

“A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche

“The last will of man, his will to nothingness”: pessimism and Nihilism in Nietzsche

João Constâncio*

Resumo: Em *Para uma Genealogia da Moral*, Nietzsche define o niilismo como “a ‘última vontade’ do homem, a sua vontade do nada” (GM/GM, III, §14). O presente texto sustenta que esta definição é, pelo menos, tão crucial como outras geralmente mais analisadas. Ao ligar o conceito de niilismo com o conceito de “vontade”, tal definição aponta, em primeiro lugar, para a necessidade de se tentar compreender este conceito em conexão com os conceitos schopenhauerianos de “vontade” e de “pessimismo”. Em segundo lugar, aquela definição indicia que, para Nietzsche, o “niilismo” não é propriamente uma “doutrina”, mas um fenômeno “fisiológico”. Deste ponto de vista, o presente texto procura mostrar como o conceito nietzschiano de “decadência” é fundamental para que se compreenda adequadamente o conceito de niilismo. Pensando o niilismo em conexão com os conceitos de pessimismo e de decadência, procuraremos mostrar em que sentido se trata nele de reduzir o mundo a um “nada”.

Palavras-chave: decadência, niilismo, pessimismo

Abstract: In *On The Genealogy of Morals*, Nietzsche defines nihilism as “the ‘last will’ of man, his will to nothingness” (GM/GM, III, 14). This article argues that this definition is as crucial as others more usually considered. By linking the concept of nihilism to the concept of “will”, this definition first points out the need to understand this concept in connection with Schopenhauer's concept of “will” and “pessimism”. Second, this definition suggests that, for Nietzsche, “nihilism” is not exactly a “doctrine”, but a “physiological” phenomenon. From this point of view, this article seeks to show how the nietzschean concept of “décadence” is fundamental for the proper understanding of the concept of nihilism. By thinking nihilism in connection with the concepts of “pessimism” and “décadence”, I will examine how this concept consists in reducing the world to a “nothingness”.

Keywords: decadence, nihilism, pessimism

* Ph. D., Universidade Nova de Lisboa. Prof. Auxiliar, Departamento de Filosofia, FCSH/ IFL, Lisboa, Portugal. Contato: joaoconst@yahoo.com

I. É inegável que o conceito nietzschiano de pessimismo tem origem em Schopenhauer e na sua doutrina da afirmação e da negação da “vontade de viver”. A “vontade de viver” significa aqui a mais profunda pulsão da nossa existência enquanto espécimes da espécie humana — uma vontade cega e inconsciente que nos faz agir no sentido da preservação e da propagação da nossa espécie. Enquanto espécimes — enquanto organismos animais — todos nós afirmamos instintivamente esta vontade: todos nós queremos viver, ansiamos sempre por mais e mais vida. Mas enquanto indivíduos, i.e., enquanto seres capazes de reconhecer e procurar o nosso interesse individual como um interesse independente do interesse da espécie, temos a possibilidade de perceber que a vida, como diz Schopenhauer, é na verdade “um negócio que não cobre os seus custos” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, II §46)¹, ou (o que é o mesmo) que “a existência é certamente um erro” (Idem, II, §48), “a individualidade é um erro, uma falha, que era preferível que não existisse” (Idem, II, §41):

não temos razão para nos alegrar com a existência do mundo, mas antes para a lamentar; [...] o não-ser do mundo seria preferível à sua existência; [...] ele é algo que, no fundo, não deveria ser (Idem, II, §46).

Na verdade, não se pode nomear outra finalidade da nossa existência que não seja o conhecimento de que seria melhor que não existíssemos. (Idem, II §48)

O pessimismo consiste em ter a certeza de que esta é “a mais importante de todas as verdades fundamentais” (Idem, II, §48). Se distinguirmos, por exemplo, religiões otimistas de religiões pessimistas, diremos que as primeiras “apresentam a existência do mundo como justificada por si mesma, e por isso a louvam e aprovam”, ao passo que as segundas a concebem “apenas como consequência da nossa culpa e, portanto, como algo que não devia ser” (Idem, II, §17). Segundo Schopenhauer, o cristianismo e o budismo são os exemplos maiores de religiões pessimistas, e a religião grega é um exemplo de uma religião fundamentalmente otimista. A ideia de que, por tendermos naturalmente a afirmar a nossa existência, temos culpa da existência do mundo está inteiramente ausente da religião Grega, mas é central no cristianismo e no budismo. E, no entanto, como Schopenhauer sublinha, foi a cultura grega que criou a

¹ Todas as traduções de textos de Schopenhauer, bem como as dos textos de Nietzsche são da responsabilidade do autor deste artigo.

arte pessimista por excelência — a tragédia —, e também entre os Gregos se encontra a clara expressão da concepção pessimista do mundo e da existência humana. Entre outros passos, Schopenhauer cita como exemplos quer os bem conhecidos versos de Teógnis quer os bem conhecidos versos do Édipo em Colono de Sófocles sobre a possibilidade de um $\mu\eta\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$ — i.e. os versos em que se diz que a melhor coisa para qualquer ser humano teria sido nunca ter nascido (ou nunca ter sido, $\mu\eta\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$), e a segunda melhor, deixar de existir o mais cedo possível.² Portanto, em suma, para Schopenhauer nenhuma doutrina é propriamente “pessimista” se não inclui esta certeza de que a vida humana é “algo que, no fundo, não deveria ser”.

Note-se que, por um lado, se se trata aqui de uma “certeza”, todo o pessimismo depende de um “conhecimento” e portanto, enquanto doutrina, é para Schopenhauer uma “verdade” que pode ser reconhecida com diferentes graus de clareza no plano racional da representação abstrata ou conceitual³. Mas, por outro lado, uma tal certeza só gera realmente a experiência do pessimismo quando afeta a vontade de viver, quando corrói o apego instintivo à vida — quando a sua avaliação do valor da existência é suficientemente forte para que a afirmação da vontade de viver seja substituída pela sua negação. O pessimismo, segundo Schopenhauer, não é apenas a convicção, em abstrato, da falta de valor da nossa existência enquanto indivíduos, mas, além disso, a negação da vida no plano da vontade, i.e. num plano a que podemos chamar — usando a linguagem de Nietzsche — instintivo, pulsional, ou afetivo (Idem, I §54).

Ora, o conhecimento que conduz a esta profunda transformação da vontade é o conhecimento do caráter intrinsecamente doloroso, enigmático e absurdo da existência humana. Muito sucintamente, isto quer dizer, em primeiro lugar, que a individuação da vontade num espécime da espécie humana (como, aliás, nos espécimes das outras espécies) é dor (Idem, I §§56-58, II §46, §48). Querer, ou ter uma vontade, é, segundo Schopenhauer, sofrer — porque querer pressupõe desejar e o desejo, sendo uma falta daquilo que se deseja, é uma forma de dor. Pior do que isso: a satisfação de todos os desejos tem como consequência o tédio — a terrível dor que se sente quando a vontade deixa de ter objeto e se manifesta como pura pulsão em falta (Idem, I §§57-58). Em

² Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, II §46, cf. Teógnis, Elegiae 1.425 sgs.; Sófocles, Oedipus Coloneus 1224 sgs.. Sobre o tema do $\mu\eta\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$ (e para a resenha de muitos outros passos em que o tema ocorre), cf., por exemplo, William Chase Green, *Moira: Fate, Good, & Evil in Greek Thought*, New York, Harper, 1944, pp. 42-46, 85, 128, 171, 335.

³ Veja-se, por exemplo, a ideia de que, na tragédia, se atinge “o perfeito conhecimento da essência do mundo”, e de que este conhecimento traz consigo “a resignação, a desistência não apenas da vida, mas da própria totalidade da vontade de viver” (Idem, I §51).

segundo lugar: a existência humana é enigmática porque o mundo é um enigma. A melhor metafísica — a metafísica do próprio Schopenhauer — decifra o enigma do mundo mostrando que a essência íntima de todas as nossas representações é a vontade, mas isto diz apenas o que é o mundo e, portanto, não explica, nem pode pretender explicar, de onde vem, para onde vai e por que razão existe o mundo (Idem, I §53, §57, II §46). Decifrar o enigma do mundo, para Schopenhauer, inclui a demonstração de que não o podemos explicar segundo a causalidade — nem no sentido da causalidade eficiente, nem no sentido da causalidade final. Toda a causalidade é já imanente ao mundo, diz respeito apenas a “relações entre fenômenos” — e, neste sentido, o mundo como totalidade permanecerá para sempre um enigma, mesmo depois de revelada a sua essência mais profunda.

