

Nihilismo e vontade de verdade no pensamento de Nietzsche

João Paulo Simões Vilas Bôas*

Resumo:

Este artigo inicia com um esclarecimento acerca da posição do nihilismo nos escritos de Nietzsche e prossegue apresentando a origem deste problema — a qual remonta à figura de Sócrates — com destaque para o papel desempenhado pela “vontade de verdade” na criação das verdades metafísicas e na sua posterior derrubada. Em seguida, procedemos a uma caracterização dos diversos sentidos assumidos pelo termo nihilismo nos escritos de Nietzsche, mostrando de que modo este termo foi empregado tanto para significar um fenômeno de alcance global que perpassa todo o ocidente, como os diferentes graus de consciência sobre este problema e também os estados psicológicos dele decorrentes.

Palavras-chave: Nihilismo; Modernidade; Vontade de Verdade.

Nihilism and will to truth in Nietzsche’s thought

Abstract:

This article begins with a clarification of the position of nihilism in Nietzsche’s writings and proceeds to present the origin of this problem – in the character of Socrates – with highlights to the position occupied by the “will to truth” in creating metaphysical truth and its posterior fall. Then we proceed to characterize the various senses of the term nihilism in Nietzsche’s writings, showing that the term was employed to refer to a global phenomenon, especially affecting the Western world, and also the diverse grades of conscience about this problem and the psychological states that derive from it.

Key-words: Nihilism; Modernity; Will to Truth.

I

A despeito da notória pluralidade de temas e reflexões desenvolvidas nos textos de Nietzsche e também da proposital ausência de uma organização sistemática na exposição que o filósofo faz da abordagem deles, ainda assim acreditamos ser possível identificar um foco central com o qual se relacionam, em maior ou menor grau, todos os problemas que constituem o núcleo mais importante da sua obra filosófica.

* Mestrando em filosofia pela UFPR.

Segundo a leitura de Oswaldo Giacóia, a *crítica genealógica da modernidade*¹ seria justamente este foco, que sintetizaria aquilo que se pode, guardadas as devidas restrições, denominar como o “projeto filosófico” do pensador de *Assim falou Zaratustra*. Ora, é natural pensar que qualquer crítica, independente daquilo a que se refira, deve ser precedida por uma análise prévia do seu objeto com vistas a caracterizá-lo. É com base nisso que então indagamos acerca do modo como se deu a caracterização nietzscheana da modernidade.

Com respeito a esta questão, a metáfora empregada pelo pensador alemão para referir-se à figura do filósofo como um “*médico da cultura*”² nos parece um ponto de partida ideal; pois quando se busca compreender como ele se voltou para os fenômenos de seu tempo, vê-se que Nietzsche visivelmente buscou assumir o papel de um médico que se dispõe a auscultar a modernidade à procura de diferentes “sinais” e “sintomas”, a partir dos quais se tornaria possível oferecer um “diagnóstico da doença européia”.³

Com o cuidado e a atenção de um médico que examina seu doente, o filósofo julga perceber nos “ídolos”⁴ da modernidade algo de terrível; uma doença fatal que, embora não deseje, acaba por se mostrar de modo irreversível, revelando a incômoda verdade de que a modernidade é um tempo “doente”.

Uma outra convalescença, em algumas circunstâncias ainda mais desejada por mim, está em *auscultar ídolos...* Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é *meu* “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau ouvido”... Fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas — que deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos — para mim, velho psicólogo e aliciador, ante o qual o que queria guardar silêncio *tem de manifestar-se...* (NIETZSCHE, F. CI, “Prólogo”).

Ao afirmar que a Europa está doente, o pensador quer dizer que a modernidade ocidental é um período marcado por uma crise profunda, na qual os antigos valores e também as instituições⁵ que até então embasavam o pensamento e a organização da

¹ GIACÓIA, O, *Labirintos da Alma*, p. 13.

² FP 7:30[8] outono de 1873 – inverno de 1873-1874.

³ BM, §208.

⁴ Nietzsche emprega este termo para indicar tudo aquilo que é objeto de seu “olhar clínico”: não apenas as coisas propriamente sagradas (como a idéia de Deus ou a moralidade presente nas religiões), mas também todos os valores e instituições sobre os quais se apoiaram as principais realizações culturais da civilização ocidental. A esse respeito, vale ainda mencionar uma passagem de *Ecce Homo*: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) — isto sim é meu ofício.” (EH, “Prólogo”, §2).

⁵ A título de exemplificação, a sentença inicial do aforismo 39 do capítulo *Incursões de um Extemporâneo*, presente na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, mostra-se particularmente adequada: “*Crítica da modernidade*. — Nossas instituições nada mais valem: acerca disso há unanimidade.”

sociedade decaem em um processo lento porém inexorável, que traz como consequência o questionamento acerca do próprio sentido da existência.

