

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 28 (2023), jan.-abr. 2023

Dossiê Niilismo





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 12, n. 28 (jan.-abr.), 2023.
Arte da Capa: *Dom Quixote lutando a cavalo contra um moinho de vento*, Gustave Doré
(1863).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-reitor

José Glauco Lobo Filho

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

José Herbert Soares de Lira

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Vice-coordenador do PPG - Filosofia

Konrad Christoph Utz

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
DOSSIÊ NIILISMO	
1. VACUIDADE E NIILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA <i>Giuseppe Ferraro</i>	16
2. O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO-POLÍTICOS NA IMPUTAÇÃO JACOBIANA DE NIILISMO <i>Luciano Carlos Utteich</i>	36
3. NIILISMO, CONHECIMENTO E ABSOLUTO EM FRIEDRICH H. JACOBI <i>José Fernandes Weber</i>	65
4. O NADA E O MAL NA FILOSOFIA MORAL DE LEOPARDI <i>Rossano Pecoraro</i>	78
5. IL FRAGILE EQUILIBRIO TRA MISTICA E FILOSOFIA NEL NICHILISMO DI ARTHUR SCHOPENHAUER <i>Giulia Miglietta</i>	90
6. NIILISMO, SUICÍDIO E VALOR DA VIDA EM SCHOPENHAUER <i>Aguinaldo Pavão</i>	107
7. O NIILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO <i>Antonio Edmilson Paschoal</i>	126
8. O NIILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À RAZÃO COMO CRÍTICA À MODERNIDADE OCIDENTAL EM DOSTOIÉVSKI <i>Paulo Cesar Jakimiu Sabino</i>	142
9. NIILISMO ADMINISTRATIVO: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA RÁPIDA MENÇÃO DE NIETZSCHE A UMA CRÍTICA DE THOMAS HUXLEY A HERBERT SPENCER <i>Wilson Antonio Frezzatti Jr.</i>	163
10. HEIDEGGER E O IMPASSE DO NIILISMO DE NIETZSCHE <i>Marcos Aurélio Fernandes</i>	183
11. DEATH OF GOD, NIHILISM, HUMAN EXISTENCE. GABRIEL MARCEL AND FRIEDRICH NIETZSCHE <i>Paolo Scolari</i>	203
RESENHA	
12. CENÁRIOS DO NIILISMO NO MÉXICO: IMPASSES E SUPERAÇÕES <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	222

EDITORIAL

A emergência e a consolidação do niilismo como problema filosófico

Desceu sobre nós a mais profunda e a mais mortal das secas dos séculos – a do conhecimento íntimo da vacuidade de todos os esforços e da vacuidade de todos os propósitos (Fernando Pessoa)¹

Já passou o tempo em que a acusação de niilismo servia para distinguir e valorar as qualidades morais ou as posições políticas de um indivíduo ou grupo, ou mesmo para designar os signos de decadência de uma sociedade, alguns mais evidentes, outros mais sutis e dissimulados. Inclusive, pareceria pouco crível que alguém hoje, chamado de niilista, buscasse o reparo da sua honra por um combate às antigas, justamente porque o próprio termo parece remeter a uma realidade de um outro tempo, em que niilistas, revolucionários e mantenedores da ordem resolviam as “ofensas à honra” por meio do restabelecimento da honra em combate, quando expressão de uma têmpera heroica individual, ou mesmo, de um atentado com armas ou à bomba, quando expressão de uma têmpera caótica e revolucionária. Mesmo os amantes da literatura russa – responsável por popularizar a expressão e celebrar personagens e os dilemas niilistas de indivíduos e sociedades – dificilmente adeririam a tais práticas, simplesmente devido ao seu amor a Bazárov-Turgêniev ou Ivan Karamazov-Dostoievski. Porém, é difícil saber se isso se deve ao fato de termos superado o niilismo ou se, ao contrário, dada sua intensificação, tal atribuição qualificativa já não nos escandaliza mais por sermos todos niilistas, em maior ou menor grau. Se, em outros tempos, ser identificado como niilista poderia significar uma ofensa grave – a não ser, é claro, àqueles que assim se denominavam, então era sinal de orgulho, que aparecia como solene insolência – hoje pareceria uma excentricidade, ou ainda, algo sequer compreendido dada a radical miséria espiritual do nosso tempo em que as palavras pouco significam ou significam coisas demais.

¹ Fernando Pessoa. **Livro(s) do Desassossego**. Edição de Teresa Rita Lopez. São Paulo: Global, 2015. p. 218.

EDITORIAL

O que é o niilismo? Pergunta de difícil resposta. Seria apenas a expressão de uma noção com circunscrição histórica e cultural bem delimitada, surgida na Europa nos fins do século XVIII de modo mais enfático e que, tal como surgiu, desapareceu ou desaparecerá nas brumas do tempo? Ou, apesar do inevitável reconhecimento de sua emergência histórica, ainda assim, essa própria aparição histórica permitiria advogar a existência de um componente niilista intrínseco ao humano, porém, ao qual apenas se pôde dar destaque, inclusive, o qual apenas somente pôde ser visto após sua aparição circunscrita e concentrada no final do século XVIII? Trata-se de uma realidade datada, da humanidade dos últimos dois séculos – e talvez ainda do nosso século, como queria Nietzsche – ou de algo inerente ao humano, que assoma e reflui como a maré?

Apenas um tratado filosófico-historiográfico poderia responder estas perguntas com o devido rigor, pois elas remetem às difíceis questões que dizem respeito ao método adequado de interpretação de conceitos e noções filosóficas, não do método adequado da leitura de textos de filosofia, e sim, do método adequado para a apreensão das dinâmicas a partir das quais conceitos se constituem ou são criados e por quais vias secretas, conceitos dialogam com conceitos, formando uma comunidade conceitual. Nossa curta imaginação supõe que não é tarefa da filosofia abordar a história da formação do conceito porque não conseguimos pensar uma vida interligada dos conceitos, com uma história própria e uma genealogia adequada para sua reconstituição. Entendemos a história de constituição de um conceito meramente como história do indivíduo que supostamente o criou, da cultura, do tempo histórico em que ele apareceu – se é que, de fato, um conceito aparece à cultura e à história – e com isso, o problema é falseado desde seu ponto de partida.

Alain de Libera, na introdução do primeiro volume da sua tetralogia sobre a *Arqueologia do sujeito*, intitulado *Nascimento do sujeito*, oferece uma reflexão primorosa sobre um problema paralelo ao da definição de niilismo – no momento em que expressou os desafios metodológicos de uma pesquisa arqueológica sobre a noção de sujeito, que é a que ele se propõe desenvolver – nos seguintes termos:

Se não tivesse havido o-*cogito*-de-Descartes, sem dúvida jamais teria havido o-*cogito*-de- Agostinho. Mas, mais ainda, se não tivesse havido, aumentando a mira, esse objeto trans-histórico: “o”-*cogito*-de-Descartes, ninguém jamais teria se interessado em “o” procurar, e naturalmente em “o” encontrar em estado nascente nesse outro: “o”-*cogito*-EM-Agostinho. Procurar o

EDITORIAL

primeiro/último domicílio conhecido de um conceito sem domicílio fixo não é verdadeiramente tarefa do historiador. Assim como “o” *cogito*, “o” *sujeito* “cartesiano”, seu irmão siamês, não existia antes que filósofos pós-cartesianos o introduzissem em Descartes. O mesmo se pode dizer “do” *sujeito* “pré-cartesiano”. Uma arqueologia do sujeito deve, portanto, “traçar” dois produtos distintos, um na história, outro na historiografia: a entrada do sujeito na filosofia, de um lado, e a invenção da *figura* do sujeito, de outro, evitando confundir o trajeto efetivo de um com as etapas inventadas na projeção retrospectiva do outro. Tarefa difícil, pois, evidentemente, tudo se atrela, e a criação moderna “do” *sujeito* “cartesiano” tem alguma coisa a ver com Descartes. O que exatamente? Essa é a questão. (LIBERA, 2013, p. 34).

Mas, se a fidelidade a esta orientação metodológica arqueológica comporta grande dificuldade, ao menos, o “objeto” de estudo de Libera é claramente elaborado. E as flutuações de sentido, as dificuldades quanto ao sentido daquilo que “entra na filosofia” pode mais facilmente ser apreendido na medida em que ele possui uma função operativa no conjunto dos textos de Descartes, ocupando uma função orientadora. Ou seja, é um conceito! O mesmo não ocorre com o niilismo. Inclusive, estamos autorizados a perguntar: tratar-se-ia, de fato, de um conceito? Não se trata, antes, de uma noção, mais ou menos vaga, imprecisa, mais ou menos difusa? Sua própria emergência histórica atesta uma certidão de nascimento lavrada em vários cartórios: literatura, filosofia, religião, história. Em comum, uma certa referência ao nada. Em *Pais e filhos*, a obra literária que celebrizou a tipologia do niilista, lemos:

– O que Bazárov é? – sorriu Arkádi. – Tio, o senhor quer que eu lhe diga o que ele é, precisamente? / – Faça-me esse favor, meu sobrinho. / – É um niilista / – Como? – perguntou Nikolai Petróvitch, enquanto Pável Petróvitch se punha imóvel, a faca erguida no ar com um pouco de manteiga na ponta da lâmina. – Ele é um niilista – repetiu Arkádi. / – Niilista – disse Nikolai Petróvitch. – Vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que ... que não admite nada? [...] Não [...] o niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com bases na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito (TURGÊNIEV, 2004, pp. 46-47)².

Já na *Carta a Fichte*, de Friedrich Heinrich Jacobi, texto que introduziu mais explicitamente a noção no âmbito da filosofia, vemos o autor acusar o idealismo como

² TURGÊNIEV, Ivan. **Pais e filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

EDITORIAL

uma forma de niilismo justamente pela radicalização daquele princípio racional expresso na passagem do texto de Turguêniev: “O homem deve fazer uma escolha, uma única escolha: o *nada* ou *um Deus*” (JACOBI, 1996, p. 508)³. No seu âmbito mais fundamental, contudo, essa escolha não resulta de uma deliberação da razão, e sim, de uma escolha do coração, afinal, parece suficientemente sabido que o assentimento a Deus não resulta de uma operação do intelecto, e sim, da crença, de um não-saber. Frente à alternativa: O *nada* ou *um Deus*, o niilista escolhe o nada, e com isso, implode, junto com sua escolha, a própria possibilidade de continuar havendo sentido.

Os textos que a Revista *Dialectus* ora apresenta, compõem um primeiro volume dedicado ao problema do niilismo⁴ e abordarão tal tema nesta sua acepção geral, um tanto difusa do termo. Nesse sentido, os artigos buscam apresentar, cada qual à sua maneira e a partir de referenciais teóricos distintos – mas com foco concentrado no século XIX, embora não exclusivamente –, aproximações ao estado de nascimento e de fixação do niilismo enquanto uma noção decisiva para a constituição da autoconsciência filosófica, literária, cultural europeia, principalmente. Isso, todavia, não apenas, visto que há o caso dos russos que criam uma arena de disputa com a Europa nas suas discussões sobre a modernidade e a modernização. Se essa pluralidade de interpretações sobre o niilismo não fornecer uma resposta objetiva à pergunta “O que é o niilismo?”, ao menos fornecerá pistas para circunscrever as razões de uma resposta a essa pergunta; resposta que não poder ser senão plural, diversificada. Porque, na base de uma genealogia ou de uma arqueologia do niilismo, encontraremos múltiplos focos de nascimentos. Os textos aqui apresentados também permitirão compreender os motivos que levaram o niilismo a ser alçado a signo aglutinador de problemas, impasses e desafios do tempo. Se, como queria Nietzsche, a história do niilismo, que ele contava, era “a história dos dois próximos séculos”, ainda estamos a meio caminho... Suportaremos mais um século de convívio com o “mais perturbador de todos os hóspedes”? Parece fazer sentido, então, ao menos, buscar compreendê-lo, pois há indícios suficientes para ver que nenhuma ação de despejo – seja lógica, metafísica, ética ou política –, poderá removê-lo das nossas vidas. Para pensar estes problemas convidamos à leitura dos textos que compõem o Dossiê e dos quais faremos uma breve apresentação a seguir.

11

³ JACOBI, Friedrich Heinrich. “Carta a Fichte”. In: **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte**. Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996. pp. 481-513.

⁴ Um segundo volume, dedicado prioritariamente ao niilismo no século XX, será publicado na próxima edição da Revista *Dialectus*, em agosto/2023.

EDITORIAL

O texto que abre o Dossiê, *Vacuidade e niilismo no pensamento de Nāgārjuna*, de Giuseppe Ferraro (UFMG), problematiza a interpretação, comum tanto entre autores antigos quanto nos estudos budológicos contemporâneos, de acordo com a qual a doutrina da vacuidade proposta por Nāgārjuna constituiria um niilismo metafísico radical. Contrariamente a estas interpretações tradicionais, Ferraro sustenta que o fundador da escola Madhyamaka busca evitar e eliminar qualquer metafísica por uma estratégia afim a um programa filosófico que elege o “caminho do meio”, equidistante das categorias do ser e do não-ser.