Em terceiro lugar: a existência humana é absurda porque a Natureza é imoral ou, como Schopenhauer diz, é “demoníaca” (Idem, II §28). Considere-se, por exemplo, este passo inesquecível do segundo volume de *O Mundo Como Vontade e Representação*:

Junghuhn relata que, em Java, viu um imenso terreno coberto de esqueletos e pensou que era uma campo de batalha: porém, eram todos eles esqueletos de grandes tartarugas com cinco pés de comprimento, três pés de largura e igual altura. Estas tartarugas vêm do mar para este terreno para porem os seus ovos e, nesse momento, são apanhadas por cães selvagens (*Canis rutilans*) que, reunindo esforços, as deitam de costas, abrem a sua couraça inferior, rasgam as pequenas escamas das suas barrigas e assim as devoram vivas. É frequente que, depois disso, um tigre ataque os cães. Ora, esta miséria repete-se milhares e milhares de vezes, todos os anos. É para isto que as tartarugas nascem. Que culpa têm elas para sofrerem desta maneira? Para quê todo este horror? Só há uma resposta: assim se objetiva a vontade de viver” (Idem, II §28).

A morte anual das tartarugas assegura a conservação da sua espécie (visto que elas não deixam de depositar os seus ovos na praia), assegura também a conservação da espécie dos cães selvagens, e a conservação desta assegura a da espécie dos tigres. A vontade de viver que motiva as ações de cada espécime serve apenas ao interesse da conservação das espécies. Assim, os espécimes têm, para a natureza, apenas um “valor indireto” — são para ela apenas “meios” para outro “fim”. Se a moral consiste em tratar os indivíduos como fins em si mesmos, nunca como meios, então é evidente que a Natureza é imoral. Dado o sofrimento implicado no modo como é assegurada a conservação das espécies, é evidente que a Natureza é demoníaca; dado que a conservação das espécies não serve nenhuma finalidade mais elevada para além de si, é

evidente que a curta e dolorosa existência dos espécimes é simplesmente absurda. É um sofrimento sem porquê⁴.

Esta imagem da Natureza é, ao mesmo tempo, uma imagem da vida humana, pois o homem é “o lobo do homem” (*homo homini lupus*, Idem, I §27, II §46, §47). A diferença entre o homem e os outros animais resume-se ao fato de o homem poder espantar-se com o enigma do mundo, ter consciência da sua morte, aperceber-se da finitude da sua existência e reconhecer o caráter vão das suas aspirações (cf. Idem, II §17)⁵. A razão não o salva do absurdo — apenas torna a sua vida mais “séria”, e também mais dolorosa. O homem, em comparação com os outros animais, tem uma necessidade a mais — a de entender o porquê da sua existência, de decifrar o seu lugar no mundo, por isso de esclarecer o fundamento último da realidade no seu todo. O homem caracteriza-se pela “necessidade metafísica”, e é por isso o “*animal metaphysicum*” (Idem, II §17).

Noutros termos, o pessimismo de Schopenhauer inclui a tese de que, se ousarmos fazer aquela que é, por excelência, a pergunta da metafísica — a famosa pergunta de Leibniz, “por que alguma coisa em vez de nada?”, ou, na formulação de Schopenhauer, “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?” —, não podemos senão responder que “o mundo não pode ser justificado, [...] não se demonstra nele nenhum fundamento, nenhuma causa última da sua existência”. Mas este problema teórico só se coloca porque, do ponto de vista prático, “o mundo não devia existir”, i.e. porque a própria vida humana implica sempre já esse problema — a própria vida humana confronta o homem, a cada passo, com a pergunta “por que a existência em vez do nada?”, “por que razão não nos deixaram para sempre na paz do não-ser?” (cf. Idem, II §46) e, na verdade, confronta-o, a cada passo, com a certeza de que não há razão nenhuma para que seja assim.

Todos estes aspectos são importantes para que se compreenda o modo como Nietzsche repensa o pessimismo. Na sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche atribui aos Gregos da época trágica uma visão da Natureza semelhante a de Schopenhauer. Nietzsche percebeu que, nessa época, os Gregos concebiam a Natureza

⁴ Cf. também, por exemplo, *O mundo como vontade e representação*. II §46, onde Schopenhauer define o mundo como “uma arena de seres em tormento e agonia, que só se preservam na medida em que se devoram uns aos outros e onde, portanto, cada predador é o túmulo vivo de milhares de outros predadores e onde a sua auto-preservação é uma série de mortes de tortura”.

⁵ Cf. também a continuação do passo citado na nota anterior: “com o conhecimento aumenta a capacidade de sentir dor, que atinge, portanto, o seu grau mais elevado no homem, e que é tanto mais elevado quanto mais inteligente ele for” (Idem, II §46).

como um deus — o deus Dionísio, um “deus artista”, como Nietzsche lhe chama na *Tentativa de autocrítica*, um deus “totalmente irresponsável e imoral” (GT/NT, §5) que se autoglorifica na atividade de construir e destruir as suas individuações, i.e. os espécimes naturais — um deus “demoníaco” no sentido schopenhaueriano do termo⁶. E, no entanto, já aqui se tratava de pensar a possibilidade de uma afirmação da existência, pois aquilo que Nietzsche procurou descrever foi o culto de Dionísio, ou seja, o modo como a força inesgotável desse deus demoníaco era celebrada e reverenciada por toda uma cultura — em vez de ser censurada, condenada, ou “negada”. A “metafísica de artista” do *Nascimento da Tragédia* era, como Nietzsche reconhece, “arbitrária, ociosa e fantástica”, mas correspondia a uma primeira investida “contra a interpretação e significação moral da existência” (GT/NT, §5). E isto quer dizer duas coisas: primeiro, que essa metafísica visava mostrar que é possível ver e sentir a existência humana como absurda sem, no entanto, negar o seu valor. Só no quadro de uma avaliação moral da existência é que esta pode manifestar-se como sendo em si mesma destituída de valor — i.e. como “algo que, no fundo, não deveria ser”. Os Gregos da idade trágica não negavam a vontade de viver precisamente porque não avaliavam o mundo do ponto de vista da moral. Perante a força criadora e destruidora de Dionísio, viam-no como um demônio artista, não como um demônio imoral. Portanto, em segundo lugar, o que Nietzsche pretende dizer na “Tentativa de autocrítica” é que já em *O Nascimento da Tragédia* se tratava não só de fazer ver que “a vida é essencialmente imoral” (GT/NT, §5), mas também que, sendo assim, a moral é apenas uma ilusão entre as outras ilusões que surgem no mundo fenoménico — a moral é apenas “aparência, alucinação, erro, interpretação, arranjo, arte” (GT/NT, §5). Para Nietzsche, esta ideia liberta da negra pulsão schopenhaueriana para a negação da vontade de viver.

Mas não apenas isso. As teses de *O Nascimento da Tragédia* implicam que também o caráter enigmático da existência não seja, em si mesmo, uma objeção contra o valor da existência. Há uma forma de conhecimento, a que Nietzsche chama “conhecimento trágico” (GT/NT, §15, ver também §7), em que simplesmente se reconhece o enigma como enigma — e o absurdo da existência como absurdo —, e esta forma de conhecimento é também ela celebrada no culto de Dionísio. Nietzsche chama-lhe a “sabedoria de Sileno” ou “sabedoria dionisíaca” (GT/NT, §§3, 4, 9, 10, etc.) — a sabedoria do μή φῶναι, a sabedoria que diz, como vimos, que “a melhor coisa para

⁶ Na linguagem do *Nascimento da Tragédia*, Dioniso é, no fundo, a própria Natureza, ou, na linguagem de Schopenhauer, é o “gênio” de todos os “gênios da espécie”, o “caráter” da totalidade da natureza.

qualquer ser humano teria sido nunca ter nascido e a segunda melhor, deixar de existir o mais cedo possível” — ou seja, a sabedoria que, com esta resposta à pergunta “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?”, na verdade não faz outra coisa senão exprimir ou formular o enigma do mundo e da nossa existência no mundo. Assim, a vontade de viver é afirmada não apesar do enigma do mundo, mas com o enigma do mundo. O mesmo vale, por fim, para o caráter doloroso da existência. Segundo *O Nascimento da Tragédia*, a experiência do dionisíaco é um misto de dor e prazer. De fato, faz parte dessa experiência o reconhecimento de que a individuação é dor — mas, por outro lado, a expressão estética deste estado de coisas produz o sentimento de se estar acima da dor, de se ser suficientemente forte para a viver, e até para a desejar.