É nesse sentido que, ao dizer que há mais ídolos que realidades no mundo, o filósofo já quer oferecer uma indicação de sua interpretação com relação ao seu tempo: a de que nem tudo aquilo que se tomou até hoje como “sagrado”, “verdadeiro”, “confiável” ou “seguro” de fato o seria; a de que as maravilhosas construções lógicas e metafísicas, tomadas até então como verdades certas e indiscutíveis, possuem tanta solidez quanto um punhado de estátuas ocas. A este fenômeno de esfacelamento dos antigos valores o filósofo denomina *niilismo* e ainda afirma que ele seria “o caráter fundamental, o autêntico problema trágico do nosso mundo moderno”.⁶

Apesar do termo niilismo ser empregado com diferentes sentidos ao longo dos seus escritos, todos eles estão relacionados com a desvalorização dos valores, o que mostra que este fenômeno tem sua origem na moral, mais especificamente, em uma moral: a moral cristã. Em uma palavra: “O que significa niilismo? — *que os valores mais altos se desvalorizam*”.⁷

As primeiras menções diretas do termo “niilista” nos textos do filósofo ocorrem em dois fragmentos do verão de 1880, constituindo uma reflexão que se relaciona diretamente com o contexto das agitações políticas e sociais da Rússia das décadas de 60 e 70 do século XIX, em especial no âmbito da leitura do romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev.⁸ Além disso, também a obra *Essais de Psychologie Contemporaine* de Paul Bourget, de 1883, pode ser apontada como uma importante fonte para o desenvolvimento da reflexão nietzscheana sobre o niilismo.

No entanto, com o passar do tempo, em especial no último período da sua produção intelectual, esta reflexão se desenvolve e se amplia no sentido de atuar como uma chave para a interpretação dos acontecimentos da modernidade que busca abranger todas as manifestações de desconfiança em relação às antigas explicações de mundo (como é o caso, por exemplo, do pessimismo⁹). A esse respeito, a leitura o fragmento 11[411], datado do final de 1887 – início de 1888 mostra-se bastante esclarecedora:

⁶ FP 12:7[8] fim de 1886 – primavera de 1887.

⁷ “was bedeutet Nihilism? — *daß die obersten Werthe sich entwerthen.*” FP 12:9[35] outono de 1887.

⁸ Para maiores informações acerca das fontes a partir das quais Nietzsche trava contato com o niilismo, Cf. KUHN, E. Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs. In: *Nietzsche-Studien* 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984. p. 253-278.

⁹ A respeito do pessimismo como uma forma anterior (*Vorform*) do niilismo, Cf. NIETZSCHE, F. FP 12:10[58] outono de 1887 e também KUHN, E. Nihilismus. In: OTTMANN, H. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 295. Doravante, N-H.

O que eu narro é a história dos próximos dois séculos. Eu descrevo aquilo que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*. Esta história já pode ser contada agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro já fala por cem sinais, este destino deixa-se reconhecer em toda parte; para esta música do futuro todos os ouvidos estão agora aguçados. Toda nossa cultura européia já se movimenta desde muito tempo com uma tortura da expectativa, a qual cresce de século em século como uma catástrofe desenfreada: inquieta, violenta, precipitada. Como um fluxo que quer *o fim*, que não reflete mais sobre si, que tem medo de refletir sobre si. (FP 13:11[411] novembro de 1887 – março de 1888).¹⁰

Outro indicativo da importância decisiva que o niilismo adquire enquanto fenômeno por excelência capaz de caracterizar a modernidade é a existência de diversos projetos feitos por Nietzsche de um escrito que deveria se intitular “*Para a história do niilismo europeu*”¹¹ e que integraria a obra *A Vontade de Poder*. Apesar de nunca haver escrito esta obra, ainda assim o filósofo escreve, em junho de 1887, um pequeno texto intitulado *O niilismo europeu*, no qual expõe de maneira sintética os principais pontos de sua reflexão sobre este fenômeno e que nos serviu como importante fonte na composição deste trabalho.

Como um acréscimo ao que foi visto, julgamos que a consideração de Elisabeth Kuhn: “o projeto (*Entwurf*) de Nietzsche acerca do complexo de temas do niilismo ocupa o centro no âmbito dos seus filosofemas mais importantes”¹² vem apenas corroborar as duas idéias que nos servirão de guia ao longo do desenvolvimento de nossa investigação sobre o niilismo, quais sejam: a de que a caracterização da modernidade é um objetivo claramente anunciado por Nietzsche em seus escritos e, ainda, a de que nesta tarefa o filósofo entende o niilismo como o acontecimento que melhor traduziria a dinâmica dos principais eventos do seu tempo.

¹⁰ “Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die *Heraufkunft des Nihilismus*. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der *ans Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.”

¹¹ Sobre estes projetos, Cf. no volume 12 da KSA os fragmentos 5[75], pág. 218; 6[26], pág. 243 e 9[1], pág. 339. Também no volume 13, os fragmentos 11[150]. pág. 71; 13[3]. pág. 214; 14[114]. pág. 291 e 18[17]. pág. 537. Também há uma menção a este projeto no parágrafo 27 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, pág. 146.

¹² “Nietzsches Entwurf des Nihilismus-Komplexes bildet die Mitte im Rahmen seiner wichtigsten Philosopheme”. N-H, p. 293.

II

“O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais unheimlich de todos os hóspedes?”¹³

Nossa intenção ao escolhermos esta passagem específica de Nietzsche como mote não é casual, pois julgamos que ela sintetiza todo o trabalho que pretendemos aqui desenvolver, o qual está estruturado em três partes principais: na primeira delas procuraremos mostrar qual a gênese do niilismo no ocidente; a seguir, passaremos a uma descrição mais aprofundada do niilismo enquanto fenômeno global de desvalorização dos valores e, por fim, investigaremos os outros sentidos em que o filósofo emprega o termo niilismo, seja para representar diferentes graus de consciência acerca do problema ou então os estados psicológicos que dele decorrem.