Luciano Carlos Uteich (UNIOESTE), em *O caráter antissubversivo e os elementos sócio-políticos na imputação jacobiana de Niilismo*, explora a hipótese interpretativa de que a caracterização negativa da razão pura foi gestada por Jacobi em obras ainda anteriores à *Carta a Fichte*, texto no qual a crítica especializada normalmente foca a atenção, e examina tal crítica nos opúsculos *Algo que disse Lessing. Um comentário à “Viagem dos Papas”* (1782) e *Carta a Laharpe* (1790). Explorando a oscilação entre uma argumentação, inicialmente favorável e, em seguida, desfavorável à razão, esta última aparece na *Carta a Fichte*, chega-se à constatação de que a caracterização negativa da razão depende de um fundo sócio-político, a saber, ao fato de que a razão possui um elemento subversivo, o qual teria sido o original motivo que levou Jacobi a modificar sua posição inicial em favor da razão.

O artigo *Niilismo, conhecimento e absoluto em Friedrich H. Jacobi*, de José Fernandes Weber (UEL), aborda as conexões entre o problema do conhecimento e do absoluto e os desdobramentos argumentativos que levaram Jacobi à acusação de que “Idealismo é niilismo”. Centrado na *Carta a Fichte*, de Friedrich H. Jacobi, além de apresentar as razões filosóficas que levaram Jacobi a tal acusação, também apresenta brevemente aquelas que seriam as alternativas de Jacobi ao niilismo.

Rossano Pecoraro (UNIRIO), em *O nada e o mal na filosofia moral de Leopardi*, apresenta o conceito do Nada (*Nihil*) no pensamento e na filosofia moral de Giacomo Leopardi, como algo mais radical e profundo do que a noção moderna de Niilismo e que atravessa o pensamento de Leopardi em suas perspectivas ontológicas, morais e sociais. A afirmação: “Tudo é Nada (...). Tudo é Mal” é apresentada como enigmático portal para compreender o sentido de toda a sua reflexão.

Il fragile equilibrio tra mistica e filosofia nel pensiero di Arthur Schopenhauer, de Giulia Miglietta (Unisalento/Lecce/It), dá atenção ao problema do misticismo na

filosofia de Schopenhauer. Partindo da constatação da diminuta referência ao misticismo na obra schopenhaueriana, a autora analisa se seria possível revelar uma definição unívoca do misticismo no conjunto da obra a fim de determinar, a partir desse sentido, as relações particulares entre o misticismo e niilismo.

Aguinaldo Pavão (UEL), em seu artigo *Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer*, discute o niilismo ínsito na filosofia de Schopenhauer. Para tal, mostra que o pessimismo de Schopenhauer incorpora dois tipos de niilismo, um que afirma verdades axiologicamente neutras sobre o mundo, outro que se compromete com uma tese valorativa sobre o sentido da vida e que considera a negação da vontade o maior objetivo moral. Sua hipótese consiste em sustentar a existência de deficiências na argumentação de Schopenhauer, inscritas especialmente na transição entre as teses descritivas e valorativas.

No artigo *O niilismo segundo o modelo de São Petesburgo*, Antonio Edmilson Paschoal (UFPR), circunscrito à apropriação feita por Nietzsche de algumas ideias de Ivan Turguêniev e Fiódor Dostoiévski, busca precisar os momentos em que o conceito/expressão “niilismo russo” aparece nos escritos de Nietzsche e os papéis que exerce neles, dando atenção especial para uma forma ambivalente de niilismo que o filósofo chama de “niilismo segundo o modelo de São Petersburgo”.

Paulo Jakimiu Sabino (UFPR), em *O niilismo nas Memória do Subsolo: A crítica à razão como crítica à modernidade ocidental em Dostoiévski* se propõe pensar a crítica de Dostoiévski à razão em *Memórias do Subsolo* como uma crítica à modernidade ocidental. Dando destaque ao contexto histórico russo do século XIX e à “importação de ideias” da Europa ocidental para a Rússia, o autor aborda, além da dimensão filosófica do problema, também a dimensão social, ambas importantes para constituição do niilismo na Rússia.

Em *Niilismo administrativo: Considerações sobre uma rápida menção de Nietzsche a uma crítica de Thomas Huxley a Herbert Spencer*, Wilson Antonio Frezzatti (UNIOESTE) analisa a importância do niilismo na *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, explorando a conexão do termo “niilismo administrativo” – termo emprestado de Thomas Huxley e cuja importância será explicitada no artigo – com a noção de vontade de potência e com o pressuposto do procedimento genealógico que consiste em afirmar que a função de uma estrutura nada diz sobre a origem dessa mesma estrutura.

EDITORIAL

A proposta apresentada por Marco Aurélio Fernandes (UNB) no artigo *Heidegger e o impasse do niilismo de Nietzsche* consiste em repensar a relação de Heidegger com Nietzsche a partir da questão da essência do niilismo. Focado no volume 48 da Obra completa de Heidegger, intitulada *O niilismo europeu*, é dada atenção ao modo como Heidegger ouve a palavra de Nietzsche na história do pensamento ocidental, expondo igualmente a resposta dada por Heidegger a esta palavra. Fernandes também salienta os impasses que o pensamento do valor impõe no instante histórico para uma superação da metafísica.

Death of God, nihilism, human existence. Gabriel Marcel and Friedrich Nietzsche, de Paolo Scolari (Università Cattolica del Sacro Cuore), explora a extraordinária atualidade do pensamento e da figura de Nietzsche destacadas por Gabriel Marcel em sua palestra *Nietzsche: l'homme devant la mort de dieu*. Tal atualidade é abordada a partir do problema da morte de Deus, escavando aí uma mina de ideias e *insights* a serem melhor explorados. Por essa razão, a filosofia de Nietzsche, e suas análises sobre o niilismo, não apenas não estão ultrapassadas, pois, antes de afirmar tê-las deixado para trás, é melhor ter certeza de que as alcançamos.

Por fim, esse primeiro volume encerra com a Resenha “Cenários do niilismo no México: impasses e superações” de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE). Trata-se de uma resenha do recente livro *El nihilismo mexicano: una reflexión filosófica* do filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez, lançado pela Bonilla Artigas, em 2022. Ramírez parte de uma interrogação de base: “O mexicano é um ser fundamentalmente niilista? O niilismo é o conceito que nos permite, hoje, mais de setenta anos após o surgimento do grupo Hiperión, caracterizar filosoficamente o espírito – a visão, o ânimo, a conduta – do mexicano? O mexicano possui uma vontade de nada que, de imediato, se converte em um nada de vontade?”. Ora, ao se valer desse questionamento o autor acentua o “caráter da visão mexicana da existência”, seja ela essencialista ou substancialista e, a partir daí, discute o próprio conceito de niilismo como categoria basilar para se compreender essa visão cultural.

Com menção ao Prof. Eduardo Chagas e a Jarbas Vasconcelos, agradecemos a toda a equipe editorial da Revista *Dialectus* pela acolhida deste projeto. Que a receptividade e a gentileza com as quais fomos acolhidos também fique como uma oferta a quem nos lê. Proveitosa leitura.

EDITORIAL

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)⁵

José Fernandes Weber (UEL/UNIOESTE)⁶

OS ORGANIZADORES

15

⁵ Professor dos cursos de graduação e de pós-graduação (*stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com estágio pós-doutoral pela Université Paris 1 – PANTHÉON-SORBONNE (2011/2012). Escreveu *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty* (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010; 2019). Organizou *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), *Merleau-Ponty em Florianópolis* (Porto Alegre, FI, 2015), *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015), *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016), *Compêndio Gabriel Marcel* (Cascavel, PR: Edunioeste, 2017), *A fenomenologia no oeste do Paraná: retrato de uma comunidade* (Toledo, PR, Vivens, 2018) e *Fenomenologia e Hermenêutica* (São Paulo: ANPOF/PHI, 2019), além de dossiês temáticos em diversos periódicos nacionais e internacionais. Traduziu os *Fragmentos filosóficos: 1909-1914* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2018) e *Os homens contra o humano* de Gabriel Marcel (Cascavel, PR, Edunioeste, 2023). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>. E-mail: cafsilva@uol.com.br

⁶ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: jweber@uel.br.

VACUIDADE E NIILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro¹

Resumo: A interpretação da filosofia de Nāgārjuna como um niilismo metafísico radical é comum tanto entre os autores antigos quanto nos estudos budológicos contemporâneos. Uma primeira leitura da doutrina da vacuidade proposta por esse autor, com efeito, parece levar à conclusão de que *nada existe* em última análise e, portanto, a realidade em si seria equivalente a um puro não-ser. Uma tal metafísica do nada, entretanto, seria duplamente problemática: primeiramente, ela parece sofrer de graves inconvenientes lógico-conceituais; em segundo lugar, ela colocaria Nāgārjuna fora da ortodoxia budista, por ser o niilismo uma doutrina explicitamente reprovada pelo Buda histórico. Uma leitura mais atenta e completa dos textos a nossa disposição, entretanto, nos leva a concluir que a filosofia do fundador da escola Madhyamaka não pode ser considerado como um niilismo metafísico, mas sim, ao invés disso, como uma tentativa de evitar e de eliminar qualquer metafísica, tanto afirmativa quanto negativa, em total acordo com o programa filosófico – já presente no ensinamento do Buda – do “caminho do meio”, equidistante das categorias do ser e do não-ser.

Palavras-chave: Nāgārjuna. Niilismo. Vacuidade. Caminho-do-meio. Realismo antimetafísico.

EMPTINESS AND NIHILISM IN NĀGĀRJUNA’S THOUGHT

Abstract: The interpretation of Nāgārjuna's philosophy as a radical metaphysical nihilism is quite common both among ancient authors and contemporary Buddhist scholarship. Indeed, a first reading of the doctrine of emptiness proposed by this author seems to justify the conclusion that nothing exists in the final analysis and, therefore, reality in itself would be equivalent to a pure non-being. Such a metaphysics of nothingness, however, would be doubly problematic: first, it seems to suffer from serious logical-conceptual drawbacks; second, it would place Nāgārjuna outside Buddhist orthodoxy, as nihilism is a doctrine explicitly disapproved of by the historical Buddha. A closer and more thorough reading of the texts at our disposal, however, leads us to conclude that the philosophy of the founder of the Madhyamaka school cannot be regarded as a metaphysical nihilism, but rather as an attempt to avoid and eliminate any metaphysics, both affirmative and negative, in full accord with the philosophical program – already present in the Buddha's teaching – of the "middle way", equidistant from the categories of being and non-being.

Keywords: Nāgārjuna. Nihilism. Emptiness. Way-of-the-middle. Anti-metaphysical realism.

16

Doutrina nagarjuniana da vacuidade (*śūnyatā*)

No verso 69 da sua “Dissolução das controvérsias” (*Vigrahavyāvartanī*), Nāgārjuna (II-III século) se autodefine com um “teórico da vacuidade” (*śūnyatā-vādin*). O conceito de vacuidade (*śūnyatā*), com efeito, perpassa sua inteira obra e, portanto, pode ser considerado como o aspecto mais próprio e original da filosofia desse autor. Nosso esforço exegético de entender o sentido do pensamento de Nāgārjuna se torna,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). ORCID: <https://orcid.org/0000000287474705>. Email: giusepieferraro2003@yahoo.com.br

consequentemente, em grande parte, o esforço de entender em que exatamente consiste sua ideia de vacuidade.

Várias passagens textuais confirmam que no sistema nagarjuniano,² mais imediatamente, vacuidade significa ausência de “natureza própria” (*svabhāva*). Uma investigação sobre a noção *madhyamaka*³ de *sūnyatā* deve começar, portanto, necessariamente, por uma análise do conceito de *svabhāva*.

Na ontologia da escola Sarvāstivāda – a saber, na tradição filosófica budista com a qual Nāgārjuna se confronta e polemiza mais sistematicamente –⁴ a natureza própria é o elemento essencial que confere substancialidade aos *dharmas*, ou seja, aos elementos psicofísicos mínimos, atômicos, aos quais a realidade pode ser inteiramente reduzida. Com efeito, o fato dos *dharmas* possuírem uma *natureza própria* é justamente o que faz com que eles gozem de um estado ontológico diferente daquilo dos entes fenomênicos, compostos por fluxos de *dharmas* agregados e, portanto, existentes apenas *convencionalmente*, não em si ou substancialmente.⁵ Em outras palavras, na ontologia *sarvāstivāda*, apenas os entes fenomênicos (pessoas e coisas da nossa experiência ordinária) são *vazios*, isto é, desprovidos de essência ou natureza própria – por isso, não existem em última análise; ao contrário, seus componentes atômicos, os *dharmas*, são “cheios”, ou seja, dotados de natureza própria, logo, existem em si, em modo substancial. Agora, a posição de Nāgārjuna é que não apenas os entes fenomênicos, como também os próprios *dharmas* identificados pelas escolas *abhidharma*,⁶ são desprovidos de essência.

² A noção de “vacuidade” é panbudista: já presente nos discursos “canônicos” do Buda, é sucessivamente reelaborada em várias versões pelas escolas das diferentes fases da história da filosofia budista. Ao longo desta contribuição nos referiremos exclusivamente à versão desse conceito que encontramos no *Madhyamaka*, ou seja, na escola do Caminho do Meio.