Ora, por tudo isto, na “Tentativa de autocrítica” Nietzsche julga poder dizer que já no *Nascimento da Tragédia* se encontrava expressa, ou pelo menos esboçada e sugerida, a ideia de um “pessimismo para além do bem e do mal” (GT/NT, §5), de um “pessimismo da força” (GT/NT, §1, ver também MAI/HHI, “Prólogo”) — de um “pessimismo dionisíaco”, como ele diz no Livro V da *Gaia Ciência* (FW/GC, §370). Esta ideia respeita, em primeiro lugar, à origem da visão pessimista. A origem desta visão não é necessariamente uma condição de abatimento ou enfraquecimento de um indivíduo ou de uma cultura: não é necessariamente da depressão, ou da melancolia, ou do desespero que dela nasce. A sua origem pode estar num excesso de força — numa “sobreabundância” que faz querer conhecer o lado mais negro da existência, confrontar-se com o seu lado doloroso, enigmático e absurdo como se fosse um inimigo que é preciso vencer. Em segundo lugar, o “pessimismo da força” é a própria concepção nietzschiana da afirmação da existência. Nietzsche não entende a afirmação da existência como uma forma de otimismo, mas antes como um modo de afirmação que incorpora o pessimismo. Aquilo de que se trata nela não é de justificar a existência em nome de uma outra coisa para além dela ou em nome de um dos seus aspectos, mas de querer a existência com o seu lado doloroso, enigmático e absurdo. Mais exatamente ainda, trata-se para Nietzsche de intensificar a vontade de viver através do conhecimento de que a vida contém, não à margem, mas no seu cerne, esse lado doloroso, enigmático e absurdo. Por isso Nietzsche diz numa nota póstuma de 1887 que a possibilidade do seu novo tipo de pessimismo depende da força de um espírito para suportar o máximo de “verdade” — i.e. de conhecimento do “lado horrível e questionável da existência” —, e que é precisamente esta intensificação do pessimismo

que pode desembocar num “dionisíaco dizer sim ao mundo tal como ele é” (NF/FP 10[3] do outono de 1887). Ao mesmo tempo, isto quer dizer que esta afirmação dionisíaca do mundo depende de termos força para suportar a “verdade” de que “não há verdade”, de que “o caráter do mundo é falso” — i.e. de que a ideia de uma representação que realmente resolvesse o enigma do mundo é tão ilusória como a ideia de uma moral incondicionalmente válida, pois quer a “verdade”, quer a “moral” são criações interiores a um mundo fenomênico que é intrinsecamente enigmático.

E isto traz-nos, de seguida, ao conceito de niilismo.

II. Em muitas interpretações do conceito nietzschiano de niilismo, pressupõe-se que o niilismo é uma doutrina, um ponto de vista teórico em que se sustenta que “nada tem valor”, ou que “tudo o que acontece é sem sentido” (*alles Geschehen [ist] sinnlos*, NF/FP 11[97] de novembro de 1887 – março de 1888), e em que, portanto, tudo é “reduzido a nada”. Esta é porventura a melhor definição abstrata de niilismo: uma “redução a nada”⁷. Porém, Nietzsche descreve o niilismo como sendo primariamente, não uma doutrina, mas um sentimento: um “cortante sentimento do nada” (NF/FP 11[228] de novembro de 1887 – março de 1888), ou uma enorme “náusea” em relação à existência (GM/GM, II, §24), o *pathos* de que tudo é “em vão”, de que tudo é nada (NF/FP 9 [60] do outono de 1887, GM/GM, III, §26). Um tal “sentimento” ou “*pathos*” pode também ser descrito como uma “vontade”, ou seja, como uma transformação da “vontade de viver”, ou da “vontade de poder”. Ele é então, segundo a expressão da *Genealogia da Moral* que dá o título a este texto, “a ‘última vontade’ do homem, a sua vontade do nada” (GM/GM, III, §14, ver também II, §24, III, §1, §28). Um indivíduo ou uma cultura é, portanto, niilista quando os seus instintos mais profundos desejam, não a vida, não a expansão e a intensificação da experiência de estar vivo, mas simplesmente a auto-aniquilação, ou seja, “o nada”.

Nesta linha, e com toda a propriedade, Robert Pippin concebe o niilismo nietzschiano como um “fracasso do desejo”, ou uma “patologia do desejo humano”⁸. Para Nietzsche, o niilismo é, antes de mais, um fenómeno que diz respeito ao desejo e, portanto, aos “afetos”, um fenómeno “fisiológico”. Como tal, deve ser pensado no

⁷ Cf. Jean-Pierre Faye & Michèle Cohen-Halimi. *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*. Paris: La fabrique, 2008, p. 155: “La version initiale du mot sera la ‘réduction à rien’”.

⁸ Cf. Robert B. Pippin. *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2010, pp. 19-21, 33-39, 44, 54-69, 119, 123; cf. Robert B. Pippin, “Heidegger on Nietzsche on Nihilism” (ainda inédito).

quadro de uma reflexão sobre a “decadência” — ou *décadence*, como Nietzsche gosta de dizer. Numa nota póstuma de 1888, Nietzsche escreve justamente que o niilismo é “a lógica da decadência” (NF/FP 14[86] da primavera de 1888). O termo “decadência” designa, por assim dizer, a expressão fisiológica do niilismo — é o próprio cansaço do homem em relação a si próprio, a sua náusea em relação a si próprio, a sua grande pena de si mesmo, o seu mais profundo ressentimento contra si próprio e contra a própria existência em geral (cf. GM/GM, I, §12, III, §14 e AC, §24). Ou, noutros termos, a decadência é, para Nietzsche, uma “desintegração” e “anarquia dos instintos” (GD/CI, “O problema de Sócrates”, §§4-9) em virtude da qual um organismo — ou toda uma cultura — vive em função de valores niilistas, quer dizer, em função de valores que, ou expressamente ou de forma mascarada, negam a vida, tiram significação ou sentido à existência e reduzem o mundo a um “nada”. Como Nietzsche diz no aforismo 6 do *Anticristo*:

A vida ela própria é, para mim, um instinto para o crescimento, para a duração, para a acumulação de forças, para [mais] poder [ou mais potência, *Macht*]: onde falta a vontade de poder, há declínio [ou decadência — a palavra aqui é *Niedergang*]. O que eu afirmo é que falta a todos os valores mais elevados da humanidade esta vontade — que os valores decadentes, os valores niilistas são dominantes, ainda que sob os nomes mais sagrados (AC/AC, §6).

A decadência, como Nietzsche diz um pouco antes no mesmo aforismo, ocorre quando “um animal, uma espécie, um indivíduo [...] perde o seu instinto, quando prefere aquilo que lhe é prejudicial” (AC/AC, §6). Decadência significa, portanto, uma transformação do instinto natural para a expansão de si num instinto auto-lesivo. Indo mais fundo, pode talvez dizer-se que o conceito de decadência exprime o fato de a redução do mundo a um “nada” depender sempre já de uma “vontade do nada”, ou de uma “vontade para o nada”. Sem esta vontade ou instinto negador — sem esta pulsão fisiológica para a auto-desintegração — não há “niilismo”.

Mas o problema com a interpretação mais habitual do conceito de niilismo não se resume ao fato de ela o entender como uma doutrina. Tal como sublinha Bernard Reginster, essa interpretação entende-o especificamente como uma doutrina “meta-ética”, i.e. uma doutrina sobre os valores — a qual se caracterizaria por defender que

não há valores “objetivos”, ou que nenhum valor tem “autoridade normativa”⁹. Esta forma de entender o conceito de niilismo apoia-se, em grande medida, numa das mais conhecidas e citadas definições de niilismo que podemos encontrar no espólio de Nietzsche: “Niilismo: falta uma meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ o que significa niilismo? — que os valores mais elevados deixaram de ter valor” (NF/FP 9[35] do outono de 1887).