A origem do niilismo remonta à antiguidade grega dos séculos IV e V a.C., mais especificamente à época do florescimento intelectual da figura de Sócrates, a qual é entendida por Nietzsche como o marco do aparecimento no ocidente de uma forma de compreensão do mundo e de justificação do sentido da existência que se deu a partir de um ponto de vista majoritariamente racional, o qual se pautava pela valoração incondicional da verdade como algo bom “em si” e que, portanto, deveria ser buscado a qualquer custo, acompanhada pelo absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência.

No capítulo intitulado *O problema de Sócrates*, presente na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche discorre acerca desta temática ao longo de 12 aforismos breves, porém, bastante esclarecedores. Já de início, Sócrates é apresentado ao leitor como um indivíduo doente, como um homem decadente que se coloca negativamente perante a vida devido a uma condição de fraqueza fisiológica.

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele de modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da Tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientiae* [consenso dos sábios] — compreendi cada vez mais — em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente* para situar-se — *ter* de situar-se — negativamente perante a vida. (CI, “O problema de Sócrates”, §2).

¹³ “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?” FP 12:2[127] outono de 1885 – outono de 1886.

Para Nietzsche, um indivíduo fraco é aquele incapaz de suportar o sofrimento da existência, necessitando de algo — que pode ser uma verdade, ideal, crença ou outra “autoridade”¹⁴ — em que possa se apoiar para continuar vivendo, algo que lhe dê uma justificativa para seu sofrimento e um sentido para a existência.

Voltando a Sócrates, Nietzsche entende que o velho ateniense, incapaz de impor-se pela força ou por alguma outra qualidade que o tornasse destacado perante a sociedade, acabou por encontrar no procedimento racional dialético um modo de sobrepujar-se aos homens nobres de Atenas, vingando-se deles.

— É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? de ressentimento plebeu? Goza ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? *Vinga-se* ele dos homens nobres a quem fascina? — Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos; pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético *tira a potência* do intelecto do adversário. — Como? A dialética é apenas uma forma de *vingança* em Sócrates? (CI, “O problema de Sócrates”, §7).

Entendendo a vida como uma “doença”¹⁵, uma condição de sofrimento insuperável, Sócrates afirma então que a “cura” para este sofrimento residiria justamente na morte¹⁶, a qual marcaria o momento da passagem desta para uma outra vida, que, por sua vez, seria uma vivência de eterna satisfação e felicidade.

Nesse sentido é que Nietzsche afirma que a condição fisiológica de Sócrates acaba por resultar em uma postura negativa diante da vida. A moral socrática que afirma que o objetivo da vida seria a busca pelo belo, bom e verdadeiro (os quais se situam para além desta existência, em uma outra vida) é, no entender do pensador alemão, determinada *patologicamente*, como se pode auferir da seguinte passagem:

Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais — isso era *de rigueur* [obrigatório], era seu *último* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou — ser *absurdamente racionais*... O

¹⁴ FP 12:9[43] outono de 1887.

¹⁵ CI, “O problema de Sócrates”, §1.

¹⁶ *Ibidem*.

moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo...* (CI, “O problema de Sócrates”, §10).

Contudo, a predominância desta moral no ocidente só foi garantida com a apropriação que o cristianismo realizou do pensamento socrático-platônico, quando acrescentou a ele as noções de pecado original e de um juízo final, o que fez com que o “ideal ascético” passasse então a ser considerado como a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

De maneira resumida, o “ideal ascético”¹⁷ pode ser entendido como uma tentativa de resposta ao sofrimento provocado pela ausência de sentido da existência humana, sendo que esta resposta pode assumir diversas formas, inclusive a de um conjunto estruturado de valores que, compreendendo o mundo como obra de um Deus criador sumamente bom e defendendo a existência de uma alma imortal e de uma outra existência para além desta — a qual seria, esta sim, a “vida verdadeira” — afirma que justamente nesta outra vida estaria aquilo de mais valioso que se poderia aspirar, concluindo com a constatação de que a existência do homem deve ser orientada justamente com vistas a este momento que se encontraria fora de sua vida atual.

Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” — era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão!”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem — ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade — e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo

¹⁷ GM, III, §1.

niilismo suicida. [...] o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo (GM, III, §28).

Ao longo da história do ocidente, este ideal assegurou não apenas uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação “verdadeira” acerca dos fenômenos com os quais o homem se depara, como também serviu para fundamentar e legitimar a moral, a política e a filosofia, constituindo a pedra basilar sobre a qual se estruturou a compreensão de mundo de todo o ocidente.

Todavia, muito mais do que simplesmente diagnosticar uma acentuada dependência do ocidente com relação a este ideal, Nietzsche percebe ainda uma gradual degeneração nesta valoração do mundo que culminou na sua total desvalorização, isto é, na incapacidade em continuar servindo como explicação “verdadeira” e definitiva dos fenômenos da natureza e também como instância necessária para legitimar a moral, a política, a filosofia, etc.

Esta metafísica justificadora acaba por encontrar o ponto de chegada de sua auto-supressão — que é a falência na sua capacidade em continuar garantindo sentido, ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, a “morte de Deus”¹⁸ — em um dos pilares no qual ela própria se assenta, a exigência de “racionalidade a qualquer preço”.¹⁹

Porém, entre as forças que a moral cultivou estava a *veracidade*. Esta se volta, por fim, contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada* — e agora o *discernimento* dessa longa mendacidade encarnada — que desesperamos em afastar de nós — atua precisamente como estimulante. Para o niilismo. (FP 12:5[71] junho de 1887).