³ Nesta escrita utilizarei o termo “*Madhyamaka*” (“escola do Caminho do Meio”) para me referir à escola budista *mahāyāna* da qual Nāgārjuna é o inspirador e o expoente principal; “*madhyamaka*” é o adjetivo para indicar aquilo que é próprio dessa escola; finalmente, “*mādhyamika*” (*mādhyamikas* no plural) refere-se ao membro da mesma escola.

⁴ A noção de *svabhāva* (em pali, *sabhāva*) pode ser encontrada também – em uma versão parecida, mas não perfeitamente coincidente com a versão *sarvāstivāda* (cf. Ronkin, 2005, pp. 86-131) – na outra grande escola *abhidharma* cujas fontes primárias chegaram até nos, a escola Theravāda com a qual, de qualquer forma, aparentemente, Nāgārjuna não se confronta.

⁵ Mais precisamente, um *dharma* é qualificado como um “ente [de tipo] substancial” (*dravya-sat*), ao passo que os objetos fenomênicos como coisas e pessoas são “entes convencionais” (*prajñapti-sat*).

⁶ Estou usando o termo “*abhidharma*” em sentido adjetival, para me referir ao que pertence à fase “*Abhidharma*” da história da filosofia budista indiana. Uma fase que começa algumas décadas depois da morte do Buda (que pode ser colocada, conforme cronologias possivelmente mais confiáveis, entre o final do século V e o começo do século IV) e que consiste na divisão da comunidade budista em seitas e escolas de pensamento, cada qual dotada de um *abhidharma-piṭaka*, ou seja, uma coletânea de tratados que pretendem reelaborar e sistematizar alguns aspectos do Dharma, a saber, do ensinamento do Buda histórico. Ao redor do começo da era cristã, essa fase começa a ser ladeada por uma nova fase, a *Mahāyāna*, na qual a escola *Madhyamaka* de Nāgārjuna deve ser colocada.

VACUIDADE E NILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro

Em outras palavras, *qualquer ente* é vazio, assim como qualquer qualidade, ação, relação, categoria conceitual que a gente possa encontrar no interior do nosso universo mental. Ao longo das suas *Mūlamadhyamakakārikā* (doravante MMK), Nāgārjuna examina criticamente uma grande quantidade de objetos e conceitos (fenomênicos ou *dhármicos*) considerados como realmente existentes pelas ontologias budistas e hinduístas alvo da crítica nagarjuniana: por exemplo, entre outros, o fenômeno da causação, o movimento e qualquer tipo de ação, os agregados, os elementos materiais, o sofrimento, o *karman*, o tempo, o próprio *nirvāṇa* – tudo isso, submetido à análise lógica de Nāgārjuna, se mostra vazio e, conseqüentemente, inexistente em última análise.

Através da demonstração da inexistência dos conceitos examinados, mais emblemáticos e representativos de outras categorias de objetos e conceitos, Nāgārjuna pretende, enfim, demonstrar a vacuidade e a inexistência de *todos* os *dharmas*. É justamente essa a conclusão que o autor das MMK, em momentos mais sintéticos e menos analíticos da sua reflexão, alcança em modo explícito e inequívoco. Por exemplo:

MMK 13.3. Pela experiência da alteração, estabelecemos a falta de natureza própria dos entes. Ora, um ente sem natureza própria não existe (*na asti*) – a partir disso, afirmamos a vacuidade dos entes.⁷

18

Um princípio budiano⁸ e panbudista é o da impermanência (*anityatā*) de todas as coisas. A existência de uma natureza própria como aquela concebida pelos *sarvāstivādins* (“adeptos da escola Sarvāstivāda”), segundo Nāgārjuna, contradiz esse princípio em, pelo menos, dois sentidos: em primeiro lugar, é a própria natureza própria que, analogamente à forma aristotélica, só pode ser concebida como algo que se mantém fixo e inalterado ao interior dos entes (fenomênicos ou *dhármicos*) aos quais supostamente inere; em segundo lugar, um ente que possua natureza fixa e inalterada deveria ser, por sua vez, fixo e inalterável. A teoria e, ainda mais, ressalta o verso de Nāgārjuna, a *experiência* da mudança e da transformação de todas as coisas mostram, portanto, que não pode existir natureza própria nenhuma nas coisas. No entanto, conforme a definição do próprio

⁷ *bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadārśanāt | nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti bhāvānām śūnyatā yataḥ ||*

⁸ Uso o neologismo “budiano” no sentido adjetival de “próprio do Buda histórico, Siddhārta Gotama”. Esse termo deve ser distinto de “búdico”, a saber, “relativo à natureza de *buddha* (“desperto”) e, naturalmente, “budista”, que designa o que pertence à tradição filosófico-religiosa do budismo.

adversário de Nāgārjuna,⁹ um ente desprovido de natureza própria não existe em última análise: é um ente apenas convencional, sem nenhuma existência *substancial*.

MMK 23.8. Cores, sons, gostos, texturas, cheiros e objetos internos, em si, são como uma cidade de Gandharva,¹⁰ parecidos a uma alucinação ou a um sonho.¹¹

Enquanto o verso anterior negava a existência em si das substâncias, este verso nega a existência das qualidades que supostamente inerem às mesmas substâncias.¹² Dessa forma, contudo, aparentemente, não sobra nada que possa ser considerado existente:

MMK 5.5. Portanto, não existem nem o caracterizável, nem as características; e, com certeza, independente das categorias de caracterizável e característica, também não existe ente nenhum.¹³

Não existe ente nenhum, pois tudo é vazio – como deve ser entendida essa conclusão? Como pode ser interpretada uma filosofia que nega sistematicamente a existência de qualquer coisa?

19

Interpretação niilística¹⁴ da filosofia de Nāgārjuna

A negação de Nāgārjuna parece absoluta: ele não está negando algo a favor da existência de outra coisa; não se trata – como frequentemente encontramos na história da filosofia, tanto “ocidental” como “oriental” – de uma negação do fenomênico acompanhada por uma descrição positiva da realidade em si. O programa filosófico

⁹ A principal técnica argumentativa utilizada por Nāgārjuna é o chamado *prasaṅga*, que consiste na adesão provisória ao ponto de vista do próprio adversário e na extração dele de todas as implicações logicamente inconsistentes. Em outras palavras, a técnica do *prasaṅga* pode ser considerada como uma *reductio ad absurdum* da posição à qual Nāgārjuna se opõe.

¹⁰ Os Gandharva são seres celestiais da mitologia hinduísta. A “cidade dos Gandharva” é a imagem que designa a miragem da Fata Morgana.

¹¹ *rūpaśabdarasparśā gandhā dharmās ca kevalāḥ | gandharvanagarākārā marīcivapnasamībhāḥ*

||

¹² A negação da substância não implica necessariamente a negação das qualidades: a ontologia dos “tropos” – concebida por Williams (1953) e reelaborada por Campbell (1990) *et alii* – representa a realidade como um fluxo contínuo de *propriedades* ou de *instantes qualitativos*, sem nenhuma substância que sustente as mesmas qualidades.

¹³ *tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate | lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate*

||

¹⁴ Me parece oportuno distinguir o adjetivo “niilista”, que se refere a quem defende uma posição que nega o ser, do adjetivo “niilístico/a”, que diz respeito ao intérprete ou à interpretação que lê ou considera como *niilista* um determinado ponto de vista.

VACUIDADE E NIILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro

nagarjuniano consiste, de fato, apenas na negação cabal de objetos, conceitos e categorias afirmados por outras filosofias. Como classificar, enfim, uma filosofia na qual encontramos apenas negações, sem nenhuma característica que possa ser atribuída positivamente à realidade? Segundo numerosos autores antigos e contemporâneos, como um rigoroso niilismo metafísico, a saber, uma filosofia que considera o fenomênico como puramente ilusório, afirmando a realidade suprema do puro nada. Se todos os entes dos quais se compõe nossa experiência ordinária são inexistentes, e se em ponto nenhum da sua obra Nāgārjuna atribui qualquer característica positiva à realidade, esta última deve equivaler a uma pura ausência de ser, qualquer coisa isso possa significar.

A leitura da filosofia Madhyamaka como um niilismo radical – “o niilismo mais extremo (*thoroughgoing*) que o mundo já conheceu” (Narain, 1997: 196) – remonta à época do próprio Nāgārjuna ou aos séculos imediatamente sucessivos. Com efeito, tanto o *Samdhinirmocana-sūtra* (“Sermão que desvenda o propósito”) quanto o *Yogācārabhūmiśāstra* (“Tratado sobre os estádios da prática do Yoga) – ou seja, duas escrituras proto-Yogācāra cuja compilação remonta aos primeiros três séculos da era cristã –¹⁵ criticam uma interpretação da vacuidade que circula nos próprios meios budistas *mahāyāna* aos quais os autores dessas escrituras pertencem. Essa interpretação errada, que deve ser superada pelo entendimento correto da vacuidade proporcionado pela escola Yogācāra, é precisamente a interpretação niilista: a vacuidade mal entendida¹⁶ é aquela de autores que “por negarem tanto o plano conceitual como o real, devem ser considerados como niilistas supremos (*pradhāna nāstika*).”¹⁷

Nenhuma das duas escrituras citadas afirma explicitamente que os niilistas em questão são Nāgārjuna, seus inspiradores (que pertencem à tradição escritural *mahāyāna* da Prajñāpāramitā, “perfeição da sabedoria”) ou seus seguidores; entretanto, temos ótimas razões para acreditar que o alvo da crítica dessas escrituras *yogācāra* seja justamente a escola Madhyamaka. Em primeiro lugar, por exemplo, podemos observar que Sthiramati, *yogācārin* do V-VI século, é bastante explícito em definir o Śūnyavāda, a saber, o Madhyamaka, como apoiador da “doutrina do puro nada” (*Madhyāntavibhāgaṭīkā* I.2,

¹⁵ A existência de Nāgārjuna deve ser colocada entre os séculos II e III da era cristã.

¹⁶ No capítulo VII do *Samdhinirmocana-sūtra*, texto-raiz da escola Yogācāra, encontramos a tese de que, ao interior dos meios *mahāyāna*, há uma primeira versão do ensinamento da vacuidade (ou seja, da ideia de que os fenômenos carecem de natureza própria) que, entretanto, “é superável, dá oportunidade de refutação, tem um significado que pode ser interpretado [em maneiras diferentes] e constitui base para disputas” (Powers, 1994, 139-141).

¹⁷ *prajñaptitattvāpavādāc ca pradhāno nāstiko veditavyaḥ (Bodhisattvabhūmi, Tattvārthapaṭala).*

citado por Narain, 1997, p. 56); em segundo lugar, o *mādhyamika* Bhāviveka (VI século) – comentador de Nāgārjuna, bem como autor de importantes obras do Caminho do meio – cita e apresenta a acusação do *Yogācārabhūmisāstra* como dirigida, justamente, à sua própria escola.

Bhāviveka não é o único autor *mādhyamika* que se defende contra a acusação de niilismo: o próprio Nāgārjuna, em mais de uma ocasião, bem como Buddhapālita, Candrakīrti e o anônimo autor do comentário *Akūthobhayā* (“Sem medo”) estão perfeitamente cientes de que sua filosofia pode ser considerada como uma completa negação da realidade, e apresentam argumentos para recusar o rótulo de “niilistas supremos.”

Os argumentos com os quais os filósofos *mādhyamikas* recusam a acusação de niilismo são cruciais para nos posicionarmos a respeito da questão de como interpretar a filosofia Madhyamaka. Antes de examiná-los, no entanto, observemos que eles não são, evidentemente, considerados satisfatórios por aqueles autores que, nos séculos sucessivos ao florescer da escola Madhyamaka na Índia, continuam a tachar essa escola de defender posições radicalmente niilistas. Além das obras e dos autores budistas (*yogācāra* e *sarvāstivāda*) indianos citados acima, e além, naturalmente, das acusações de niilismo provenientes dos meios hinduístas,¹⁸ também no âmbito do budismo tibetano, já no começo do segundo milênio, temos autores que interpretam a vacuidade *madhyamaka* como “negação absoluta” (*med gag*) – uma negação que chega a ser tanto da verdade convencional quanto da verdade suprema (qualquer coisa isso queira dizer em termos lógicos e ontológicos).¹⁹

A interpretação niilística da filosofia nagarjuniana é fortemente presente também no contexto da budologia moderna e contemporânea. Aliás, até a década dos anos Trinta do século passado, a conclusão de que o pensamento de Nāgārjuna fosse uma pura e exclusiva negação de qualquer coisa era a *única* leitura presente nos estudos dedicados ao Madhyamaka. Essa tendência – que encontramos nos trabalhos de, entre outros, Eugène Burnouf, Johan Hendrik Kern, Barthélemy Saint Hilaire, Max Walleser e o “primeiro” Louis de La Vallée Poussin – começa a ser posta em discussão por Theodore Stcherbatsky, o “segundo” Poussin, Tirupattur R. V. Murti e outros autores que identificam na filosofia de Nāgārjuna elementos conceituais que não podem ser

¹⁸ Cf. Ferraro (2017a, p.48)

¹⁹ Ibid., pp. 48-49.

considerados como puramente negativos, mas que respeitam, de fato, o propósito dos *mādhyamikas* de trilharem um *caminho do meio* entre ser e não ser.²⁰

Essa abordagem interpretativa não niilística, no entanto, continua sendo desafiada, até nossa época, por autores – como Wood (1994), Oetke (1996), Burton (2001) ou, mais recentemente, Westerhoff (2016) – que ainda acreditam que não tenha outra maneira de ler as palavras de Nāgārjuna se não como uma absoluta negação da realidade.²¹

Caminho do meio

O fato de Nāgārjuna e seus seguidores se defenderem da acusação de niilismo não surpreende: o niilismo é um ponto de vista expressamente reprovado pelo Buda, tanto no sentido de teoria metafísica fundamentada na categoria do não ser,²² quanto no sentido de aniquilamento futuro – *post mortem* – da dimensão subjetiva.²³ Consequentemente, quem queira – como Nāgārjuna sem dúvida quer –²⁴ se manter dentro da ortodoxia budista não pode de forma alguma advogar teorias que afirmam a existência do puro nada (atual ou futuro). Se os *mādhyamikas* forem, realmente, niilistas, só poderiam ser tais involuntariamente e por engano. Não tem dúvida, com efeito, que a intenção de Nāgārjuna e dos seus seguidores seja aquela de trilhar o caminho do meio – entre ser e *não-ser* – apontado pelo Buda.