Os “valores mais elevados” são, aqui, os valores que definem “metas”, que respondem ao “porquê”, isto é, que dão uma finalidade e, portanto, um sentido à existência. O niilismo ocorre sempre que tais valores deixar de ter valor, sempre que deixam de conseguir fazer crer nas metas ou fins que eles definem — sempre que já não dão sentido à existência por terem perdido eles próprios o seu sentido ou valor. É precisamente em tais momentos que o mundo é “reduzido a um nada”. Na medida em que, subitamente, tudo aparece como sendo “em vão” — ou na medida em que já não há nenhuma “meta” (*Ziel*) que dê sentido à nossa existência e, portanto, já não há nada no mundo que nos prenda a ele ou nos faça desejar —, tal mundo aparece então como um “nada”, i.e., como não-significativo, como um “nada” do ponto de vista da significação, do sentido, ou do valor.

Reginster tem razão em criticar todos aqueles que vêem no niilismo apenas uma doutrina meta-ética sobre a impossibilidade de se fundamentar a “objetividade” ou a “autoridade normativa” de todos e quaisquer valores. Uma tal doutrina é, quando muito, uma razão para se defender uma concepção niilista da existência humana, i.e. para se defender que “nada tem realmente valor”. Mas, como veremos adiante, Nietzsche não “defende” o niilismo, nem muito menos procura “razões” para o defender. Nietzsche descreve a existência do niilismo e procura pensar a possibilidade da sua superação. Além disso, na medida em que, para Nietzsche, o niilismo é primariamente um fenômeno afetivo — um “sentimento” ou uma “vontade” —, ele é independente de quaisquer doutrinas meta-éticas. Certas transformações subterrâneas, puramente afetivas, são suficientes para que nos sintamos sem “metas”, ou sem resposta ao “porquê” da existência, e são portanto suficientes para que os nossos valores mais elevados deixem de ter valor. Na verdade, civilizações inteiras desenvolvem valores

⁹ Cf. Bernard Reginster. *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008, p. 25 sgs.. Reginster (p. 274) cita, por exemplo, a definição de Schacht de niilismo como “the doctrine that there are no objectively valid axiological principles” (cf. Richard Schacht, “Nietzsche and Nihilism”, *The Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), pp. 66-90).

niilistas (ou que Nietzsche considera niilistas) sem que assumam posições “anti-realistas” ou “subjectivistas” no plano doutrinário da meta-ética.

Por outro lado, quando Reginster sustenta que o niilismo corresponde a um reconhecimento de um defeito não nos valores segundo os quais avaliamos o mundo, mas no mundo ele próprio, a sua interpretação passa a assentar numa distinção artificial. Para Nietzsche, os nossos valores são avaliações levadas a cabo pelas nossas pulsões e afetos. Dado que a “consciência” e a “razão” são apenas a “superfície” da nossa vida pulsional e afetiva, os valores que reconhecemos conscientemente e que procuramos justificar racionalmente são apenas desenvolvimentos superficiais de valores que, inicialmente, são inconscientes e se justificam a si mesmos num plano apenas pulsional e afetivo. O que acontece no plano da consciência e da razão tem efeito sobre o que acontece no plano primariamente inconsciente das pulsões e dos afetos, mas o poder deste plano sobre aquele é muitíssimo maior do que o daquele sobre este¹⁰. Daqui resulta que todas as nossas (assim chamadas) “representações” sejam, na verdade, “avaliativas”. Mesmo as “representações” aparentemente mais neutras se formam a partir de pulsões e afetos, ou são, na verdade, formas de avaliar (ou dar valor, atribuir sentido) àquilo que é representado. O nosso mundo é todo ele, portanto, um correlato de determinadas pulsões e afetos que o avaliam (e que, nuns casos, usam a consciência e a razão como instrumentos, mas noutros, não). Sendo assim, o nosso mundo é todo ele significação, sentido, valor. Quando os nossos “valores mais elevados” perdem valor, é sempre o nosso mundo que perde, todo ele, valor — ou que é “reduzido a nada”. Portanto, o niilismo, como Reginster sublinha, é de fato uma forma de “desorientação” e “desespero” (e não uma mera doutrina), mas a causa da desorientação e do desespero niilistas não é nunca uma mera constatação de defeitos ou falhas, seja no nosso mundo, seja nos nossos valores. Em vez de uma mera constatação (que implicaria um ponto de vista neutro, não-pulsional e não-afetivo), o que causa o niilismo é sempre uma transformação das nossas avaliações pulsionais e afetivas — uma transformação em virtude da qual se alteram, ao mesmo tempo, os nossos valores e a nossa concepção do

¹⁰ No que respeita a este complexo tema da relação entre a consciência e a razão, por um lado, e as pulsões e os afetos (bem como os instintos), por outro, não posso fazer mais aqui do que remeter para os seguintes textos, que publiquei recentemente: “Instinct and Language in Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*”, in: J. Constâncio/ M.J.M. Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/ Boston, de Gruyter, 2011, pp. 80-116; “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), pp. 1-42; “Consciousness, Communication, and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche’s *The Gay Science*”, in: J. Constâncio/ M.J.M. Branco (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, Berlin/ Boston, de Gruyter, 2012, pp. 197-231.

mundo. Os valores que davam finalidade à nossa existência perdem força, deixam de ter valor, e o mundo passa a aparecer-nos como um “nada”, deixa de ter aquele valor que fazia dele um objeto de desejo.

Mas o que distingue então o niilismo do pessimismo? Quando Nietzsche distingue as duas coisas — o que está longe de acontecer sempre —, parece pensar o niilismo como uma condição psicológica e civilizacional que é própria do seu tempo, como um acontecimento histórico que já se manifesta em determinadas correntes de pensamento e ação do século XIX, mas que só num futuro próximo se manifestará plenamente. “Descrevo o que aí vem: o advento do niilismo”, escreve Nietzsche numa nota póstuma (NF/FP 11[119] do novembro de 1887 – março de 1888); “o niilismo está à porta: de onde nos chega este hóspede, o mais assustador de todos?”, pergunta Nietzsche noutra nota póstuma (NF/FP 2[127] do outono de 1885 – outono de 1886). O pessimismo, como diz ainda outra nota póstuma de 1887, seria então uma “forma prévia” deste acontecimento terrível que está aí à porta (NF/FP 10[58] do outono de 1887). Se interpretarmos esta ideia em conjunção com o famoso aforismo 125 da *Gaia Ciência* — onde Nietzsche nos faz imaginar um “homem louco” que anuncia ao mundo que “Deus está morto”, mas se dirige particularmente àqueles que o mataram dizendo-lhes que ainda não perceberam que a consequência disso é que agora “vagamos como que através de um nada infinito” e “sentimos na pele o sopro do vácuo” (FW/GC, §125) — então podemos talvez concluir, como Heidegger, que o niilismo é, para Nietzsche, a consequência da “morte de Deus”. Esta morte não seria apenas o fim da crença no Deus cristão, mas a morte de todos os ideais do Ocidente — o fim da crença na moral e na verdade, i.e. em todo e qualquer tipo de valor suprassensível, em todo e qualquer tipo de transcendência. Nietzsche seria o “homem louco” que anuncia ao mundo que um pessimismo ateu como o de Schopenhauer é ainda ingênuo porque mantém de pé a crença na moral e, ao fazê-lo, evita um verdadeiro confronto com o “nada”, com a total ausência de valor ou de sentido. Tal como o “homem louco”, Nietzsche anuncia, na verdade, ao mundo que todas as correntes científicas, estéticas, políticas, éticas do século XIX que, por um lado, rejeitam a cosmovisão cristã, mas por outro mantêm de pé aquela crença na verdade e na moral são ainda um “forma prévia” do niilismo, ou um “niilismo incompleto” (NF/FP 10[42] do outono de 1887). O niilismo propriamente dito — i.e. “o niilismo completo” (NF/FP 10[42]-[43] do outono de 1887) — seria, em suma, a destituição do valor de todos os valores que implicam transcendência, e o seu

“advento” seria o efeito (ainda por vir) da destruição dos conceitos tradicionais de moral e verdade que é levada a cabo na filosofia do próprio Nietzsche.