Segundo Nietzsche, quando esta exigência de verdade é elevada ao seu nível extremo, a consequência é a contestação da própria explicação metafísico-cristã da existência. A interpretação que entendia o mundo e os acontecimentos históricos com vistas à “glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas,”²⁰ acaba por perder força diante de uma racionalidade aguçada por esta “vontade de verdade”²¹, terminando por finalmente ser desacreditada devido à sua própria condição dogmática. Nesse sentido, a tomada de

¹⁸ GC, §125.

¹⁹ FP 12:5[71] junho de 1887.

²⁰ GM, III, §27.

²¹ Ibidem.

consciência a respeito do caráter “humano, demasiado humano” das afirmações da existência de Deus e de uma realidade supra-sensível é apenas um desdobramento da própria vontade de verdade, que, como foi visto, já estava presente no pensamento socrático.

O que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha Gaia Ciência, § 357: “A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.” (GM, III, §27).

Este reconhecimento de que o antigo alicerce representado pela hipótese moral cristã não é mais capaz de oferecer sustentação e sentido para a vida do homem é um momento de crise e perturbação profundas, cujo sentido pode ser melhor compreendido a partir de uma investigação sobre o termo *unheimlich*, empregado por Nietzsche para caracterizar o niilismo e que foi propositalmente mantido sem tradução por nos parecer ser o ponto de partida ideal para a próxima etapa.

III

A palavra alemã *unheimlich* é um adjetivo formado por três partes. O prefixo “*un-*” representa uma negação ou o contrário daquilo que é expresso pelo termo seguinte; a raiz “*heim*” significa lar, casa, domicílio ou pátria, e, por fim, o sufixo “*-lich*” caracteriza a palavra como um adjetivo. As possibilidades de tradução são diversas, sendo comum encontrar nos dicionários os termos “medonho”, “horrível”, “pavoroso”, “terrível”, “inquietante”, “estranho” ou “misterioso”. Particularmente com respeito ao fragmento citado, encontramos duas opções diferentes em traduções para a língua portuguesa: “mais sinistro”²² e “mais estranho e mais ameaçador”.²³

No entanto, apenas dizer que o niilismo é o hóspede mais sinistro, estranho ou inquietante não nos ajuda a compreender seu sentido no pensamento de Nietzsche. A nosso ver, uma adequada compreensão deste termo só ocorre no momento em que se atenta para toda a carga de significado contida no termo *heim*, pois o lar é a palavra que expressa por excelência a idéia de um local seguro, conhecido, confiável, estável e tranqüilo. Em suma, aquele local onde se acredita estar *verdadeiramente* a salvo.

²² Tradução de Rubens R. Torres Filho, publicada no volume *Nietzsche* da coleção “Os Pensadores”.

²³ Tradução de Flávio R. Kothe, publicada no livro *Fragmentos finais*.

Para além das diversas possibilidades de tradução, entendemos que *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e que é particularmente valioso para mostrar o que tencionamos aqui expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e medo profundos; uma perturbação abissal e constante que é fruto de uma condição em que se está permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável foi perdido e não pode mais ser encontrado.

E o que poderia ser este refúgio certo, esta casa tão confiável e preciosa senão o próprio ideal ascético, que, como buscamos apresentar, foi tido durante a maior parte da história do ocidente como *a única* resposta possível para os dramas da existência? Se é razoável entendermos o ideal ascético desta maneira, então a “perda definitiva” implícita na compreensão do termo *unheimlich* só pode dizer respeito à própria desvalorização deste ideal consumada pela busca da verdade a qualquer preço.

Este momento de falência é entendido pelo filósofo como o evento fundamental da modernidade, ao qual ele chama de *morte de Deus*. Tal expressão, longe de pretender asserir algo acerca da existência ou não de um ser superior, quer antes significar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo do homem no momento em que ele se vê privado do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*”.²⁴

Ao contrário do que se possa pensar, a morte de Deus não é um evento repentino, mas antes é entendida por Nietzsche como o necessário ponto de culminância do percurso da moral no ocidente. No capítulo intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, o pensador lança um olhar para a trajetória intelectual das idéias ao longo da civilização ocidental e mostra que este evento da derrocada dos valores cristãos deu-se na forma de um processo gradual de perda de força — no qual a hipótese moral cristã passa de uma explicação necessária e suficiente para o mundo e para o homem a “uma idéia tornada inútil, *logo* refutada”²⁵ — que culmina no reconhecimento de que aquilo que antes se pensava verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma fábula “humana, demasiado humana”.

O texto mais importante (e certamente mais conhecido) no qual Nietzsche anuncia este momento da perda definitiva do carácter justificador e legitimador do ideal

²⁴ FP 12:5[71] junho de 1887.

²⁵ CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, §5.

ascético é o aforismo 125 da *Gaia Ciência*, o qual é apresentado a seguir em sua versão integral.