O caminho do meio, entretanto, é um caminho teórico estreito e arriscado: quem o percorre expõe-se facilmente à possibilidade de cair em uma das duas dimensões filosóficas que o mesmo caminho busca evitar – a do ser ou a do não-ser. E é justamente

²⁰ A interpretação da filosofia de Nāgārjuna proposta por esses autores específicos, entretanto, tende a atribuir ao Madhyamaka um ponto de vista absolutista – conforme o qual, por trás das negações nagarjunianas, haveria a *afirmação* da realidade absoluta unitária ou não dual – mais do que uma posição que realmente exclui qualquer qualificação, positiva ou negativa, da realidade em si (cf. *ibid.*, pp. 61-86)

²¹ Para mais detalhes sobre o ponto de vista interpretativo dos autores contemporâneos que defendem leituras niilísticas do pensamento *madhyamaka*, cf. *ibid.*, pp. 47-60.

²² No *Kaccāyanagotta-sutta* (Saṃyutta Nikāya II.1.15), por exemplo, o Buda recomenda ao asceta Kaccāyanagotta evitar qualquer teoria metafísica fundamentada na categoria do ser, bem como na *categoria do não-ser*.

²³ Dos sessenta e dois pontos de vistas metafísicos errados elencados pelo Buda no *Brahmajāla-sutta* (*Dīgha Nikāya* I.1), sete (os pontos de vista entre o quinquagésimo primeiro e o quinquagésimo sétimo) são posições dos aniquilacionistas (*ucchedavādins*) – “brâmanes que defendem o aniquilamento, a destruição e a dissolução dos seres viventes”.

²⁴ Entre várias outras possíveis confirmações da vontade de Nāgārjuna de se apresentar como um seguidor e um intérprete fiel do Buda Siddhārta Gotama, podemos lembrar que (1) tanto os dois versos introdutórios das MMK quanto o verso final são dedicados ao fundador do budismo e que (2) no verso 7 do capítulo XV das MMK Nāgārjuna cita expressamente, como base do próprio “caminho do meio”, a palavra do Buda contida no *Kātyāyana-avavāda*, equivalente sânscrito do citado *Kaccāyanagotta-sutta*.

isso que aconteceria com Nāgārjuna segundo quem o considera niilista: na sua tentativa de tomar distância da categoria do ser, da qual, a seu ver, as escolas *abhidharma* que o antecedem não se afastariam suficientemente, ele acabaria invadindo o território do não-ser. Os argumentos com os quais ele, seus seguidores e os intérpretes contemporâneos que não o consideram niilista seriam insuficientes ou ineficazes para evitar a conclusão de que “Nāgārjuna é, como seus oponentes sustentam, um niilista” (Burton, 2001, p. 111). Por outro lado, naturalmente, é possível que a se enganarem sejam os intérpretes antigos e contemporâneos que consideram o Madhyamaka como uma filosofia do não-ser e não como uma proposta conceitual “do meio”, logo, equidistante do ser e do não-ser. A sutileza e as dificuldades do caminho do meio, portanto, não implicariam a incapacidade de Nāgārjuna de o seguir corretamente e sim, ao contrário, a ineptidão dos seus interlocutores antigos e atuais a entendê-lo.

A tese central desta contribuição é argumentar a favor da segunda dessas duas opções: o sistema de Nāgārjuna, mesmo evitando a categoria do ser e as visões substancialistas da realidade, não se configura como um projeto filosófico niilista e, sim, como uma proposta realmente equidistante do ser e do não-ser – conseqüentemente, a interpretação do Madhyamaka como a negação cabal de qualquer forma de existência não tem fundamento e pode ser considerada implausível ou errada, tanto do ponto de vista textual quanto contextual.

Inconsistência lógica do niilismo metafísico

Um bom ponto de partida para aproximarmos do pensamento de Nāgārjuna é a consideração de que ele se coloca – como, de fato, qualquer ponto de vista filosófico budista – em uma perspectiva epistemológica que distingue entre o plano cognitivo da verdade convencional (*saṃvṛti-satya*) e a verdade suprema (*paramārtha-satya*), correspondente à experiência da realidade como se manifesta aos olhos de quem alcance o *nirvāṇa* – “Aqueles que não entendem a distinção entre essas duas verdades não entendem a realidade (*tattva*) presente no ensinamento profundo do Buda” (MMK 24.9).²⁵

Com relação à primeira dessas duas verdades, parece-me que a palavra dos dois maiores comentadores de Nāgārjuna – a saber, Bhāviveka e Candrakīrti – possa ser considerada suficientemente segura, mais confiável de outras possíveis definições da

²⁵ *ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ | te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane ||*

verdade convencional que encontramos na literatura secundária (cf. Ferraro, 2016b): “*Samvṛti* é, literalmente, o fato de cobrir todas as coisas. É, portanto, a nesciência, que se chama obscurecimento, pois esconde completamente a verdadeira natureza das coisas” (Candrakīrti, *Prasannapadā*, 492.10).²⁶ A verdade convencional, portanto, corresponde a um modo de perceber ou de descrever as coisas que não corresponde à (e impede a fruição da) realidade como aparece a quem alcançou a libertação. E essa visão convencional não é nada mais do que a concepção substancialista da realidade, conforme a qual concebemos ideias como: “‘Entities such as form, etc., arise, stay and pass away’, ‘Devadatta goes’, ‘Vasumitra eats’, ‘Somadatta meditates’, ‘Brahmadatta achieves liberation’” (Bhāviveka, *Prajñāpradīpa*, trad. Uryuzu, 1971, p. 33).

A concepção substancialista é tanto a concepção fenomênica ordinária, das pessoas comuns que não têm acesso a raciocínios filosóficos especialmente articulados, quanto a concepção das escolas *abhidharma* reducionistas, que apresentam a realidade como um conjunto de *dharmas* elementais, existentes substancialmente e um última análise. Como vimos na primeira seção desta escrita, o Madhyamaka nega a existência não apenas – como fazem todas as escolas *abhidharma* não personalistas – da realidade fenomênica da pessoa comum, como também dos *dharmas*: na visão de Nāgārjuna não apenas não existem “eus”, “almas” ou “formas” (aristotélicas) duradouras ao interior dos fenômenos, como também não existem aqueles *tropos* psicofísicos instantâneos aos quais muitas escolas pré-Mahāyāna *reduziam* os mesmos fenômenos.

Posto, então, que a verdade convencional equivalha a qualquer *concepção substancialista* (corriqueira ou filosoficamente elaborada que for), para argumentar a favor ou contra a tese de que a filosofia de Nāgārjuna seja um niilismo metafísico, é necessário entender *o que é a verdade suprema*. Com efeito, segundo a interpretação niilística da filosofia Madhyamaka, a negação sistemática da existência última de qualquer coisa não pode que equivaler a afirmação da existência do puro nada, qualquer coisa isso possa significar. Se *tudo* é vazio (desprovido de essência) e *nada* se mostra existente em última análise, logo, a vacuidade – a ser entendida como pura inexistência de qualquer realidade – se revela como a verdade suprema.

²⁶ *samantādvāraṇaṃ samvṛtiḥ | ajñānaṃ hi samantāt-sarva-padārthatattva-avacchādanāt-samvṛtyucyate* (*Prasannapadā* 492.10-493.1).

Podemos resumir essa ideia através de uma fórmula como “a verdade suprema é que não existe realidade em si”.²⁷ Antes de verificar se, realmente, essa tese pode ser considerada como a suma e a conclusão do sistema filosófico de Nāgārjuna, observemos que ela não é apenas, como apontado acima, heterodoxa (na medida em que se opõe à explícita recomendação do Buda de evitar o niilismo), como também logicamente defeituosa. Com efeito, além da observação de que a frase “*nada existe*” é necessariamente falsa, pois implica alguma forma de *existência* (a existência do nada), o problema é que a verdade convencional seria desprovida de qualquer fundamento – os conceitos de convencional ou relativo só fazem sentido se admitirmos a existência de algo ultimamente real e absoluto. Nas palavras do autor do capítulo *Tattvārthapaṭala* da obra *Bodhisattvabhūmi*: “não havendo um fundamento do convencional, o próprio convencional, desprovido de base, não existiria”;²⁸ ou seja, “se inexistir a coisa-em-si (*vastumātra*), base da verdade convencional, a própria verdade convencional seria absolutamente inexistente.”²⁹

Em outras palavras, a tese niilista (supostamente defendida por Nāgārjuna) de que existe apenas o fenomênico ou o convencional e não existe coisa-em-si é logicamente inconsistente, pois a noção de “convencional” apenas faz sentido em oposição a *real* ou *definitivo*: uma alucinação é tal apenas em comparação com uma realidade existente em si. Dizer – como Nāgārjuna diz repetidamente – que qualquer objeto fenomênico é como “um sonho ou uma miragem” implica necessariamente a existência de uma dimensão ontológica existente em última análise. Com efeito, uma afirmação como “existe apenas o fictício e não há nada real” significa, evidentemente, *que o fictício se torna real*: se for demonstrado que uma suposta alucinação não está escondendo ou deturpando nenhuma

²⁷ Essa frase é, de fato, uma paráfrase da fórmula com a qual Siderits sintetiza sua “interpretação semântica” da filosofia nāgarjuniana: “the ultimate truth₁ is that there is that there is no ultimate truth₂” (Siderits, 2007, p. 202). Na interpretação desse autor – apoiada por Garfield (Siderits & Garfield, 2013) – o primeiro sentido de *ultimate truth* é: “o que necessário *saber* para obter a libertação” (ibid., p. 658, itálico meu), enquanto o sentido de *ultimate truth*₂ é: “como as coisas realmente *são* em última análise” (ivi, itálico meu). Em outros artigos (cf. Ferraro, 2013; Ferraro, 2014; Ferraro, 2017b) argumento que: (1) é inapropriado utilizar a mesma expressão, *ultimate truth* – mesmo que com os expoentes 1 e 2 subscritos – para significar, respectivamente, o conceito semântico (ou epistemológico) de “verdade” e o conceito metafísico de “realidade”; (2) apesar dos esforços de Siderits e de Garfield de passar essa interpretação da filosofia de Nāgārjuna como não niilística (mas, sim, “semântica”), a afirmação de que a não-existência é a maneira na qual as coisas são em última análise não pode não ser considerada niilista. Esta segunda conclusão é de alguma forma alcançada também por Westerhoff (2016), que admite que a tese (por ele mesmo compartilhada) de que a “verdade suprema” é a negação da existência de qualquer “realidade última” não pode não ser considerada como uma forma de niilismo metafísico.

²⁸ *tatra prajñaptervastu nāstīti niradhiṣṭhānā prajñaptirapi nāsti.*

²⁹ *prajñaptiyadhiṣṭhānasya vastumātrasyābhāvātsaiva prajñaptiḥ sarveṇa sarvaṃ na bhavati.*

realidade, não seria uma alucinação. Na mesma maneira, recorrendo a um exemplo que utilizei em outras escritas, para considerar um determinado quadro como uma cópia de um quadro autêntico, e indispensável que o quadro autêntico exista ou existiu em algum lugar – pois se não houver nenhum quadro do qual o *falso* possa ser cópia, este último cessaria de ser uma *cópia* e tornar-se-ia um quadro *autêntico*.³⁰

Realismo antimetafísico

A análise desenvolvida até aqui pode ser resumida em três pontos: (1) a teoria nagarjuniana da vacuidade nega a existência última de qualquer ente fenomênico; (2) vários autores antigos e modernos interpretam essa concepção da vacuidade como equivalente a um niilismo metafísico, segundo o qual qualquer coisa supostamente existente é apenas uma alucinação e a realidade suprema (ou coisa-em-si) não passa de um puro nada; (3) o niilismo metafísico é autocontraditório e logicamente insustentável, além de ser um ponto de vista expressamente proibido pelo Buda, logo, inadmissível em âmbito budista. Se, portanto, Nāgārjuna realmente defendesse o niilismo metafísico, sua filosofia poderia ser tachada de inconsistência lógica e de heterodoxia.