O problema, porém, é que, se interpretarmos deste modo o conceito nietzschiano de niilismo, nos escapa um dos seus aspectos mais importantes. Nietzsche não entende o niilismo como um fenômeno apenas do século XIX, nem sequer como um fenômeno apenas da cultura ocidental. Tal como Schopenhauer havia defendido que o Budismo (no Oriente) e o Cristianismo (no Ocidente) são religiões pessimistas, Nietzsche defende que o Budismo e o Cristianismo são religiões niilistas¹¹. E no que respeita apenas ao Ocidente (ou ao “niilismo europeu”), a sua ideia não é sequer que ele tenha começado com o Cristianismo. É, antes, que todos os valores que predominam no Ocidente desde, pelo menos, o tempo de Sócrates e Platão são valores niilistas — ou, por outras palavras, todos os valores gerados no quadro do único ideal que a humanidade teve até hoje, o “ideal ascético”, são valores niilistas (cf. GM/GM, III, §26). O niilismo do século XIX, o sentimento contemporâneo de que tudo é “em vão”, é a consequência necessária de o Ocidente ter sido sempre dominado, e na verdade corroído, por valores niilistas (NF/FP 11[411] de novembro de 1887 – março de 1888).

A chave para a compreensão desta ideia está na análise do ideal ascético em *Para uma Genealogia da Moral*, bem como nas análises nietzschianas do Platonismo e do Cristianismo em *Além do Bem e do Mal*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Anticristo*. Na *Genealogia*, e especialmente na Terceira Dissertação, Nietzsche retoma o tema schopenhaueriano da “necessidade metafísica” e da definição de ser-humano como “*animal metaphysicum*”. O problema do ser-humano é aquele a que Nietzsche chama agora “o problema do sofrimento” (GM/GM, III, §28, cf. também GM/GM, II, §7). O “animal metafísico” é, na verdade, o “animal doente” — o animal que não apenas sofre como as tartarugas de Java, mas que, além disso, pergunta “sofrer para quê?”, o animal que sofre duplamente porque exige um “sentido” para o seu sofrimento (GM/GM, III, §28). É a progressiva intensificação desta exigência de um “sentido”, de um “porquê”, de uma “finalidade”, de uma “razão” para o sofrimento, que acaba por gerar o “ideal ascético”, i.e. o ideal de uma vida de renúncia à individualidade, à sensibilidade, à sensualidade, à afetividade — ao “corpo” como cerne da existência individual.

¹¹ Cf., por exemplo, AC/AC, §20 (um passo que apresenta expressamente o budismo e o cristianismo como duas formas de niilismo: cf. também WA/CW, “Pós-Escrito”); GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §21, AC/AC, §58).

Ora, este ideal não depende apenas da criação de uma transcendência — ou da crença num “mundo verdadeiro” que transcendesse a particularidade da perspectiva humana e encerrasse em si a definição do que devemos ser e devemos fazer enquanto seres-humanos. O que é próprio de um tal ideal é que ele projeta um plano transcendente em resposta à visão deste mundo como um nada¹². É esta visão que está já claramente implicada na redução platônica do plano da vida ativa a um plano de “fundo de caverna”, ou de *doxa*. Este plano é, para Platão, um domínio semelhante ao Hades, um mundo de sombras semelhante ao mundo dos mortos, um mundo de imagens e ilusão semelhante ao mundo dos sonhos, um mundo sem sentido onde os homens, segundo a expressão homérica usada no *Teeteto*, são “fardos da terra pesando em vão” (γῆς ἄλλως ἄχθη, *Teeteto* 176d), ou como Platão gosta de dizer, um plano onde os homens “chafurdam” como os porcos, ou onde vivem sem rumo (πλανῶνται διὰ βίου), movidos pelos desejos sensíveis, sempre aos coices e às marradas uns aos outros com os seus chifres e cascos (*República*, 586a-b). Para Platão, só a vida contemplativa de quem procura alcançar o plano transcendente da “verdade” é digna de ser vivida, só como movimento de radical superação da vida sensível — o movimento de ascese, preparação para a morte e morte em vida magistralmente descrito no *Fédon*—, pode a existência humana ter sentido. O pressuposto desta concepção é precisamente o de que o mundo do “fundo da caverna” é o mesmo que um “nada”. Dito de outro modo: no platonismo (e depois no Cristianismo), os “valores mais elevados” negam o valor imaneente da vida, implicam uma condenação e, como Nietzsche diz por diversas vezes, uma “difamação” da existência humana, mas isso é já uma resposta ao sentimento de que tudo é “em vão” e, enquanto resposta, dá uma nova finalidade à existência humana — uma finalidade transcendente. A existência humana passa a ter valor apenas em função de algo que a transcende (em função de uma verdade absoluta que está “fora da caverna”, mas que, “nesta vida”, pode ser procurada): em si mesma, ela é um “nada”.

¹² A identificação deste tipo de “mecanismo oculto” — neste caso, de instinto natural da vontade humana para criar valores cuja função última permanece oculta para a consciência humana — é característica do pensamento de Nietzsche já desde o *Nascimento da Tragédia*: cf. Alexander Nehamas. *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts/ London, England, Harvard University Press, 1985, pp. 118-119. A título de exemplo, Nehamas cita o §3: “A verdadeira meta [*Ziel*] é ocultada por uma imagem ilusória: nós estendemos as nossas mãos até ela, e assim a Natureza alcança aquela meta através de uma ilusão”. A identificação de fenômenos deste tipo é também característica de Schopenhauer (por exemplo, no famoso texto sobre “A metafísica do amor sexual”), e desempenha um papel decisivo no seu conceito de “instinto”. Sobre este tema e a influência do conceito schopenhaueriano de instinto em Nietzsche, cf. João Constâncio, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), p. 18.

Assim, Heidegger tem razão quando diz que Nietzsche pensa o niilismo ocidental como a lógica interna da história do Ocidente — e, portanto, como todo um processo que culmina no século XIX, mas que não é apenas um fenômeno do século XIX. O ponto a que Heidegger me parece não dar, contudo, a devida ênfase é que essa “lógica interna” é, desde o início, a da redução do mundo a um “nada” (*nihil*). A projeção ou criação de um plano suprassensível é já uma resposta a esta redução do mundo a um “nada”, e o processo pelo qual, na modernidade, a crença no suprassensível ou na transcendência é progressivamente destruída é ainda um desenvolvimento dessa mesma redução.

Na seção seguinte, procuro estabelecer quatro pontos que julgo serem fundamentais para a compreensão do modo como Nietzsche pensa este desenvolvimento.

III. Primeiro ponto. Segundo a *Genealogia da Moral*, o “cerne” do ideal ascético é a vontade de verdade (GM/GM, III, §27). É esta vontade que, já em Platão, se forma como resposta à visão do mundo como um “nada” — é ela que dá ao homem platônico uma finalidade para a sua existência, e é ela que é popularizada no Cristianismo (aqui como vontade de alcançar o “mundo verdadeiro” através da “fé, esperança e caridade”, e já não através do saber). Ora, é também essa vontade de verdade que se intensifica na modernidade e que está na origem dos grandes momentos de desenvolvimento do espírito que, mesmo contra a intenção dos seus autores, destruíram progressivamente a mundividência cristã. Descartes, Spinoza, Kant, Copérnico, Newton, Hegel, Darwin, Schopenhauer — são apenas alguns dos nomes mais importantes de todos aqueles que ajudaram a destruir essa mundividência. Deste desenvolvimento do espírito, i.e. da vontade de verdade, resultou, como Nietzsche diz na *Genealogia*, que “os homens mais espirituais” da sua época só consigam respirar no ar de um “ateísmo incondicional e honesto” (GM/GM, III, §27). A mesma vontade de verdade que criou a transcendência — que criou o suprassensível — acaba, na modernidade, por destruir o suprassensível. O suprassensível já não é crível¹³. Porém, se isto parece representar o fim do ideal ascético, na verdade é apenas, como Nietzsche diz, “uma das suas últimas fases de desenvolvimento, uma das suas formas finais, uma das suas consequências internas”.

