente desta invenção, ele torna-se imediatamente suspeito à Nietzsche. Baseada numa filosofia suspeita, a verdade da

ciência moderna é aqui, portanto, morta, inutilizada, já que desconsidera a totalidade dionisíaca, criando um pressuposto ilusório: “a ilusão da ilusão”; isto é, o engano de que o âmbito sensível não é o único nem o mais importante. Nietzsche lança-se então contra os valores metafísicos, responsáveis pelo enfraquecimento da vida enquanto aparência. Segundo ele, a cultura conformada sob esses valores “equivocados” e da moral dos escravos no espírito do homem é o chamado **niilismo**.

Tendo isto em vista, Nietzsche sugere implicitamente nesta altura – com mais poética e mistério em *Assim Falou Zarathustra* – que o homem que supera o niilismo é precisamente aquele que se reencontra com a verdade dionisíaca: verdade esta que não se abriga fora do campo único e pré-dicotômico da *phýsis*. Este novo tipo de homem é uma recondução na medida em que faz um elogio à corporalidade vital, que se funde novamente com o mundo. O super-homem (*übermensch*) é, ao mesmo tempo, alma e corpo, subjetividade e objetividade, razão e sensibilidade. Ele é experiência artística: possui consciência última de que tudo que é divisível é parcial e insuficiente e, deste modo, forja seus próprios valores, respeitando apenas o enriquecimento e empoderamento da existência. O processo de valorização dar-se-ia de forma a privilegiar àqueles fortalecedores e enobrecedores da vida; e não o contrário, como Nietzsche identificou o niilismo, acontecimento patológico na cultura ocidental.

Ao criar seu próprio modo de vida, o filósofo circunscreve o que foi apontado no início deste trabalho: **a transvaloração de todos os valores**.

E o que significa o projeto de transvaloração de todos os valores? Significa a mudança do princípio de avaliação e, por conseguinte, **a vitória da vontade afirmativa de potência**, de superabundância de vida, sobre os valores dominantes do niilismo (MACHADO, 1985, p.101 – grifo nosso)

No entanto, Eugen Fink, ao final de seu livro *A Filosofia de Nietzsche*, expõe uma dúvida em relação à pretensa posição ultra-metafísica do filósofo em questão.

Nietzsche proclama as suas doutrinas fundamentais opondo-se de forma consciente e explícita à tradição; ele luta contra a metafísica do Ocidente. Mas chegará ele a encontrar verdadeiramente um novo fundamento ou, na sua luta contra a metafísica, permanece na dependência da metafísica? (FINK, 1988, p. 196)

Fink (1994, p. 201) chega à conclusão que Nietzsche “é ainda, noutro sentido, prisioneiro da metafísica, porquanto interpreta o ser predominantemente como valor.” A problemática ontológica é contornada pelo pensamento nietzschiano, que o despreza como inconsciência de erro – e, por sua justeza da consciência, continua nutrindo anseios metafísicos.

Contudo, esta discussão não pode ser acomodada dentro do discurso de Nietzsche: talvez na posterioridade, como se vê em Martin Heidegger (1889-1976). Eis o que ele mesmo enuncia como sendo seu empenho, em um fragmento de 1888:

Dioniso contra o Crucificado: eis aí a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio deles – mas este martírio tem um outro sentido. A própria vida, sua eterna fecundidade e renovação, supõe o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente” causam objeção contra a vida e trazem condenação contra ela. É fácil entender: o problema é o sentido do sofrimento, isto é, se ele tem um sentido cristão ou um sentido trágico. (NIETZSCHE apud LEFRANC, 2011, p. 98)

Esta é a derradeira contradição e conflito do “último homem” – o homem moderno como símbolo da decadência – e o super-homem (*übermensch*) – símbolo de uma filosofia do meio-dia: uma filosofia sem sombras, sem ilusões, sem entraves: plenamente solar, enérgica, forte, inebriante.

A partir dessa luta prevalente entre um querer total da vida e um querer autodestrutivo, a vontade de potência realiza-se como pretensão de dominação do outro, decorrente do processo conflituoso de movimento na natureza. Esta vontade é sempre colocada, assim, como horizonte de poder: apenas se concretiza em um futuro de possibilidades que se entrelaçam e se repelem num momento presente. A construção eterna de um passado e futuro destinados à irreversibilidade do tempo: tal qual uma serpente que devora o próprio rabo.

Eis aqui o niilismo e sua superação: “o problema dos dois próximos séculos” (NIETZSCHE apud VOLPI, p. 8).

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES III. São Paulo: Ed. Abril Cultural. 1978 (Coleção Os Pensadores)
- BENOIT, Hector. Sócrates: o nascimento da razão negativa. 1ª ed. São Paulo: Ed. Moderna, 1996.
- CARVALHO, Platão Eugênio de. Neocolonialismo: A expansão imperialista do século XIX. Ed. Brasiliense, 1994.
- CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. 13ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 2009.
- FINK, Eugen. A filosofia de Nietzsche. 2ª ed. Lisboa: Ed. Presença, 1988.
- KOYRÉ, Alexandre. Estudos de história do pensamento científico. Tradução e revisão técnica de Márcio Ramalh. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991. (Coleção Campo Teórico)
- LEFRANC, Jean. Compreender Nietzsche. 6ª edição. São Paulo: Ed. Vozes, 2011.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. 2ª edição. Ed. Rocco, 1978.
- _____. Zaratustra, a tragédia nietzschiana. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.
- MALHADAS, Daisi. Tragédia grega: o mito em cena. São Paulo: Ed. Atêlie Editorial, 2003.
- MARCONDES, Danilo. Textos básicos sobre a ética: de Platão a Foucault. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2009.
- NIETZSCHE. 2ª ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. Edição de Bolso. Ed. Companhia das Letras, 2005.
- _____. Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo: Ed. Hemus, 1976.
- _____. Crepúsculo dos Ídolos. 1ª ed. Ed. Relume-Dumara, 2000. (Coleção Conexões)
- _____. A Gaia Ciência. Edição de Bolso. Ed. Companhia das Letras, 2007.

_____. A Genealogia da Moral. Edição de Bolso. Ed. Companhia das Letras, 2009.

_____. O Nascimento da Tragédia. Edição de Bolso. Ed. Companhia das Letras, 2007.

QUINTANEIRO, Tânia; BARBOSA, Maria Lígia de O.; OLIVEIRA, Márcia Gardência de. Um toque de clássicos. UFMG, 2002.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. Nietzsche e os gregos: arte a “mal-estar” na cultura. 2ª ed. São Paulo: Ed. Annablume, 1998

_____. Nietzsche e Platão: Arte e Orquestração das Paixões. Belo Horizonte: Kriterion. n° 109. jun/04. p. 136-158. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2004000100006&script=sci_abstract

Acesso em: 13/11/12

SCHILLING, Voltaire. Nietzsche: em busca do super-homem. Ed. AGE, 2000.

SILVA, Maria Fátima de Sousa. As Bacantes de Eurípedes: símbolos em conflito. La Plata, v.14. jan/dez 2007. Universidade de Coimbra, 2007. Disponível em:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0328-12052007000100002&script=sci_arttext#1

Acesso em 09/11/2012.

VOLPI, Franco. O Niilismo. São Paulo: Ed. Loyola, 1999