A tese defendida neste artigo é que a interpretação da filosofia de Nāgārjuna como niilismo metafísico, com base nos textos a nossa disposição, é incorreta. O sistema de Nāgārjuna pode ser mais apropriadamente qualificado com “realismo antimetafísico”: um sistema logicamente consistente e – na medida em que reelabora uma vertente filosófica do ensinamento do Buda –³¹ perfeitamente ortodoxo (como também confirmado pelos fatos da obra de Nāgārjuna ter sido reproduzida e conservada até hoje³² e Nāgārjuna ser

³⁰ Não faltam, de qualquer forma, autores – como, por exemplo, Wood – que discordam da conclusão aqui defendida (bem como da ideia de que Nāgārjuna recusa o rótulo de filósofo niilista): “o ponto de vista niilista é radical, mas eu não estou totalmente convencido que seja filosoficamente insustentável, isto é, que deva ser realmente recusado porque *incoerente*. Essa posição não parece envolver nenhuma inconsistência lógica” (Wood, 1994, p. 278). Os argumentos com os quais Wood defende sua linha interpretativa da filosofia de Nāgārjuna, entretanto, não são, a meu ver, de forma alguma convincentes.

³¹ Em outras publicações (p.e. Ferraro 2021b e 2021c) defendo a tese de que a proposta filosófica do Buda, longe de se configurar como um sistema coerente, pode ser melhor entendida como uma pedagogia direcionada a três diferentes tipologias de interlocutores, às quais o Buda apresenta ideias que pertencem a três diferentes vertentes ou registros filosóficos: uma vertente positiva ou afirmativa, centrada na categoria do “ser”; a vertente negativa do “não-ser”; e, finalmente, a vertente do meio, consistente na evitação tanto da senda do ser quanto a do não-ser. É justamente a esta última que o pensamento de Nāgārjuna deve ser reconduzido.

³² Como observa Walser (2005, pp. 123-152) a reprodução e a conservação dos manuscritos era uma atividade que, nos mosteiros *mahāyāna*, requeria tempo, recursos financeiros e espaço (para guardá-los). Faz sentido pensar que apenas as obras tidas como ortodoxas e filosoficamente “dignas” fossem, de vez em quando, copiadas e reproduzidas.

considerado, em muitos meios budistas, como, possivelmente, a segunda maior autoridade filosófica depois do Buda³³).

O ponto de partida para defender a filosofia Madhyamaka da acusação de ser “o niilismo mais radical que o mundo jamais conheceu” (cf. acima) pode ser a consideração de que, em todas as passagens em que Nāgārjuna fala de “realidade última” (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*, *nirvāṇa*) ele nunca a qualifica como “inexistente”, “inexistência”, “não-ser” ou “nada”. Por exemplo: “Aqueles que veem natureza intrínseca e natureza extrínseca, ente e não-ente, eles não veem a realidade (*tattva*) presente no ensinamento de Buda” (MMK 15.6).³⁴

Neste verso encontramos a ideia de uma realidade em si (*tattva*) que pode ser “vista”, ou seja, se tornar objeto de uma experiência epistêmica. Essa experiência, contudo, apenas é possível na medida em que for superada a visão ordinária, centrada nas categorias de identidade e diferença, bem como de ser e não-ser. O não-ser, portanto, é aqui descartado o mesmo tanto que o ser como possível qualificação da realidade. Mas o niilismo metafísico exige – como foi argumentado acima – que a realidade suprema seja qualificada como *não-ser*.

27

Quando cessa o campo da mente, cessa também o que pode ser expresso verbalmente; com efeito, a natureza autêntica (*dharmatā*), igualmente ao *nirvāṇa*, não é produzida e não é destruída (MMK 18.7).³⁵

Desse verso podemos reter a ideia de que a natureza verdadeira da realidade (*dharmatā*) é eterna (não surge e não cessa) – uma afirmação que talvez possa ser tachada de substancialismo ou de eternalismo, mas certamente não de niilismo.

Não dependente de outro, apaziguada, não desdobrada pelo pensamento dicotômico, não conceitual, sem diferenciação semântica: é esse o caráter da realidade (*tattvasya*) (MMK 18.9)³⁶.

Nesse elenco de características da realidade em si, evidentemente, não há nada que sugira a ideia de que o *tattva* equivalha a um puro nada. As cinco qualificações da

³³ A importância de Nāgārjuna em várias tradições budistas asiática – por exemplo na tibetana ou na japonesa – é indisputável, até o ponto de ser frequentemente chamado de “segundo Buda.”

³⁴ *svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca | ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane ||*

³⁵ *nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ | anuṭpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā ||*

³⁶ *aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam | nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||*

realidade apresentadas nesse verso apontam muito mais na direção de uma abordagem realista antimetafísica – conforme a qual a realidade é afirmada, mas não representada positivamente – do que niilista, na qual a existência última da realidade deveria ser negada.

Naturalmente, os estudiosos que atribuem a Nāgārjuna um ponto de vista radicalmente niilista conhecem bem esses versos (e outros parecidos): segundo eles, no entanto, tais versos apenas demonstram que Nāgārjuna *não quer* defender um niilismo explícito, e que ele *gostaria* de evitar o não-ser o mesmo tanto que o ser – só que não consegue. Como visto acima, o niilismo de Nāgārjuna seria *involuntário* (cf., porém, nota 31): ele, sem dúvidas, almeja trilhar o caminho do meio mas, no seu ímpeto polêmico contra as filosofias (realistas) pré-Mahāyāna, acaba “forçando a barra”, chegando a fazer afirmações (como aquelas citadas na primeira seção desta escrita) que não tem como não serem consideradas niilistas.

Aquelas afirmações diziam respeito, especificamente, à teoria da vacuidade: é essa teoria que determinaria o niilismo de Nāgārjuna, apesar das suas tentativas de evitá-lo. Para excluir que a filosofia do fundador do Madhyamaka equivalha a uma negação da existência da realidade é necessário, enfim, demonstrar que sua vacuidade não implique a concepção da realidade suprema como puro nada.

Para essa demonstração, temos um verso das MMK parece-me especialmente crucial – sua importância parece reconhecida pela maioria dos estudiosos que se aproximam do pensamento de Nāgārjuna; no entanto, ao que parece, nas leituras da filosofia *madhyamaka* que encontramos na literatura secundária, ele acaba não tendo o papel central que deveria ter:

A vacuidade foi declarada pelos budas vitoriosos como um-meio-de-extinção de todas as teorias (*dr̥ṣṭi*). Mas os segundo os quais a vacuidade é uma teoria se definem incorrigíveis (MMK 13.8).³⁷

Qualquer leitura crítica da filosofia Madhyamaka, a meu ver, deveria começar por esse verso: ele afirma inequivocamente que a vacuidade, antes de ser um ponto de vista metafísico – uma *dr̥ṣṭi* –,³⁸ deve ser entendida como uma *ferramenta conceitual* para eliminar todas as *dr̥ṣṭis*. A eliminação das *dr̥ṣṭis* é realizada através da eliminação

³⁷ *sūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā nihsaranam jinaiḥ | yeṣāṃ tu sūnyatādr̥ṣṭis tān asādhyān babhāṣire ||*
³⁸ *dr̥ṣṭi*, da raiz verbal *dr̥ś*, “ver”, significa literalmente “visão”. No contexto filosófico seu sentido é de “representação da realidade”.

sistemática – através de um processo de esvaziamento, a saber, através da demonstração da sua inexistência intrínseca – dos objetos e das categorias conceituais através dos quais as mesmas *dṛṣṭis* se estruturam e se articulam. Tais conceitos e tais categorias pertencem todos ao reino do fenomênico, ou seja, da verdade convencional. É dentro desta última dimensão que a vacuidade nagarjuniana opera – isso, entretanto, não equivale de forma alguma a qualquer tipo de *representação* da realidade suprema: a vacuidade não pretende ser uma descrição da coisa-em-si, mas apenas um meio para desestruturar qualquer tentativa de a representar e descrever.³⁹ Com certeza, se a vacuidade fosse uma descrição da realidade última (a saber, uma metafísica),⁴⁰ seria uma descrição em termos radicalmente negativos – logo, a filosofia de Nāgārjuna não conseguiria evitar de ser classificada como niilismo metafísico. Mas nesse verso Nāgārjuna é absolutamente explícito em declarar que essa seria uma interpretação completamente errada da sua proposta.⁴¹

A doutrina da vacuidade, portanto, não equivale a uma (absurda e contrária à ortodoxia budista) negação da existência da realidade, nem à equiparação da mesma realidade a um puro nada – Nāgārjuna, como qualquer filósofo budista, não nega que exista uma realidade em si além do fenomênico, nem que a mesma realidade possa se tornar objeto de uma experiência epistêmica: além da verdade convencional, existe uma verdade suprema correspondente à compreensão ou à vivência da realidade em si (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*, etc.). Entretanto, o adepto da escola Madhyamaka evita qualquer tipo de descrição da mesma realidade e dedica sua atividade filosófica à demonstração de que qualquer metafísica, ou seja, qualquer tentativa de representação da realidade, é inapropriada: tanto as descrições (*dṛṣṭis*) positivas do real, centradas na categoria do “ser”, quanto as descrições que utilizam a categoria do “não-ser”, devem ser descartadas. Não por acaso, a única escritura canônica citada por Nāgārjuna ao longo das suas MMK

³⁹ Essa ideia de que a vacuidade, ao eliminar as várias teorias metafísicas, não deve ser considerada, por sua vez, como uma teoria metafísica, pode ser resumida na fórmula de “vacuidade da vacuidade” que dessumimos de uma afirmação como a seguinte, de Candrakīrti: “também essa vacuidade é considerada ser vazia de qualquer essência da vacuidade” (*Madhyamakāvataṛa* VI.86, trad. Huntington, 2007, p. 180).

⁴⁰ Neste artigo estou utilizando a palavra “metafísica” no seu sentido original, aristotélico, de “ciência do ser enquanto ser”, ou seja, raciocínio ou discurso sobre a realidade em si.

⁴¹ É significativo que, no verso citado, Nāgārjuna define “incorrigíveis” (*asādhyaṇ*) as pessoas que interpretam a vacuidade como uma teoria metafísica. O uso desse adjetivo parece implicar a ideia de que a metafísica seja, para algumas pessoas, uma espécie de “vício”: diante de uma proposta filosófica que consiste, no final das contas, na eliminação de qualquer tipo de representação mental da realidade, tais pessoas (entre as quais podemos incluir, a meu ver, os vários intérpretes contemporâneos de Nāgārjuna que não conseguem evitar de lhe atribuir um posicionamento metafísico) que fazem dessa proposta uma enésima teoria sobre o estado da realidade em última análise.

é, no verso 15.7,⁴² o *Kaccāyanagotta-sutta* (Saṃyutta Nikāya, II.1.15), em que o Buda recomenda a Kaccāyanagotta – um asceta especialmente interessado na especulação filosófica – de se abster de qualquer representação da realidade em termos de ser ou de não-ser. E ainda o Buda Gautama, no verso conclusivo das MMK, é homenageado por Nāgārjuna como o mestre que “movido pela compaixão, mostrou o ensinamento verdadeiro para a eliminação de todas as teorias (*dr̥ṣṭi*).”⁴³

O “caminho do meio” de Nāgārjuna, conforme a leitura aqui apresentada, longe de se configurar – contra as recomendações do Buda e as intenções do próprio Nāgārjuna – como uma metafísica niilista, se revela, portanto, uma postura radicalmente antimetafísica, que aprofunda e desenvolve uma específica vertente do ensinamento do Buda histórico (cf. nota 32). É significativo que tal vertente, nos relatos do cânon budista, é sempre dirigida a ascetas e velhos praticantes que buscam respostas metafísicas a suas inquietudes espirituais.⁴⁴ Evidentemente, quanto mais se aprofunda o caminho rumo à libertação, ou seja, à experiência da realidade como ela é, tanto mais surgem perguntas sobre as características da mesma realidade. O praticante que faz do *nirvāṇa* sua única razão de vida gostaria de ter ao menos um vislumbre daquilo que o *nirvāṇa* possa ser. Na sua exigência de metafísica, portanto, evidentemente, há uma urgência muito maior do que na mera curiosidade intelectual que possa ter um cultor moderno da filosofia.

Outras tradições sapienciais que admitem e prometem a possibilidade da superação do nível epistêmico ordinário e de uma visão direta da realidade acabam oferecendo a seus adeptos algum tipo de informação teórica sobre a mesma realidade, a saber, sobre o destino que espera os mesmos adeptos: a coisa-em-si pode ser representada como Um, não-dualidade, mundo das formas, absoluto, *natura naturans*, reunião entre *ātman* e *brahman*, ideia, etc. – Antes disso, o Buda, na vertente “do meio” da sua proposta filosófica, e seus seguidores *mādhyamikas*, evitam qualquer representação da realidade e buscam a extinção de qualquer representação. Do ponto de vista da libertação, com efeito,

⁴² “Na *Instrução a Kātyāyana* o Buda, bem-aventurado, conhecedor do ente e do não-ente, refutou ambos os caminhos: ‘é’ e ‘não é’” (*kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cōbhayam | pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā ||*).