¹³ Como Nietzsche diz na *Gaia Ciência*, a “morte de Deus” significa que o Deus cristão (e, na verdade, a própria ideia de transcendência, como vimos), se tornou “não-credível”, “indigna de crença” (*unglaubwürdig*, FW/GC, §343).

Dado que a destruição da crença no suprassensível resulta de uma extrema honestidade espiritual, ou de “dois milênios de adestramento para a verdade”, o “ateísmo incondicional e honesto” que se “proíbe a si mesmo a mentira da fé em Deus” é ainda ascético, ou seja — é ainda dominado pela vontade de verdade e, por isso, é ainda niilista. Nele, o ideal ascético é apenas reconduzido ao seu “cerne” ou “núcleo” (*Kern*), e aparece agora “totalmente despido de tudo o que lhe é exterior” (GM/GM, III, 27).

Segundo ponto. Para Nietzsche, este desenvolvimento da vontade de verdade é indissociável, não só da história da filosofia moderna, mas também da ciência moderna. A visão científica do mundo é mais honesta (*redlich*), ou seja, mais fiel à vontade de verdade, do que a visão cristã — e, por isso, ela é, até um certo ponto, incorporada na filosofia de Nietzsche. Mas, em si mesma, ela é também mais niilista — representa um estágio mais avançado do niilismo. Se o mundo é visto, por exemplo, como um mero feixe de relações de causalidade, ou de inexoráveis interações entre forças naturais objetivamente verificáveis — se, além disso, se retira ao devir toda e qualquer finalidade; se se destrói a ideia de um todo organizado, de um cosmos, em nome do qual a antiguidade acreditava fazer sentido que o indivíduo se sacrificasse; se não se reconhece como real senão a matéria em devir e se se chega ao ponto de descrever cientificamente este devir de um modo que contradiz as categorias da razão (NF/FP 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888) —, então, mais do que nunca, o mundo aparece como um nada para nós. Enquanto mecanismo de falsificação, a criação platônico-cristã de um suprassensível repunha, pelo menos até certo ponto, uma certa valorização da existência — se não um sentimento de expansão e uma vontade de expansão, pelo menos de conservação (de tal modo que, assim, era capaz de transformar a desorientação e o desespero niilistas em novas formas de orientação e serenidade). Já a visão científica, por seu lado, des-afeta, esvazia o mundo de significação afetiva, aliena o ser-humano do seu mundo e da sua vida, a ponto de nem sequer as suas categorias e metáforas mais básicas — os seus antropomorfismos — terem qualquer valor e qualquer validade em relação ao mundo. De um ponto de vista estritamente científico, tudo neste mundo deixa de ser significativo, perde relevância, perde sentido para nós — tudo se torna um “nada”.

Terceiro ponto. Segundo Nietzsche, a visão científica do mundo e o concomitante “ateísmo incondicional e honesto” não representam ainda uma efetiva destruição da transcendência ou do suprassensível. Na medida em que se fundam na vontade de verdade, põem e pressupõem ainda a própria verdade como transcendência

— interpretam a verdade como “suprassensível”, pelo menos no sentido em que a entendem como adequação a um “em si” que transcende sempre ainda a perspectiva finita em que se está. O que isto significa, em última instância, é que, enquanto desenvolvimentos do ideal ascético, são ainda interpretações ou avaliações morais da existência (cf. GM/GM, III, §27, FW/GC, §344). A vontade de verdade prescreve a veracidade como norma absoluta — põe um valor como incondicional, e portanto impõe que se avalie a vida e o mundo em função de uma norma supostamente válida “em si”. O processo de desenvolvimento do niilismo no Ocidente é indissociável da moral e, na verdade, é idêntico ao próprio processo de desenvolvimento da moral. Ser moralista é ser niilista, e ser niilista é ser moralista. Como diz Nietzsche em mais uma nota de 1887: “Um niilista é um homem que ajuíza que o mundo tal como existe não devia existir, e que o mundo como devia existir não existe” (NF/FP 9[60] do outono de 1887).

Neste ponto, a relação entre o conceito nietzschiano de niilismo e o conceito schopenhaueriano de pessimismo torna-se particularmente evidente — de tal modo que não é de espantar que, na *Genealogia da Moral* (GM/GM, III, §4), Nietzsche trate como quase sinônimos os termos “schopenhaueriano” e “niilista”¹⁴. Podemos concluir, na verdade, que Nietzsche interpreta o niilismo europeu à luz do conceito schopenhaueriano de pessimismo — ou, noutros termos, à luz da concepção pessimista do mundo como “algo que, no fundo, não devia existir”—, mas acrescenta ao conceito de niilismo a ideia de um longo processo histórico, a ideia de que se trata nele da “lógica interna’ da história do Ocidente” e, portanto, do desenvolvimento histórico do “ideal ascético” e da “vontade de verdade”.

Quarto ponto. O niilismo é algo mais do que o pessimismo — ou, pelo menos, algo ligeiramente diferente do pessimismo — também por outra razão. Esta outra razão tem que ver, novamente, com o conceito de *décadence*. Segundo Nietzsche, a vida mental e espiritual dos seres humanos — enquanto superfície e aspecto da sua vida orgânica, pulsional, afetiva instintiva — caracteriza-se pela complexidade, e a alma dos seres humanos na modernidade é, segundo Nietzsche, particularmente complexa. Quer isto dizer que a nossa vida orgânica é uma multiplicidade dinâmica de pulsões, afetos e instintos que lutam e competem entre si, e a nossa vida mental e espiritual é também ela uma multiplicidade de sensações, volições e pensamentos que exprimem, “à superfície”, relações dinâmicas entre aquelas pulsões, afetos e instintos — e que, por isso, são

¹⁴ Cf. também, por exemplo, GD/CI, “Incursões de um Extemporâneo”, §21.

sensações, volições e pensamentos que lutam e competem também entre si. A alma humana, e em particular a alma moderna, é uma “soma de contradições” (NF/FP 9[183] do outono de 1887). A *décadence*, enquanto “desintegração dos instintos”, consiste precisamente nesta “soma de contradições”, nesta transformação da ordem, coordenação e organização próprias de um organismo animal num emaranhado de sensações, volições e pensamentos desordenados e contraditórios¹⁵. Na modernidade, a “soma de contradições” é maior precisamente porque, como vimos, a modernidade é, para Nietzsche, o processo em que, não só a mundividência cristã, mas a própria “vontade de verdade” se criticam a si próprias, de tal forma que, por um lado, o “ideal ascético” se vê então reconduzido ao seu “cerne”, mas, por outro, isso significa que ele se acha posto em causa e, por assim, dizer, marcha para a sua “autossuperação” (GM/GM, III, §27). No platonismo e no cristianismo, a criação de um dever-ser transcendente gera já uma profunda “desintegração dos instintos”. Os seres humanos ficam divididos entre a sua lealdade pulsional, afetiva e instintiva à imanência e aos valores animais do corpo, por um lado, e a sua lealdade moral ao “mundo verdadeiro” e ao dever-ser transcendente, por outro. Mas, na modernidade, a “soma de contradições” que daqui resulta aumenta exponencialmente porque a ideia de transcendência é posta em causa — e é posta em causa sem que surja uma alternativa aos valores que eram definidos por ela. Assim, já em toda a época pré-moderna do niilismo europeu os valores transcendentais que estabeleciam “metas” e respondiam às perguntas “sofrer para quê?” e “existir para quê?” eram valores em que os seres humanos acreditavam e não acreditavam — valores que os dividiam internamente. Muitíssimo se acentua esta divisão interna quando, na modernidade, tais valores são radicalmente questionados.

Em Nietzsche, o conceito de “niilismo europeu” exprime, em suma, a lógica do desenvolvimento destas diferentes formas de decadência, bem como do processo de passagem de umas formas para outras: por um lado, o niilismo platônico-cristão (nas suas diferentes formas); por outro, a evolução para o niilismo moderno (e as suas diferentes formas). Estas diferentes formas de niilismo e decadência são formas de divisão de si — de existência, não como “individuum”, mas como “dividuum” (MAI/HHI, I, §57) — que caracterizam os seres humanos e as civilizações afetadas pela

¹⁵ Sobre este conceito de “complexidade” e a “suma de contradições” que é o homem moderno enquanto tipo decadente, veja-se a excelente investigação de Giuliano Campioni sobre a influência que tiveram em Nietzsche vários autores franceses, como Taine, Renan e Bourget: Giuliano Campioni, *Der Französische Nietzsche*, Berlin/ New York, de Gruyter, 2009, passim. A influência de Goethe, Byron e Burckhardt foi também decisiva (cf. pp. 220-233, 235 sgs., 286 sgs.).

problematização de valores que apegam à vida o animal “homem”, pela adoção de outros valores, que difamam a vida humana— e, assim, pela consequente “redução do mundo a um nada”.