*O homem louco.*²⁶ — Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? —

E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* — vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? — também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como consolar a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais — quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior — e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Por fim ele jogou sua lanterna ao chão e ela se

²⁶ Julgamos adequado fazer uma ressalva no sentido de desfazer um possível engano que poderia ser suscitado pelo título deste aforismo (*Der tolle Mensch* no original), pois entendemos que o homem que faz o anúncio da morte de Deus está mentalmente perturbado não porque possuiria alguma disfunção mental (como a expressão “homem louco” poderia dar a entender), mas sim que ele se encontra em um tormento agudo porque vivencia a experiência abissal da ausência de qualquer fundamento; a experiência do “em-vão”, do “unheimlich”. Quando se considera o protagonista da breve narrativa deste aforismo como sendo simplesmente um “homem louco”, assume-se a perspectiva dos demais indivíduos que estão no mercado, os quais estranham este comportamento e não compreendem a profundidade do anúncio da morte de Deus, o que pode ser percebido quando se atenta para a postura zombeteira que eles demonstram diante do anunciador. Por outro lado, quando se busca ver a situação do homem como a de um indivíduo que está profundamente perturbado, o problema parece ser recolocado de outra forma, na medida em que se concede maior relevância ao fato de que existe algo que perturba profundamente o anunciador a tal ponto que ele passa a agir de maneira desesperada. Nesse sentido, consideramos que o homem que anuncia a morte de Deus está perfeitamente lúcido (muito mais lúcido do que os outros homens do mercado, uma vez que já tomou consciência deste acontecimento, o qual ainda é ignorado por eles) e sua atitude estranha e aparentemente incompreensível à primeira vista não decorre de uma real patologia mental, mas antes de uma condição de aflição extrema que é fruto da experiência abissal da tomada de consciência de que Deus está morto.

estilhaçou em pedaços, apagando-se.²⁷ “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação — *e no entanto eles o cometeram!*” — Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Réquiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (GC, §125).

A leitura deste aforismo é extremamente reveladora no que diz respeito ao aspecto aterrador do reconhecimento de que o antigo alicerce sobre o qual se estruturava a visão de mundo do homem ocidental ruiu de modo irremediável. Primeiramente, entendemos que a imagem do homem que, mesmo sabendo que Deus está morto, ainda assim decide sair pelas ruas do mercado à sua procura busca expressar uma condição que mescla ao mesmo tempo uma incapacidade em aceitar a fria constatação do desamparo do homem em um mundo sem Deus e também uma tentativa de, num último recurso, tentar suprimir a ausência da “luz” do intelecto divino que até então mostrava o caminho para a “verdade”.

A necessidade de acender uma lanterna em plena manhã clara mostra que, apesar do Sol brilhar com toda força no céu, o “caminho” — ou, em outras palavras, o sentido — da existência humana encontra-se obscurecido e incerto. Nesse sentido, apenas a luz solar não basta para o homem, pois sem uma outra “luz” que seja capaz de dizer-lhe como ele deve viver, ele se sente perdido, cego, indefeso. Nos dizeres de Nietzsche:

A pergunta do niilismo, “*para quê?*”, vem do hábito que houve até agora, em virtude do qual o alvo parecia posto, dado, exigido *de fora* — ou seja, por alguma *autoridade sobre- humana*. Depois que se desaprendeu de acreditar nesta, procura-se no entanto, segundo o velho hábito, por uma *outra* autoridade, que *soubesse falar incondicionalmente* e *pudesse comandar* alvos e tarefas (FP 12: 9[43] outono de 1887).

Um aspecto bastante interessante neste aforismo revela-se no modo como o autor se utilizou de um recurso literário para reforçar de modo ainda mais penetrante o aspecto estranho e incômodo da notícia da morte de Deus. Basta que se atente para a quantidade de perguntas que são colocadas logo depois da primeira revelação de que

²⁷ Acrescentamos esta frase que foi suprimida na edição traduzida.

Deus morreu, permanecendo todas sem resposta e ocupando uma parcela significativa do corpo do texto. A leitura destas perguntas uma após a outra soa maçante e cansativa, quer seja feita em voz alta ou silenciosamente e esta característica desconfortável permanece com o texto mesmo em releituras posteriores.

No momento em que se depara com uma mesma pergunta que é reformulada e reapresentada várias vezes em seqüência, o leitor parece encontrar-se como em um labirinto ou um beco sem saída textual, no qual o texto parece não avançar nem retroceder e as perguntas, ao invés de serem respondidas ou rapidamente abandonadas, repetem-se em uma longa seqüência desagradável.

Todavia, entendemos que esta utilização de um recurso literário com vistas a causar uma perturbação no leitor vai diretamente ao encontro do objetivo de Nietzsche neste aforismo, que é o de mostrar que a dificuldade e o desconforto são inseparáveis da revelação de que Deus está morto. Ao fazer recurso à sensibilidade diante da escrita, o filósofo mostra que não tem a intenção que seu discurso atinja apenas o âmbito da compreensão racional, mas antes, quer também fazer com que o leitor vivencie a estranheza e a aridez já no próprio ato de ler.

A seqüência de questões que acompanha a revelação da recusa da idéia de Deus (e que podem ser sintetizadas na pergunta: O que será da humanidade agora que o antigo fundamento certo não existe mais?) mostra que a dimensão do problema não diz respeito apenas à existência singular de cada homem, mas que este evento repercute na cultura ocidental como um todo, sendo que suas conseqüências podem ser vislumbradas não apenas na filosofia, mas também na política, na arte, na ciência, na história e até mesmo na economia.²⁸ Não se trata apenas de uma simples incerteza sobre o que acontecerá ao homem no futuro, mas antes da destruição do antigo centro de referência, do horizonte a partir do qual se fundava a explicação de todos os acontecimentos com os quais o homem se deparava.