⁴³ *sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat | anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam ||* (MMK 27.30)

⁴⁴ Além do citado Kaccāyanagotta, podem ser citados Vacchagotta, Maluṅkhyaputta ou Bāhiya, todos protagonistas de *sūtras* canônicos nos quais apresentam ao Buda perguntas metafísicas, como a existência do eu ou de uma substância espiritual independente do corpo, a eternidade do universo, o destino dos *buddhas* após sua morte, etc.

argumentam o Buda e Nāgārjuna, um caminho espiritual condicionado pela representação teórica do seu próprio destino não é tão eficaz – pelo menos, no que diz respeito a certos tipos de personalidade – quanto uma prática ‘esvaziada’ de qualquer ideia sobre seu ponto de chegada. Enfim, a vacuidade, a saber, o caminho do meio,⁴⁵ é um meio para tirar do adepto budista mais interessado na metafísica qualquer tipo de apoio conceitual.

Testemunhas oculares

Nas seções anteriores, em defesa de Nāgārjuna da acusação de niilismo metafísico (uma doutrina logicamente indefensável, que colocaria seus defensores fora da “ortodoxia budista”), recorreremos a evidências textuais: a realidade em si (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*) em ponto nenhum – ao menos nas MMK – é qualificada como *nada*, *não-ser* ou *vacuidade*; a vacuidade, de fato, em hipótese alguma pode ser considerada como uma *descrição* da realidade, a saber, como uma categoria metafísica – antes disso, ela é apresentada por Nāgārjuna como um “meio para a eliminação das visões metafísicas”; é nesse sentido que a vacuidade pode ser equiparada ao caminho do meio, ou seja, à exclusão do uso das categorias de ser e de não-ser para falar do *noumeno*.

Esses argumentos, naturalmente, são utilizados também pelos seguidores *mādhyamikas* de Nāgārjuna, que recusam categoricamente a possibilidade de considerar sua filosofia como um niilismo e acusam seus adversários de não entenderem a noção *madhyamaka* de vacuidade. Candrakīrti, por exemplo:

Vocês, devido apenas ao seu pensamento discursivo, fazem uma errada sobreimposição da ideia de não-ser (*nāstitva*) na [nossa] ideia de vacuidade.⁴⁶

Nós não somos *nāstikas* [niilistas]. Ao rejeitarmos tanto as teorias do *asti* [é] quanto a do *nāsti* [não-é], nós apontamos ao caminho não dual que conduz ao castelo do Nirvāna.⁴⁷

Essa maneira de argumentar – centrada na ideia de que é errado entender a vacuidade como *nada* ou *não-ser* da realidade – a favor da inocência de Nāgārjuna da

⁴⁵ Uma passagem na qual a equação “vacuidade = caminho do meio” é expressa em forma mais direta é explícita é o verso MMK 24.18, onde esses dois conceitos são equiparados entre si e iguados à noção de “cooriginação dependente” (cuja análise vai além dos objetivos deste artigo): “Isso que é conhecido como ‘cooriginação dependente’, nós denominamos de ‘vacuidade’. A vacuidade é uma designação dependente. Ela é, precisamente, o caminho do meio” (*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe | sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ||*)

⁴⁶ *svavikalpanaiva nāstivaṃ śūnyatārtha ityevam viparītam-adhyāropyam (Prasannapadā.490.8).*

⁴⁷ *Prasannapadā apud* Nayak, 2006, p. 56.

acusação de niilismo não é, de qualquer forma, a única estratégia de defesa utilizada por seus “advogados”. Na obra de Nāgārjuna e nos seus comentários indianos, com efeito, encontramos uma outra tipologia de argumentos, que visa mostrar que as afirmações dos *mādhyamikas* se fundamentam em um tipo de *experiência* epistêmica diferente daquela própria de quem defende tanto metafísicas substancialistas, *como também* niilistas.

Candrakīrti, por exemplo, mesmo admitindo que as afirmações dos adeptos do Caminho do Meio sejam *parecidas* com as dos niilistas,⁴⁸ assevera que entre os *mādhyamikas* e os *nāstikas* “não há identidade/comparabilidade, devido à diferença no seu *modo de entender*.”⁴⁹ Para ilustrar essa tese, o autor das *Prasannapadā*, propõe a imagem (presente também no comentário de Buddhapālita às MMK) de dois sujeitos que acusam um terceiro de ter roubado algo; no entanto, enquanto o primeiro – possivelmente, “persuadido por um inimigo do acusado” – acusa sem ter visto o furto acontecer, o segundo é uma testemunha ocular do crime: “embora [formalmente], aqui, não tenha, de fato, diferença alguma [pois os dois falam a mesma coisa], o primeiro pode ser chamado de ‘mentiroso’, ao passo que o segundo é dito ‘confiável’.”⁵⁰

Esse exemplo mostra que a verdadeira diferença entre um niilista e um *mādhyamika* não é tanto uma diferença *formal* – de fato, eles *falam* coisas bastante parecidas ou até mesmo iguais – e, sim, uma diferença cognitiva ou epistêmica: a *concepção* da realidade do niilista que afirma que nada existe é completamente diferente da *experiência epistêmica* do adepto do Caminho do Meio que declara que “tudo é vazio”

Nesse mesmo sentido, podemos citar uma imagem à qual Candrakīrti, nas suas *Prasannapadā*, recorre em várias ocasiões (cf. *Prasannapadā ad MMK* 7.32, 15.12, 18.9, 20.3, etc.): a pessoa que enxerga bem, ao afirmar a inexistência “dos mosquitos ou dos filamentos” percebidos por quem sofre de “descolamento do vítreo posterior” (*timira*), nega com base na *experiência* de não ter tais alucinações. Um niilista, ao contrário, seria como alguém que sofre dessa disfunção ocular, logo, enxerga mosquitos e filamentos, mas nega sua existência – sem ter nenhuma experiência da visão da realidade livre desses objetos ilusórios.

Numa passagem do autocomentário (*svavṛtti*) ao verso 64 da *Vigrahavyāvartanī*, Nāgārjuna declara que uma afirmação como

⁴⁸ Candrakīrti, does admit that “the non-establishment (*asiddhi*) [of things]” makes Madhyamaka and *nāstika* positions “actually (*vastutaḥ*) comparable/similar (*tulya*)” (*Prasannapadā* 368.16).

⁴⁹ *pratipatṛbhedād atulyatā* (*Prasannapadā* 368.16-17).

⁵⁰ *tatra yady api vastuto nāsti bhedaḥ tathāpi pariñāṭṛbhedād ekas tatra mṛṣāvādīty ucyate aparas tu satyavādīti* | (*Prasannapadā* 368.17-369.1).

[uma afirmação como] “todos os entes são desprovidos de natureza própria [logo inexistentes em última análise]” decerto *não torna* todos os entes desprovidos de natureza própria, mas, todavia, dada a ausência da natureza própria, *revela* que os entes são desprovidos de natureza própria.

Por exemplo, se alguém dissesse, enquanto Devadatta [isto é, Fulano de Tal] não está em casa, “Devadatta está em casa” e, portanto, outrem replicasse “não, não está”, esta última afirmação não *determinaria* a ausência de Devadatta, mas, sim, apenas *revelaria* a sua ausência em casa.⁵¹

Em outras palavras, Nāgārjuna nega a existência dos objetos da experiência fenomênica a partir de outra experiência cognitiva, na qual os mesmos objetos não estão presentes. Ele, portanto, tem uma experiência da realidade na qual não se encontram os objetos da experiência ordinária: ele, de fato, percebe a inexistência de Devadatta em casa. Sua negação, portanto, não “anula” um Devadatta por ele percebido, mas simplesmente declara que, na visão por ele alcançada, não há nenhum Devadatta. O niilista, ao contrário, é alguém que nega a existência de algo do qual *continua tendo experiência* – sem ter, portanto, a experiência da realidade suprema, na qual as coisas da verdade ordinária não se manifestam mais.

As imagens acima, finalmente, nos permitem identificar 3 diferentes situações epistêmicas: (1) a das pessoas ordinárias e dos filósofos substancialistas, que concebem a realidade como um conjunto de entidades existentes em si (logo, dotadas de uma natureza própria) e não questionam tal concepção; (2) a dos niilistas, que negam a existência dos fenômenos sem ter experiência da realidade em si; eles percebem o mundo – exatamente como as pessoas ordinárias – como um conjunto de substâncias, mas eles recusam endossar tal visão e declaram qualquer objeto da própria experiência epistêmica como inexistente em última análise; (3) a dos adeptos da escola Madhyamaka, que negam – como os niilistas – a existência dos objetos da experiência ordinária, mas a partir de uma experiência cognitiva *extraordinária*, na qual aqueles objetos não são mais percebidos; uma experiência da qual, de qualquer forma, eles não dizem nada e, ao invés disso, mostram como qualquer descrição da verdade suprema seja insustentável.

Recorrendo a mais uma imagem, podemos dizer que a pessoa ordinária ou o filósofo substancialista são como alguém que tenha uma alucinação e acredite que ela corresponda à realidade; o niilista tem a mesma alucinação, mas declara que o objeto

⁵¹ *niḥsvabhāvaḥ sarvabhāvā ity etat khalu vacanaṃ na niḥsvabhāvān eva sarvabhāvān karoti | kiṃ tv asati svabhāve bhāvā niḥsvabhāvā iti jñāpayati | kaścīd brūyād avidyamānagrhe devadatte 'sti grhe devadatta iti | tatraiṇaṃ kaścīd pratibrūyān nāstīti | na tadvacanaṃ devadattasya asadbhāvaṃ karoti kiṃ tu jñāpayati kevalam asambhavaṃ grhe devadattasya |*

percebido não existe; finalmente, os *mādhyamikas*, tendo vivenciado a revolução epistêmica da iluminação, não têm mais nenhuma alucinação – enxergam a realidade como ela é e, a partir dessa visão, declaram inexistente os objetos e os conceitos da experiência ordinária.

Em conclusão, podemos afirmar que a vacuidade nagarjuniana, mesmo que apresente uma linguagem às vezes parecidas com as palavras que seriam utilizadas por um niilista, não pode ser considerada como um caso de (improvável) niilismo metafísico. A filosofia de Nāgārjuna não nega a existência da realidade, não fala que ela seja igual a um puro não ser. A realidade em si pode ser objeto de uma experiência da qual, entretanto, é errado dizer qualquer coisa. O que alguns intérpretes entendem como uma *metafísica do nada* revela-se, enfim, como um “nada de metafísica!”

Referências bibliográficas

Fontes primárias

* **Asaṅga Bodhisattvabhūmi**. Ed. Digital Sanskrit Buddhist Canon. Rosemead: University of the West. Disponível em: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/328/1308>. Acesso em junho 2022.

Bhāviveka. Prajñāpradīpa, capítulo 24. Tradução de Uryuzu, R. In: *The research Bulletin of the Faculty of General Education, The Faculty of General Education, Kinki University, Osaka*, v. 2.2, 1971, p. 15-56.

CANDRAKĪRTI. **Prasannapadā**. Ed. La Vallée Poussin, L. **Mūlamadhyamakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti**. St. Petersburg: Bibliotheca Buddhica IV, 1903-1913.

Dīgha Nikāya. Ed. Vipassana Research Institute. Disponível em: <http://www.tipitaka.org/romn/>. Acesso em junho 2022.

NĀGĀRJUNA. **Mūlamadhyamakakārikā**. In: FERRARO, G. **Nāgārjuna. Versos Fundamentais do Caminho do meio**. Tradução, comentário e notas. Campinas: Phi, 2016a.

NĀGĀRJUNA. **Vigrahavyāvartanī**. In: FERRARO, G. **Nāgārjuna. Dissolução das controvérsias. Tradução, comentário e notas**. Campinas: Phi, 2021a.

Samdhinirmocana-sūtra. Tradução em POWERS, J. **Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Mahāyāna sūtra**. Translated by John Powers. Berkeley: Dharma Publishing, 1994.

Samyutta Nikāya. Ed. Vipassana Research Institute. Disponível em: <http://www.tipitaka.org/romn/>. Acesso em junho 2022.

Fontes secundárias

BURTON, D. **Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

CAMPBELL, K. **Abstract Particulars**. Oxford: Blackwell, 1990.

DELHEY, M. (2013). **The Yogācārabhūmi Corpus: Sources, Editions, Translations, and Reference Works**. In: KRAGH, U. T. (org.) **The Foundation for Yoga Practitioners**. Cambridge: Harvard University Press, 2013, 498-561.