O que isto também implica é que, apesar de, como vimos, o niilismo não poder ser reduzido a uma “doutrina meta-ética”, ele não deixa por isso de ter, de fato, uma dimensão “meta-ética”. O niilismo começa com o questionamento socrático-platônico (e depois cristão) dos valores animais ou instintivos (JGB/BM, §191, GD/CI, “O problema de Sócrates”) — i.e. com a re-avaliação do valor desses valores —, e culmina, no Século XIX, com o questionamento científico-filosófico dos valores platônico-cristãos — i.e. com a re-avaliação do valor destes valores. As doutrinas “meta-éticas” que marcaram estas transformações da Europa e de todo o Ocidente não foram a sua única causa (Nietzsche aponta também para causas fisiológicas, sociais e civilizacionais), mas tiveram um papel decisivo nelas.

Todos estes aspectos são fundamentais para que se entenda o modo como Nietzsche descreve o fenômeno do niilismo. Mas falta considerar ainda o modo como Nietzsche se posiciona em relação ao niilismo. É este o tema da próxima seção. O meu ponto de partida é a crítica a dois aspectos da interpretação heideggeriana do conceito nietzschiano de niilismo que continuam a ser extraordinariamente influentes, e que, no entanto, me parecem ser um equívoco.

IV. Ao contrário do que Heidegger sustenta, Nietzsche não é o “homem louco” do aforismo 125 da *Gaia Ciência*. O “homem louco” é um último niilista que lamenta a possibilidade do fim do ideal ascético — alguém que está ainda preso ao ponto de vista da avaliação moral da existência, alguém que, perante a incapacidade de crer na transcendência, não vê nada diante de si senão um “vácuo infinito”, o mundo como um nada. Ora, Nietzsche — ou, pelo menos, o Nietzsche do Livro V da *Gaia Ciência*, da *Genealogia da Moral* e de todos os outros escritos dos seus últimos anos de atividade filosófica — está já um passo à frente do homem louco¹⁶. Este passo é aquele em que se dá a “autossuperação” e “autocancelamento” da vontade de verdade (cf. GM/GM, III, §27) — é o movimento no qual a exigência de veracidade, por assim dizer, se engole a

¹⁶ Também Robert Pippin defende, contra Heidegger, que Nietzsche não é o “homem louco” e que o §125 faz parte de um “projeto afirmativo” e não de um projecto niilista: cf. Robert Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1999, p. 145 sgs.. No fundo, é também esta a posição de Bernard Reginster, que sustenta que o projeto filosófico de Nietzsche é a superação do niilismo, e não a sua defesa.

si própria e assim conduz para além de si. A honestidade intelectual (a *Redlichkeit*) acaba por exigir que se deixe de crer na própria ideia de um “em si”, de um “mundo verdadeiro”, de uma “verdade” transcendente às perspectivas finitas do mundo da vida (cf. GD/CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”). E esta abolição do “mundo verdadeiro” não representa apenas, segundo Nietzsche, a autossuperação e autocancelamento (a *Selbstaufhebung*) da moral (M/AA, Prólogo, §4). Ela representa também a abolição da visão do mundo como aparência ou ilusão (cf. GD/CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”). A forma como Nietzsche procura pensar e viver o niilismo até às últimas consequências e para além de si não conduz a uma saída do fundo da caverna (como era ainda o sonho, por exemplo, de Schopenhauer), mas antes a uma transformação do fundo da caverna que lhe retira o estatuto de mera aparência e, com isso, torna absurda a própria ideia de caverna e, portanto, também a ideia de uma saída da caverna. A “morte de Deus” — o fim do ideal ascético e, portanto, da crença numa moral incondicional e numa verdade transcendente — transforma a caverna naquilo a que Nietzsche chama um “mar aberto”, i.e. um espaço onde se torna possível “uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora” (FW/GC, §343). Portanto, Nietzsche vive o niilismo até às suas últimas consequências, sim, mas esta sua experiência e experimentação, longe de ter o *pathos* desesperado da experiência do “homem louco”, é antes uma experiência de criação de novos valores, de criação de um novo ideal de “fidelidade à terra” e de “amor ao destino” — em suma, de afirmação da existência¹⁷.

O segundo aspecto da interpretação heideggeriana que merece ser criticado diz respeito à definição de niilismo como o fenômeno da perda de valor dos “valores mais elevados”. A tese de que estes “valores mais elevados” seriam necessária ou exclusivamente os valores transcendentais do platonismo e do cristianismo, os valores do Ocidente desde Platão, não tem fundamento. Se só há niilismo quando a transcendência deixa de ser crível, não se percebe como é possível que já o platonismo e o cristianismo sejam formas de niilismo — tal como, aliás, o budismo, que nada tem que ver com o Ocidente.

Mas o que são então os “valores mais elevados” que figuram na definição de niilismo como a perda de valor (*sich ent-werthen*) dos “valores mais elevados” (*die*

¹⁷ Cf., de novo, Robert Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1999, p. 145 sgs.; no mesmo espírito, e especificamente sobre a ideia de “mar aberto”, cf. a interpretação do §343 de Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie, Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, de Gruyter, 2012, pp. 91-120.

obersten Werthe)? A resposta é dada na própria nota póstuma onde ocorre esta definição de niilismo. Os “valores mais elevados” são todos aqueles que, sendo transcendententes ou não, definem, em cada época e em cada contexto cultural, uma “meta” (*Ziel*), dão uma resposta ao “porquê” — e, em particular, ao “porquê” do sofrimento. Esta bem conhecida definição de niilismo deve, de fato, ser entendido em conjunto com a definição de niilismo como “a ‘última vontade’ do homem, a sua vontade do nada” (GM/GM, III, §14, cf. também II, §24, III, §1 e §28). O niilismo acontece quando os “valores mais elevados” predominantes numa dada época e num dado contexto (sejam eles imanentes ou transcendententes) deixam de poder oferecer à vontade humana uma “meta” e, portanto, uma resposta ao “problema do sofrimento” — ou, como Nietzsche também diz, à pergunta “para quê, de todo o homem?” (GM/GM, III, §28). Quando assim é, resta então ao homem a sua “última vontade”, “a sua vontade do nada”. Dado que “o traço fundamental da vontade humana” é “o seu *horror vacui*” (GM/GM, III, §1), ela tende a reagir à falta de uma “meta” e de um “porquê” com a criação de uma nova “meta” e de um novo “porquê” — mesmo que se trata agora do “nada”. Portanto, o “nada” que é objeto da “última vontade do homem” tanto pode ser, por exemplo, o “nirvana” no budismo quanto “Deus” no cristianismo (GM/GM, III, §1), mas esse “nada” só se torna um objeto da vontade humana quando esta já sente o seu “horror ao vácuo” — i.e. quando o próprio mundo já aparece ele próprio como um “nada” e, portanto, não oferece à vontade nada que ela possa querer ou desejar. No caso do niilismo platônico e cristão, como vimos, a vontade humana acaba por criar ainda valores niilistas — i.e. valores que implicam a negação da existência e a difamação da vida humana; no caso do “niilismo completo” — do niilismo que “está à porta” e que ameaça a humanidade no final do século XIX —, a vontade humana (ou, se se quiser, o ἔρως) já não seria sequer capaz de querer um “nada” como “a verdade absoluta”, “Deus” ou o “nirvana”.

Naturalmente, a questão que tudo isto suscita é a de saber se pode haver valores que definam “metas” e respondam às perguntas “porquê o sofrimento?” e “porquê o homem?” e que, contudo, não impliquem transcendência? Os “valores mais elevados” podem ser valores imanentes? Nietzsche pensa certamente que, sim, podem. Esta possibilidade está implicada, por exemplo, quer no conceito de *amor fati* quer no conceito de “terra” em *Assim Falava Zaratustra*. Com a “morte de Deus”, a fé na transcendência (ou num “mundo verdadeiro”) poderá ser substituída por um lealdade à “terra”:

Eu vos suplico, irmãos, permaneçam fiéis à terra e não acreditem naqueles que vos falam de esperanças supraterras! Esses são misturadores de venenos, quer o saibam ou não.