Nesse sentido, entendemos que o vazio assustador do “*unheimlich*” é vivenciado em toda a sua completude no momento em que o homem, a despeito do seu desejo e do esforço em buscar alguma outra luz, encontra como resposta apenas o silêncio. A falta

²⁸ Sobre os traços nihilistas na política, ciência, economia, história, moral e arte, Cf. NIETZSCHE, F. FP 12:2[127]. p.125 outono de 1885 – outono de 1886 e também FP 12:2[131] outono de 1885 – outono de 1886.

de resposta para a pergunta “por quê?”²⁹ mostra que, sem o antigo sustentáculo, o homem se encontra definitivamente abandonado, sozinho e impotente.

Por fim, julgamos que a atitude derradeira de destruir a lanterna quer mostrar a indignação do homem diante da ignorância e da apatia da massa de ouvintes, a qual, anestesiada e absorta em suas vidas pusilânimes de pequenas preocupações e “pequenos prazeres”³⁰, é incapaz de compreender este acontecimento em toda a sua amplitude e tampouco a gravidade das conseqüências dele advindas.

Vale ressaltar que este contraste entre a agonia do homem que anuncia a morte de Deus e o escárnio e a indiferença das pessoas no mercado guarda um sentido bastante especial que, quando devidamente explorado, ajuda a esclarecer de que forma é possível compreender que um acontecimento tão grandioso como a morte de Deus possa passar despercebido para a grande maioria das pessoas.

Para que se possa compreender isso, é necessário que se atente para um elemento característico dos escritos de Nietzsche, presente já nos textos do primeiro período,³¹ que é a diferença fundamental existente entre o homem destacado (o qual, no período tardio será também referido como o espírito livre, o filósofo-artista ou ainda o filósofo do futuro) e o homem comum. Nietzsche emprega o adjetivo *unzeitgemäss* (tradicionalmente traduzido como “extemporâneo” ou “intempestivo”) justamente para caracterizar este indivíduo que possuiria uma percepção mais ampla e refinada dos acontecimentos, que enxerga “mais longe” que os outros homens, os quais, por sua vez, constituem a grande maioria dos “contemporâneos”, que permanecem totalmente imersos no fluxo dos acontecimentos cotidianos.

Nesse sentido, entendendo-se o homem louco do mercado como um desses indivíduos de consciência mais refinada, então se torna até previsível que o seu discurso esteja situado fora do seu próprio tempo e, por causa disso, chegue a soar estranho e até incompreensível para os outros homens, para os quais o niilismo sequer se coloca como um problema. Por essa mesma razão é que ele, ao falar para outros homens de consciência refinada, — para “médicos” de olhos e ouvidos aguçados que possuem uma percepção ampla dos acontecimentos — acaba por perturbar a tranqüilidade e a passividade das vidas tranqüilas dos homens da praça, sendo por isso visto como um louco, um perturbador da ordem estabelecida.

²⁹ “*Nihilism*: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“”. FP 12:9[35] outono de 1887.

³⁰ ZA, “Prólogo”, §5.

³¹ Cf. por exemplo CE.3.

Os homens comuns, no entanto, não conseguem compreender o problema do niilismo em toda a sua amplitude e, mesmo depois da morte de Deus, continuam acreditando na sua “sombra”,³² vivendo num estado que o filósofo denomina como *niilismo incompleto* (*unvollständige Nihilism*).³³ Tal expressão é empregada por Nietzsche para caracterizar justamente a condição na qual, mesmo depois que “a fé em Deus e numa essencial ordenação moral não pode ser mais mantida”³⁴, o homem ainda resiste em abandonar o “velho hábito”³⁵ de fiar sua existência a algum valor supremo e justificador que lhe dê sentido e busca alguma aspiração leiga para ocupar este espaço que agora se encontra vazio.

Como candidatos ao lugar do antigo Deus figuram então a autoridade da consciência, a da razão, o instinto social de rebanho, a ciência e até mesmo a história,³⁶ o que em última análise quer dizer que no niilismo incompleto o que há é uma tentativa de “escapar do n[iilismo] sem transvalorar os valores”,³⁷ pois o evento da morte de Deus não gerou nenhum avanço em relação à problematização da dependência dos homens para com algo externo que seja capaz de garantir segurança e sentido.

No entanto, esta tentativa de suplantando o lugar do antigo Deus com algo outro que supostamente seria capaz de continuar assegurando alguma certeza não resolve o problema, pois, da mesma forma que a crença em Deus pereceu, também a própria crença na existência de uma verdade superior encontrará, cedo ou tarde, o mesmo fim:

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão [*Selbstaufhebung*]: assim quer a lei da vida, a lei da necessária “auto superação” [*Selbstüberwindung*] que há na essência da vida — é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*patere legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer — estamos no limiar deste acontecimento. (GM, III, §27).

Nesse sentido, tanto a crença na ciência quanto na razão nada mais são para Nietzsche do que “remédios paliativos”, tentativas de ainda alimentar a fé na existência de uma suposta verdade superior e com validade universal. Todavia, como também elas

³² GC, §108.

³³ FP 12:10[42] outono de 1887.

³⁴ FP 12:5[71] junho de 1887.

³⁵ FP 12:9[43] outono de 1887.

³⁶ Ibidem.