- FERRARO, G. **Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine**. In: *Journal of Indian Philosophy*, 41.5, 2013, p. 563-590.
- _____. **Grasping snakes and touching elephants: a rejoinder to Garfield and Siderits**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 42.4, 2014, p. 451-462.
- _____. **As duas verdades de Nāgārjuna nos comentários de Bhāviveka e Candrakīrti**. In: *Kriterion*, n. 133, 2016b, p. 43-63.
- _____. **Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nāgārjuna**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017a.
- _____. **Realistic-Antimetaphysical Reading vs Any Nihilistic Interpretation of Madhyamaka**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 45.1, 2017b, p. 73-79.
- _____. **The Three Modes of the Buddha's Dharma**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 49.1, 2021, p. 23-44.
- _____. **A filosofia do budismo Indiano**. Valinhos: Editora Buda Dharma, 2021c.
- NARAIN, H. **The Mādhyamika Mind**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- NAYAK, G. C. **Nirvāṇa in Candrakīrti's Prasannapadā**. Shimla: Indian Institute of Advanced Studies, 2006.
- GARFIELD, J. L.; SIDERITS, M. **Defending the semantic interpretation**. In: *Journal of Indian Philosophy*, 41.6, 2013, p. 655-664.
- HUNTINGTON, C. W. **The emptiness of emptiness**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- RONKIN, N. **Early Buddhist Metaphysics**. London: Routledge Curzon, 2005.
- SCHMITHAUSEN, L. **Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy**. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.
- OETKE, C. **Nihilist and non-nihilist interpretation of Madhyamaka**. In: *Acta Orientalia*, n. 57, 1996, p. 57-104.
- SIDERITS, M. **Buddhism as a philosophy**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.
- WALSER, J. **Nāgārjuna in context**. New York: Columbia University Press, 2005.
- WESTERHOFF, J. **On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 44.2, 2016, p. 337-376.
- WILLIAMS, D. C. **On the Elements of Being II**. In: *Review of Metaphysics*, v. 7.2, 1953, p. 171-192.
- WOOD, T. E. **Nāgārjunian Disputations. A philosophical Journey through an Indian Looking-Glass**. Honolulu: University of Hawaii Press. 1994.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO-POLÍTICOS NA IMPUTAÇÃO JACOBIANA DE NIILISMO

Luciano Carlos Utteich¹

Resumo: A carta-resposta de Jacobi a Fichte (1799) pareceu selar o destino da Filosofia transcendental ao considerar o esforço sistemático da razão pura como conduzindo ao nada, ao vazio. No entanto, essa caracterização negativa da razão pura fora gestada por Jacobi em obras ainda anteriores. No presente texto examinamos dois desses opúsculos prévios à *Carta a Fichte*, o *Algo que disse Lessing. Um comentário à “Viagem dos Papas”* (1782) e a *Carta a Laharpe* (1790). No resgate de sua argumentação, inicialmente favorável e em seguida desfavorável à razão, identificam-se elementos subliminares que reaparecem na *Carta a Fichte*. Em vista disso coloca-se em questão a rubrica de niilismo então imputada como não devendo ser assumida no peso atribuído por Jacobi, devido a sua caracterização negativa da razão depender de um fundo sócio-político, o qual tenta encobrir. Ao se reconhecer isso, realoca-se a crítica jacobiana à perspectiva de ser uma tentativa renovada para sustar o desenvolvimento da razão pura devido seu elemento subversivo, o qual parece ter sido o original motivo pelo qual Jacobi teria modificado sua inicial posição em favor da razão.

Palavras-chave: Lei. Autonomia. Filosofia transcendental. Niilismo. Razão pura.

THE ANTI-SUBVERSIVE CHARACTER AND SOCIO-POLITICAL ELEMENTS IN THE JACOBIAN IMPUTATION OF NIHILISM

Abstract: Jacobi's letter-response to Fichte (1799) seemed to seal the fate of transcendental philosophy by considering the systematic effort of pure reason as leading to nothingness, to emptiness. However, this negative characterization of pure reason had been gestated by Jacobi in even earlier works. In the present text we examine two of these earlier booklets prior to the *Letter to Fichte, Something Lessing Said. A Commentary on the Journey of the Popes* (1782) and the *Letter to Laharpe* (1790). In rescuing his argumentation, initially favorable and then unfavorable to reason, subliminal elements are identified that reappear in the *Letter to Fichte*. In view of this, the rubric of nihilism then imputed is called into question as not to be assumed in the weight attributed by Jacobi, due to the fact that his negative characterization of reason depends on a socio-political background, which he tries to cover up. In recognizing this, the Jacobian critique is reallocated to the perspective of being a renewed attempt to halt the development of pure reason due to its subversive element, which seems to have been the original reason why Jacobi would have modified his initial position in favor of reason.

Keywords: Law. Autonomy. Transcendental philosophy. Nihilism. Pure Reason.

36

Tenho em consideração o homem social, e nenhum outro. (Burke, 2019, p. 79)

A imputação de niilismo lançada na *Carta a Fichte*, de 1799, por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), que se somou à crítica da Filosofia transcendental de

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Docente dos Programas de Pós-Graduação e Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* Toledo. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9383-5546>. E-mail: lucautteich@terra.com.br

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Immanuel Kant (1724 – 1804) feita no *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, de 1787, pode ser compreendida desde os elementos sócio-políticos na concepção filosófica e na postura de Jacobi levando em conta o principal evento do período, a Revolução francesa (1789), em relação à qual ele gostaria de não ser tomado como suspeito de anti-reformador.² Justamente o vínculo entre a dimensão reformadora da filosofia, capitaneada pelo debate kantiano sobre o Esclarecimento [Aufklärung], e a concepção conservadora da história subjacente à perspectiva realista e objetiva de Jacobi, permite constatar um elemento enviesado em sua crítica, na *Carta a Fichte*, ao sistema da razão transcendental, classificado como conduzindo ao nada ou à razão só formal, em lugar de ao verdadeiro fundamento (Deus, o único Ser).

O pensamento de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filiado à dimensão reformadora trazida por Kant, propunha apresentar o conteúdo da Filosofia transcendental elevando-o à perspectiva sistemática pelo método genético-sintético. No texto da imputação de niilismo, a fim de apontar os limites intrínsecos da razão transcendental no método fichtiano, Jacobi adotara e aplicara, de modo diverso, uma teoria dos signos e uma teoria dos impulsos. Para além de mostrá-las como resultantes da leitura dos pensadores anglo-saxões (David Hume, Thomas Reid, Thomas Hobbes, Adam Ferguson, Francis Bacon, entre outros) fundadores da concepção filosófica empírico-realista, o objetivo é mostrar que Jacobi aplicava essas doutrinas previamente à *Carta a Fichte*, justificando não ser esta a ocasião geradora de suas críticas, mas um episódio a mais ao qual conduziu sua abordagem do anticlímax da razão, com antecedência revelada já alguns anos antes. Se a vantagem geral em descortinar a reincidência dos argumentos em Jacobi permite identificar o lançamento das raízes de sua avaliação da razão num período anterior ao presumido, segue-se como adicional reconhecer em seu itinerário um estado de oscilação pré-existente, do pensador que também havia assumido a razão [Vernunft] como a única faculdade em pleno poder, por exemplo, para fazer a defesa contra a barbárie e a incivilidade (o despotismo), por ele desenvolvida em *Algo que disse Lessing. Um comentário a “Viagens dos Papas”* (1782). A partir do evento da Revolução francesa (1789), face aos movimentos da Assembleia Nacional e da Assembleia Constituinte, Jacobi modifica sua avaliação da razão, sobre a qual projeta a descrença de que ela poderia sozinha ser considerada eficaz para se desincumbir dos fins da revolução, perspectiva a qual ele desenvolveu na *Carta a Laharpe* (1790).

² JACOBI, 2011, p. 32. Todas as traduções do espanhol para o português são de minha autoria.

Assim, desde a teoria dos signos e dos impulsos, diversamente aplicada em cada contexto, o movimento jacobiano de avaliação da razão representa uma constante metamorfose e terá na *Carta a Fichte* um de seus pontos de chegada. Nosso texto visa mostrar que do percurso inicial de efusiva defesa da razão, por Jacobi, até à posterior avaliação despotenciadora da razão, sua teoria dos signos e dos impulsos evidencia um pano de fundo sócio-político e histórico que, mantido subjacente à perspectiva objetiva e realista por ele assumida, deve ser levado em conta, uma vez que também a sistematização fichtiana da razão não deve ser vista despojada das raízes sócio-políticas e do meio do qual ela é resultado. Diante disso precisa ser redimensionada a recusa e a inadaptabilidade de Jacobi em relação tanto à doutrina do Idealismo transcendental como à teoria dos signos e dos impulsos de Fichte, visto não haver, com exclusividade, um único diagnóstico a respeito dos limites da razão. Para expor o itinerário da transição na avaliação da razão por Jacobi, trazemos na primeira parte as premissas de sua defesa dela como sendo a única responsável pela normatização da vida coletiva mediante regras estabelecidas pelo Direito, no fito de escapar à barbárie e ao despotismo. Diante da efusiva defesa da razão nesse opúsculo, contrastamos, na segunda parte, a inversão na avaliação da razão por Jacobi face aos desafios assumidos na Assembleia Nacional para realizar, racionalmente, os fins da humanidade. Diante disso uma dupla face é constatada: Jacobi parece sustentar um componente subversivo da razão como sustentáculo das deliberações em sociedade (através da determinação puramente racional dos fins coletivos e das leis); e, face a isso, parece salutar ao seu argumento – o diagnóstico de des-potenciação da razão – que, para corroborá-lo, o movimento promovido pela razão deva por isso ser sustado. Por fim apontamos, na última parte, alguns contrastes entre a teoria dos signos e dos impulsos em Jacobi e Fichte, à base da qual retomamos o contexto das críticas apresentadas na *Carta a Fichte* (1799).

Autoridade da razão, impulso racional e Direito como razão

O ser humano é ativo apenas por seu impulso (Trieb) e deve ser justo porque quer ser feliz. (Jacobi, 2018, p. 157)

No texto de 1782, intitulado *Algo que disse Lessing. Um comentário a 'Viagens dos Papas'*³, Jacobi assume a polivalência da razão para determinar a autonomia

³ Jacobi traz à baila, num paralelo com o tema do livro de Johannes von Müller, “Viagens dos Papas”, de maio de 1782, o tema do limite dos Direitos no Príncipe e no Papa, aludindo à descabida intervenção

do sujeito (indivíduo) e a prevalência do Direito em detrimento de todo abuso e uso arbitrário do Poder. Visto estar vigente no palco da sociedade um notório caso de uso arbitrário do poder, na figura Lessing Jacobi traz o testemunho da razão esclarecida (Lessing era o primeiro representante do Esclarecimento [*Aufklärung*] na Alemanha) que ilustra a necessidade de modificação disso. Embora a disciplina do Direito (a câmara dos juízes) já estivesse estabelecida na Prússia no período, eram vigentes ainda os poderes do trono e do altar. Conservados ao entorno da instituição do Direito, no entanto, davam já sinais de agonia como posições tendenciosas que existiam sobretudo para influenciar as decisões judiciais. Essas duas alas, uma em defesa do Papa, a outra do Príncipe, relacionavam-se e competiam para favorecer a si próprias, chegando à situação em que a primeira apenas tinha olhos para os excessos de adulação aos Príncipes, cerrando os olhos ao tratamento dispensado aos Papas, enquanto a segunda procedia no sentido inverso.⁴

Jacobi reconstrói as bases para a reflexão racional sobre o Direito ao debater a diferença entre paixão (lei da força) e razão (força da lei) como molas da vida social regrada. Para isso se serve do texto do jurista e historiador Justus Möser, *Sobre a importante diferença entre o Direito real e o Direito formal* [Von den wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts]⁵. Se intencionalmente se presume

arbitrária do Imperador Frederico sobre a sentença de juízes que haviam dado perda de causa ao réu (um moleiro chamado Arnold). Por essa decisão o Rei afrontou a Justiça Civil, evidenciando a fundação ainda não independente do Direito. O escandaloso nessa intervenção apareceu no resultado: o Rei condenou à prisão, pelo período de um ano, todos os juízes que haviam dado a perda de causa ao moleiro. No objetivo de atentar à necessidade da independência do Direito, que se iniciaria com as modificações no Código Civil Prussiano [Allgemeinen Landrechts], Jacobi redige esse opúsculo em 1782: “Algo que disse Lessing. Um comentário a ‘Viagens dos Papas’ juntamente com uma consideração de terceiros” [Etwas dass Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Pápste nebst Betrachtungen von einen Dritten]. Cfe. JACOBI, 2018, pp. 143-186.

⁴ Fichte desenvolverá, em 1793, em *Reivindicação da Liberdade de pensamento (aos príncipes da Europa, que até agora a oprimiram)*, um texto de mesma tônica, tendo considerado o momento de ser, por fim, implementado o Estado de Direito. Sobre o motivador disso, Fichte pondera: “Ainda não se fez a devida aplicação do espetáculo [a Revolução Francesa] oferecido pelos nossos dias”. FICHTE, 1999, p. 82. Enquanto tal, o evento da revolução colocou as coisas nos devidos lugares, sobre o qual Fichte se pronuncia dizendo: “Não, Príncipe, tu não és o nosso *Deus*. De Deus esperamos a felicidade; de ti, a proteção de nossos direitos. Conosco não deves ser *bondoso*; deves ser *justo*”. FICHTE, 1999, p. 85.