Esses são os que desprezam a vida, os moribundos que se envenenaram a si mesmos, e dos quais a terra está cansada: pois que desapareçam dela!

Noutro tempo, o sacrilégio contra Deus era o maior dos sacrilégios, mas Deus morreu, e assim morreram também esses sacrilégios. Agora, a mais terrível de todas as coisas é cometer um sacrilégio contra a terra e dar um valor mais elevado às entranhas do insondável do que ao sentido da terra! (Za/ZA, Prefácio, §3).

Em *Para uma Genealogia da Moral*, Nietzsche se refere à possibilidade de novos valores não-transcendentes quando defende que a alternativa à ciência e ao ideal ascético — a alternativa ao domínio da “vontade de verdade” e da “sobrevalorização da verdade” — reside na arte (GM/GM, III, §25). Mas o que significa tal afirmação? Como pode a arte — ainda que certamente aliada a uma nova filosofia que seja “artística” (ou “estética”) — produzir “valores elevados” que definam “metas” para o homem e respondam ao “porquê” do sofrimento e do homem? O que tem a arte que ver com a possibilidade de uma “superação do niilismo”?

Podemos ter, pelo menos, um vislumbre da resposta a estas perguntas se voltarmos por um instante ao mundo do *Nascimento da Tragédia* e ao modo como, já aí, Nietzsche pensa o conceito schopenhaueriano de pessimismo. A época trágica dos Gregos permanece sempre, para Nietzsche, o modelo da possibilidade de uma afirmação da vida como afirmação da imanência. Na época trágica dos Gregos os “valores mais elevados” não implicavam transcendência; os valores mais elevados dessa época eram, pelo contrário, aqueles que possibilitavam a afirmação da imanência, ou da “existência como fenômeno estético”. A criação platônica-cristã de novos valores, nomeadamente de valores transcendentais, só teve lugar, e só teve cabimento, quando os valores dionisíacos da época trágica dos Gregos perderam valor, e esse foi, de fato, o início do niilismo no Ocidente. O momento em que, por sua vez, estes valores perdem valor — o momento em que a própria ideia de transcendência (ou, em sentido lato, de “Deus”) é radicalmente questionada, o momento da “morte de Deus” — é, como procurei mostrar, o culminar do processo que tem início com a entronização platônica (ou socrática-platônica) da “verdade” como valor mais elevado. É neste sentido que se trata aí de uma *Selbst-Aufhebung* e *Selbst-Überwindung*, i.e. de um processo de autocancelamento e

autossuperação. Neste culminar do processo tudo aparece como “nada” — e já nem a transcendência, que havia sido criada para dar valor à existência, dá agora valor à existência.

São, portanto, não-niilistas todas as formas de vida em que se verifica uma plena afirmação da imanência, e são niilistas todas as formas de vida em que a afirmação da imanência é perturbada pelo “cortante sentimento do nada” e isso conduz ou à projeção de valores transcendentais ou (numa fase ulterior) à perda de valor destes valores transcendentais. A questão da superação do niilismo no final do século XIX (como possivelmente no século XXI) é a de saber se se podem desenvolver formas de vida em que se verifique uma plena afirmação da imanência — quando “está à porta” a ruptura radical com a própria ideia de transcendência e, portanto, um “fracasso do desejo” que consistiria na incapacidade da vontade humana de ultrapassar o sentimento de que tudo é “em vão” ou de que tudo é “nada”. Note-se que, já no *Nascimento da Tragédia* — mas não menos nas obras da maturidade —, aquilo de que se tratava não era de pensar um regresso a outra época, mas de usar outra época, a época trágica dos Gregos, como modelo para um novo ideal. Nietzsche rejeita expressamente o projecto “conservador” (como lhe chama) de um regresso a ideais pré-modernos (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §43). Qualquer ideal do presente tem de fazer jus à nova complexidade do homem moderno¹⁸.

Mas, ao dizermos que a criação de valores não-niilistas seria o mesmo que uma plena afirmação da imanência, somos levados a fazer uma última pergunta: a forma de vida predominante hoje nas sociedades consideradas mais “evoluídas” — a forma de vida “consumista”, a satisfação do homem comum na sociedade capitalista de consumo, ou, na linguagem de Nietzsche, a forma de vida do “último homem” — não será também uma forma de afirmação da “imanência”? Em que sentido se pode dizer que ela seja “niilista”? Em que sentido está em causa nela uma redução do mundo a um “nada” e uma “vontade do nada”?

A resposta não é difícil. A forma de vida do “último homem” representa uma extrema negação do carácter mais próprio da “imanência” — o seu carácter trágico. O “último homem” é precisamente aquele que vive mais alienado da imanência enquanto imanência trágica. O que isto significa é, na verdade, que, para Nietzsche, a forma de vida do Grego da época trágica permanece sempre o modelo da afirmação da vida, ou

¹⁸ Cf. o meu texto: “‘A Sort of Schema of Ourselves’: On Nietzsche’s ‘Ideal’ and ‘Concept’ of Freedom”, *Nietzsche-Studien* 41 (2012), pp. 127-162, em particular: pp. 145 e 151.

que, como vimos, para ele a afirmação da vida ou da imanência só seja possível enquanto “pessimismo da força” ou “pessimismo dionisíaco”. Percebemos, portanto, como é decisivo que se pense sempre o conceito de niilismo juntamente com o conceito de pessimismo.

Mas podemos perceber também, de novo, como é decisivo que se pense o conceito de niilismo juntamente com o conceito de decadência. Na expressão feliz de Robert Pippin, o niilismo, enquanto “fracasso do desejo”, “patologia do desejo humano”, ou, na linguagem de Nietzsche, enquanto “lógica da decadência”, é sempre um fenômeno “fisiológico” — de fato uma “patologia” da fisiologia humana enquanto fisiologia desejanse. O “último homem”, tal como o “homem louco”, tal como o homem teórico, tal como o cristão, tal como o budista, padece de ter o seu desejo — o seu ἔπος — fisiologicamente enfraquecido, “doente”, “decadente”. Mesmo que viva com a sensação de estar “satisfeito”, a forma mais intensa de desejo — a máxima intensificação do desejo — está-lhe inteiramente vedada. Não é de todo capaz de desejar a vida a ponto de desejar também o confronto com o seu lado doloroso, enigmático e absurdo; falta-lhe a “sobreabundância de força” que intensifica o desejo e faz querer — não o “nada” — mas o conhecimento, e também a experiência pessoal, do caráter trágico da existência. Está nos antípodas do *amor fati*.

Referências Bibliográficas:

CAMPIONI, Giuliano, *Der Französische Nietzsche*, Berlin/ New York, de Gruyter, 2009

CONSTÂNCIO, João, “Instinct and Language in Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*”, in: J. Constâncio/ M.J.M. Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/ Boston, de Gruyter, 2011, pp. 80-116

_____. “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, in: *Nietzsche-Studien* 40 (2011), pp. 1-42

_____. “Consciousness, Communication, and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche’s *The Gay Science*”, in: J. Constâncio/ M.J.M. Branco (eds.), *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, Berlin/ Boston, de Gruyter, 2012, pp. 197-231.

- _____. “‘A Sort of Schema of Ourselves’: On Nietzsche’s ‘Ideal’ and ‘Concept’ of Freedom”, *Nietzsche-Studien* 41 (2012), pp. 127-162
- FAYE, Jean-Pierre/ COHEN-HALIMI, Michèle, *L’histoire caché du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La fabrique, 2008
- GREEN, William Chase, *Moirai: Fate, Good, & Evil in Greek Thought*, New York, Harper, 1944
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts/ London, England, Harvard University Press, 1985
- PIPPIN, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1999
- _____. *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2010
- REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2008
- SCHACHT, Richard, “Nietzsche and Nihilism”, *The Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), pp. 66-90
- STEGMAIER, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie, Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, de Gruyter, 2012.

Recebido em: 02/11/2012 – Received in: 11/02/2012

Aprovado em: 12/12/2012 – Approved in: 12/12/2012