³⁷ “— die *Versuche, dem N[ihilismus] zu entgehn*, ohne jene Werthe umzuwerthen” FP 12:10[42] outono de 1887.

estão submetidas à mesma lógica de desvalorização que levou ao abandono na crença no Deus cristão, não tardarão a se degenerar da mesma forma, trazendo como resultado a terrível constatação da *radical impossibilidade* da existência de qualquer verdade eterna e imutável.

— O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós — e agora o mundo parece *sem valor*... (FP 13:11[99] novembro de 1887 – março de 1888).

Esta tomada de consciência marca a condição que Nietzsche denomina de *niilismo completo* (*vollkommene Nihilism*)³⁸, que é justamente este momento em que o grau de consciência a respeito do problema da ausência de sentido tornou-se tão profundo que ao indivíduo não é mais permitido continuar a se fiar em qualquer confiança. Em outras palavras, se no niilismo incompleto ainda há a tentativa de vincular a existência a alguma justificação ou em algum ideal superior com expectativas de que este venha a garantir um significado válido, tal atitude não é algo que o niilista completo possa se permitir, pois sua consciência já atingiu um nível tal que seria impossível para si próprio, sob pena de desonestidade intelectual, levar a cabo esta auto-ilusão.

Questão principal. Em que medida o *niilismo completo* é a consequência necessária dos ideais de até então.

— O niilismo *incompleto*, suas formas: nós vivemos inseridos neste meio.

— As *tentativas de escapar do n[ilismo]* sem transvalorar os valores: trazem à tona um resultado contrário: intensificam o problema. (FP 12: 10[42] outono de 1887).³⁹

Outra característica deste tipo de niilismo é ainda a presença constante de um conflito que não pode deixar de trazer consigo uma boa dose de sofrimento. A esse

³⁸ FP 12:10[42] outono de 1887.

³⁹ “*Hauptsatz.* In wiefern der *vollkommene Nihilism* die nothwendige Folge der bisherigen Ideale ist. — der *unvollständige Nihilism*, seine Formen: wir leben mitten drin — die *Versuche, dem N[ihilismus] zu entgehn*, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem”. FP 12:10[42] outono de 1887.

respeito, Nietzsche afirma que: “Esse antagonismo: *não* apreciar o que conhecemos, e não mais *podermos* apreciar aquilo com o que gostaríamos de nos enganar — resulta num processo de dissolução”.⁴⁰

A partir deste momento, quando a impossibilidade da busca de qualquer refúgio contra o niilismo fica evidente, só resta ao homem o reconhecimento do engano e a posterior constatação — que o próprio autor classifica como “*paralisante*” — de que não é possível mais se “deixar enganar”, devendo ele, portanto, aceitar o niilismo em sua forma crua, ou seja, a vida como um “‘em-vão’, sem meta nem finalidade”.⁴¹

Niilismo é então o tomar-consciência do longo *desperdício* de força, o tormento do “em vão”, a insegurança, a falta de ocasião para se recrear de algum modo, de ainda repousar sobre algo — a vergonha de si mesmo, como quem se tivesse *enganado* por demasiado tempo... (FP 13: 11[99] inverno de 1887).

IV

Uma parte da pergunta que tomamos como fio condutor de nossa exposição ainda permanece sem resposta: o que significa dizer que o niilismo é um “hóspede”?

Para que se possa compreender o sentido da caracterização do niilismo como um hóspede ou como um convidado⁴², devemos atentar para o fato de que, em última instância, fomos nós, ocidentais, que deixamos as portas abertas para ele no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã”⁴³ como aquilo que ela de fato sempre foi e hipostasiamos seu valor, concedendo a ela o posto de única explicação válida para os fenômenos da realidade.

O homem ocidental, na busca por uma certeza que pudesse livrá-lo da sua insegurança e justificar o seu sofrimento, cristalizou a perspectiva moral cristã como a única verdadeira e com isso limitou propositalmente seu campo de compreensão da realidade, tornando-se dessa forma dependente desta justificação da realidade. Da mesma forma que ele se esqueceu de que as ditas “verdades metafísicas” foram criações suas, também se esqueceu de que foi ele quem convidou este hóspede indesejado.

Com isso, julgamos que o niilismo, entendido enquanto a desvalorização dos valores mais altos, nada mais é do que uma consequência necessária da dependência

⁴⁰ FP 12:5[71] junho de 1887.

⁴¹ Ibidem.

⁴² No fragmento original (KSA 12:2[127] outono de 1885 – outono de 1886), o substantivo empregado para referir-se ao niilismo é “*Gast*”, que pode ser traduzido como hóspede ou convidado.

⁴³ FP 12:5[71] junho de 1887.

auto-instituída da cultura ocidental com relação a estes valores. Em outras palavras, foi a nossa própria civilização a responsável pela criação dos fantasmas que viriam a assombrá-la no futuro.

Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última conseqüência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais, pensada até o fim, — porque nós primeiro temos que vivenciar o niilismo para, ver por detrás o que era propriamente o *valor* desses “valores”... (FP 13:11[411] novembro de 1887 – março de 1888).⁴⁴

Nesse sentido, entendemos que a falência desta perspectiva socrático-platônico-cristã em continuar servindo como alicerce de justificação para a existência, juntamente com as terríveis conseqüências que dela são advindas, só têm lugar na modernidade devido à prioridade que foi concedida a esta moral sobre todas as outras ao longo da história do ocidente. Isto fez com que aquilo que de fato era somente mais *uma* interpretação assumisse a posição de *a* interpretação⁴⁵ ou, em outros termos, que aquilo que nunca deixou de ser uma hipótese assumisse o posto e a importância da “Verdade”.

E como se daria o defrontar-se com esta condição de ausência de verdades eternas sem recorrer a nenhuma redenção consoladora? Novamente aí o filósofo identifica diferentes disposições de espírito, agora conforme o tipo de homem. Para os homens fracos, os “animais de rebanho”, que são aqueles cuja constituição fisiopsicológica é débil e que, incapazes de suportar as dores da existência, necessitam de um ideal e de uma promessa no além para que seu sofrimento seja justificado, este estado, identificado como *niilismo passivo* (*passiver Nihilismus*)⁴⁶, toma a forma de uma angústia profunda, um sentimento debilitante de fracasso, apatia e auto-depreciação, pois a existência tornou-se um fardo pesado demais. O niilismo passivo é o dos homens “*cansados*”⁴⁷ que, diante da impossibilidade de contar com seu “*estímulo principal*”⁴⁸, só são capazes de se arrastarem pela vida.

Contudo, há ainda outra postura que, diferentemente do que ocorre com o “*declínio e retrocesso do poder do espírito*”⁴⁹, presente nos homens de pouca força,

⁴⁴ “Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr *nothwendig*? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, — weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der *Werth* dieser „Werthe“ war ...”

⁴⁵ FP 12:5[71] junho de 1887.

⁴⁶ FP 12:9[35] outono de 1887.

⁴⁷ FP 12:7[8] fim de 1886 – primavera de 1887.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ “*Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes.*” FP 12:9[35] outono de 1887.

surge, ao contrário, “em circunstâncias configuradas de modo relativamente mais favorável”⁵⁰. Nestes indivíduos, a tomada de consciência sobre a impossibilidade em continuar a se enganar com quaisquer “ídolos” manifesta-se numa postura de revolta e destruição; um “furor selvagem” direcionado contra tudo aquilo que é “sem sentido e sem meta”, ou seja, contra toda forma de redenção. A esta postura o filósofo denomina *niilismo ativo*.⁵¹

Vale ressaltar que mesmo nestas últimas formas de niilismo, a despeito de referirem-se a uma condição de consciência mais aprofundada sobre o problema, ainda não há uma compreensão completa sobre a sua real origem. Isto só ocorre, segundo Nietzsche, no momento em que se problematiza a própria busca pela verdade. Muito mais do que voltar-se contra a existência de uma realidade supra-sensível, a qual se situaria para além desta própria realidade, e como consequência compreender o caráter de recorte interessado, a origem “humana, demasiado humana” desta verdade até então tomada como absoluta, o pensador ainda afirma que a vontade de verdade acabará por voltar-se contra si própria, colocando em questão o seu valor.

Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*; mas isso ocorre quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*”... (GM, III, §27).

Segundo ele, somente através da problematização da busca pela verdade é que se revela a *pudenda origo*⁵² desta diretriz que, desde sua origem, teve por objetivo preservar e favorecer o desenvolvimento de uma certa forma de vida: a vida dos homens de rebanho que necessitam da verdade pois só com ela se obtém a garantia da segurança e da confiança necessárias à vida em comunidade, rejeitando todo o erro, a aparência e a falsidade como “maus em si”.

Com isso, julgamos então ser possível afirmar que Nietzsche entende que o pressuposto epistemológico de “buscar a verdade a qualquer custo” esconde atrás de si uma dimensão moral, pois tal busca passa antes pela decisão de valorizar *uma* dimensão específica da vida em detrimento de todas as outras, o que também faz com que a afirmação nietzscheana de que a moral socrático-platônico-cristã seria uma moral negadora da vida ganhe um sentido adicional.

⁵⁰ FP 12:5[71] junho de 1887.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Em latim: vergonhosa origem. AA, §42 e §102.

Esta moral é duplamente negadora da vida, pois a nega uma vez ao valorizar a conduta ascética com vistas a uma existência no além (como foi visto no primeiro capítulo) e a nega ainda uma outra vez ao valorizar apenas a verdade e rejeitar o erro, o engano, a aparência, os quais não deixam de fazer parte da vida.

Seria um erro, contudo, considerar que o pensamento de Nietzsche se deteria somente no diagnóstico do problema do niilismo e de suas conseqüências. Ao contrário, o próprio pensador deixa claro que seu objetivo é justamente o de ultrapassar estas formas de negação com vistas a atingir um pensamento afirmativo para além da “vontade de não”, o qual ele denomina como uma “*filosofia experimental*”⁵³ e que é parte do projeto maior de transvaloração de todos os valores.

Referências Bibliográficas:

ARALDI, Clademir L. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. São P: In: Cadernos Nietzsche 5: 75-94. 1998.

_____. *Nilismo, criação, aniquilamento*. São Paulo: Discurso, 2004.

GIACÓIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. *Labirintos da alma*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

KUHN, Elisabeth. Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs. In: *Nietzsche-Studien* 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984. p. 253-278.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe* (KSA). Org. Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin/New York. Walter de Gruyter. 1980.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Fragmentos Finais*. Trad. e seleção de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2002.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

⁵³ FP 13:16[32] primavera de 1888 – verão de 1888.

_____. *Obras incompletas*. Seleção de Gérard Lebrun Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. *O Caso Wagner / Nietzsche contra Wagner - um problema para músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

PASCHOAL, Antonio E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

OTTMANN, Henning. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.