⁵ Na passagem selecionada por Jacobi, afirma Möser: “Todos os seres humanos podem errar, tanto o rei quanto o filósofo, e talvez o segundo o faça mais, pois ambos estão muito alto e não podem observar com total calma e precisão nenhuma das coisas singulares, das muitas que passam diante de seus olhos. É por isso que todas as nações estabeleceram como fundamento de sua liberdade e propriedade que aquilo que um ser humano reconhece como Direito ou verdade, nunca pode *ser válido como direito* antes de receber o selo da forma. Pertence à forma da lei ser proferida por um juiz legítimo e entrar em vigor. Esta é uma lei fundamental com a qual concordam todas as nações europeias; e o monarca que permite o cumprimento de uma *verdade efetiva* [wirkliche Wahrheit], bem como o cumprimento de uma *verdade formal*, joga fora essa primeira lei fundamental. Este é um empreendimento que nem a sabedoria de Salomão pode absolver, pois toda a sabedoria do mundo conduz apenas à verdade efetiva (natural, substancial, interior), mas não à verdade formal (positiva, estabelecida, externa)”. MÖSER, Justus. *Patriotische Phantasien*, Bd. 4. Apud JACOBI, 2018, p. 148.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

desconhecer a diferença entre o entendimento e a força, então, no caso de o Esclarecimento não ser colocado na faculdade de pensar e da reflexão, indaga ele, como não propagar que “o essencialmente verdadeiro e o essencialmente bom” são estabelecidos “*pela força e que pela força se corrija cada erro*”? (JACOBI, 2018, p. 148) Möser tematizara no texto a diferença entre *verdade efetiva* e *verdade formal*, exigindo colocar às claras a relação entre força e entendimento a fim de não se tornar pedra de tropeço, no ato de escolha, a escolha pela verdade efetiva (imposição à força) como o melhor meio para promover o máximo bem entre os homens em sociedade. Na medida em que a verdade formal designa a força-da-lei, para Jacobi nenhum *bem-estar* entre os homens, nem a produção da *verdade*, poderá advir daquela força que só dá leis, mas não se submete a nenhuma.⁶

Portanto, a verdade formal precede a verdade efetiva. A via demonstrativa disso é realizada no texto pela distinção e tematização da necessária primazia da razão em relação à paixão. A resistência contra a força-sem-lei – que, por isso, naturalmente deve ocorrer em sociedade – é e será sempre tomada como o caminho que visa atestar o originário domínio da liberdade (espírito originário da liberdade). Para Jacobi somente esse domínio deve representar a “inclinação eternamente ativa da razão” [ewige regen Triebe der Vernunft], como o que pode possibilitar à razão se ampliar a si mesma e “expandir seu discernimento a todas as coisas” (JACOBI, 2018, p. 149). Nessa direção a admissão da razão como sendo a força-com-lei permite que seja postulada a necessidade de conhecer, como condição prévia do desenvolvimento de todas as Instituições humanas, o mais íntimo da natureza humana. Daqui Jacobi extrai a avaliação positiva da razão enquanto faculdade que é uma e a mesma por todas as partes, enquanto “capacidade de formar conceitos claros, ou conceitos de conceitos, [e] capacidade de encontrar uma relação de fins e de guiar sua conduta a partir deste discernimento” (JACOBI, 2018, p. 150). Ele continua dizendo:

Desta *fonte da humanidade* flui por toda a parte, em todos os seus rios, a mesma *razão* [Vernunft], apenas derramando-se sobre leitos e entre margens de incalculável variedade, e escondendo de todos os olhos os seus escoadouros. Esses leitos, essas margens são as paixões. (JACOBI, 2018, p. 150)⁷

⁶ Relativamente a isso Jacobi exprimirá a sua preocupação indagando: “Qual é a situação da justiça agora? Onde está a moderação e a sabedoria? Onde estão o coração e a concórdia para a defesa dos direitos? Onde estão a equidade e o verdadeiro bem-estar? Onde, finalmente, está a verdadeira abundância e a posse pacífica [da propriedade]?”. JACOBI, 2018, p. 173.

⁷ Jacobi contrapõe a essa direção a contrária, dizendo: “Muitos têm preferido olhar para esse assunto de outra forma, e têm considerado a razão como sendo a margem e as paixões o rio, indo contra o óbvio e sem nenhum motivo [fundado]” (idem). Na perspectiva contrária reside a dificuldade que encontrará

Ao considerar a razão como o original e as paixões o derivado (secundário), Jacobi assume uma teoria dos impulsos para fundar a autonomia do indivíduo admitida através da liberdade como autodeterminação pela razão; ou seja, isto, diz ele,

na medida em que o ser humano pode determinar-se *em e por* si mesmo, ou seja, na medida em que é capaz de agir livremente, na medida em que é movido pela razão e só nessa medida é que se mostra como humano. Onde não há liberdade, onde não há autodeterminação, não há entendimento nem humanidade. (JACOBI, 2018, p. 150)

O avanço da teoria jacobiana dos impulsos traz a oposição das coisas diante da necessária autodeterminação do sujeito pela razão. A esse respeito pondera dizendo:

Na medida em que o ser humano é modificado por coisas que se encontram fora dele e considera-as de tal modo que, como resultado, desaparece a reflexão sobre si mesmo, nessa medida [o ser humano] está agindo de acordo com um impulso estranho e não segundo o seu próprio [impulso]; [aqui ele] deixa-se determinar e não se determina a si mesmo, faz o que outras coisas exigem e não o que sua própria natureza exige, e nesta medida dizemos que é movido pelas paixões e que não é mais que um animal. (JACOBI, 2018, p. 151)

Essa concepção da autonomia obtida pela razão torna-se no moto jacobiano para debater a legitimidade da sociedade humana como sociedade civil [bürgerliche Gesellschaft]: o que é almejado nessa última não prescinde do exercício da razão, pois ela é “um meio para a liberdade, e não para a escravidão, para seres que, por sua natureza, encontram-se entre ambas” (JACOBI, 2018, p. 151)⁸. Em vista disso o melhor modo de

Jacobi para sustentar, adiante, sua teoria dos impulsos como efetivamente convergindo à dos signos. Espinosa tomou essa direção contrária e assumiu que a raiz da razão humana são as paixões. No *Tratado Político* ele diz: “Não podemos [...] reconhecer nenhuma diferença entre os desejos que provêm da razão e os que se engendram em nós por outras causas, e, tanto uns como outros, são quais efeitos da natureza e do desenvolvimento desta força natural, em virtude da qual o homem se esforça por perseverar no seu ser”. ESPINOSA, 2017, p. 36. Ciente da insuficiência da razão (de seus preceitos) para conduzir o homem em sociedade, segundo Espinosa, “[...] pensar que se conduzirá a multidão ou os que se alistarem na luta da vida pública, regulando-lhes a conduta só pelos preceitos da razão, é sonhar com a idade de ouro ou embeber-se de quimeras”. Idem. Neste sentido, o distanciamento tomado por Jacobi em relação à teoria espinosana dos impulsos (noutras palavras: só aparentemente Jacobi é fiel ao conteúdo dos livros III e IV da *Ética* espinosana) será remediado no texto de 1790 (*Carta a Laharpe*). No entanto, nesse texto o problema se mostrará outro: ele adotará ali a teoria hobbesiana dos signos, a qual lhe servirá de apoio para inverter a simpatia pela razão defendida neste texto de 1782. A partir de então ele desenvolverá a tese da incompatibilidade entre ‘autonomia da razão’ e teoria dos impulsos, criando as condições para reformular sua noção de razão (Vernunft = Vernehmen). As consequências dessa reformulação virão nas observações sobre a ineficácia da razão no sistema fichtiano da filosofia transcendental na *Carta a Fichte* (1799). Todavia, importa destacar também que nesse exercício Jacobi desvelará a diferença entre filosofia negativa e filosofia positiva, a qual será adiante explorada por Schelling. Para uma tematização detalhada desse ponto, cf. SERRANO, 1999, pp. 115-120.

⁸ Continua Jacobi: “A razão nunca precisa para si mesma das paixões, que apenas a obscurecem e a diminuem. Portanto, nunca pode confiar numa paixão como tal, nem fazer de seu objetivo imediato provocar paixões, embora possa procurar inibir uma paixão por meio de outra, porque a constituição da natureza humana o obriga a fazê-lo”.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

a liberdade (a razão) se defender e controlar as impressões externas é se servir “das forças exteriores contra as forças exteriores” (JACOBI, 2018, p. 151), visando afirmar o impulso próprio humano e a sua reflexão sobre si mesmo. Só será Instituição da razão o que resulta como associação civil [bürgerliche Vereinigung], e nunca nada que possa ser promovido meramente pela paixão.

Enquanto as inclinações sociais [gemeinschaftliche Triebe] podem ser vistas como conduzindo a um modo de proceder gerido de modo certo pelo instinto [Instinkt] – por exemplo, nos animais, nos quais inexitem as paixões –, por sua vez, do ponto de vista do ser humano a razão é, segundo Jacobi, o recurso que conduz, “assim como o instinto social nos animais”, de modo seguro, à situação em que se encontram unidos “o bem de todos e o bem de cada um” (JACOBI, 2018, p. 152). Contudo, na oposição entres os dois impulsos [Antriebe], o da razão [Vernunft] e o da paixão [Leidenschaft], apenas segundo o impulso da razão é que o homem se esforça para alcançar, com todas as suas capacidades interiores, “o que é bom, para que sejam respeitadas em todos os lugares com determinação inabalável as leis do amor ao próximo, da justiça, da honra e da religião, na medida em que cada um é determinado *unicamente* por sua *própria* natureza”. (JACOBI, 2018, p. 153-4). Relativamente a isso, no resgate, por Justus Möser, da diferença entre a verdade efetiva e a verdade formal foi ponderado que a legislação formal (o sistema de coação) apenas é aplicável a homens “que são dominados pelas paixões e, portanto, [àqueles que] se encontram inclinados a toda injustiça, inclinados à ruptura com os outros e consigo mesmos”, ou seja, a homens “instáveis, desleais, dispostos à discórdia e à inimizade” (JACOBI, 2018, p. 154). Por isso urge que seja tematizada a sociedade do ponto de vista da verdade formal, desde sua forma exterior e como “máquina de coação”: aqui a ideia do Direito surge como o recurso para a tematização da justiça universal. O Direito é buscado pela razão a fim de conduzir os seres humanos – assim como o instinto nos animais – à situação almejada, à situação em que se unificam “o melhor para todos e o melhor para cada um, de modo inquestionável” (JACOBI, 2018, p. 154).⁹

Numa antecipação de alguns anos à diferenciação estabelecida por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) entre o ideal da felicidade, como

⁹ Aos adversários dessa atitude, solicita Jacobi: “Se alguém gostaria de afirmar contra nós que este recurso não conduz ao fim mais alto do estado civil, mas que existem outros fins e que os recursos que levam a eles, em caso de conflito, devem prevalecer sobre aqueles que conduzem a uma justiça universal invulnerável, [que esse alguém] ouse então nomear, em palavras claras, estes fins e estes recursos. Ele não poderá citar nenhum que não seja evidentemente resultado de paixão, da cobiça por terras, da cobiça por dinheiro, da vaidade, da concupiscência e da altivez”. JACOBI, 2018, p. 154-5.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

ideal da imaginação, e a virtude (mérito da felicidade) como ideal da razão, Jacobi pondera a ambição, a ganância e todos os desejos sensuais como visando promover as paixões, as quais, entretanto, em sociedade só podem ser promovidas pela lei-da-força. Por outro lado, só a força-da-lei, atuando em sentido contrário, promoverá o que realmente é apropriado à destinação do homem: o discernimento verdadeiro, a moderação, a justiça, a saúde da alma, a duradoura satisfação e a própria virtude.

Por essa constatação se pode reconhecer na tematização jacobiana a identificação de uma falsa mereologia estabelecida desde a dimensão da paixão e da lei-da-força. Pois, ao se reconhecer para premissa da verdadeira mereologia a de que “o bem de todos [universal] e o bem de cada um [particular]” apenas pode ser alcançado por um sistema racional de coação (verdade formal), então a premissa da falsa mereologia se baseará nisto, em que, diz ele,

[...] de fato, a maioria [dos homens] tem boas intenções quando é permitido **sonhar** com um determinado *interesse do Estado* [o universal], com um certo bem-estar da *totalidade*, **que não é o bem-estar de todas as suas partes** [mas o é só do particular], mas se distingue dele [universal] pelo fato de poder conceber racionalmente e exigir, com direito, um sacrifício sem medida das partes em benefício da totalidade. (JACOBI, 2018, p. 155)¹⁰

43

O caráter abusivo da proposta não-racional de conformar o universal (o Estado) ao particular (o indivíduo), embora apareça na perspectiva de homens “de boas intenções”, denota, no fundo, que eles – embora bons senhores e “para a tranquilidade de seus corações!” – não acreditam, verdadeiramente, que existam “essas partes de uma totalidade, que possuam em si mesmas o fundamento de sua união, de uma totalidade cuja unidade habite nela mesma” (JACOBI, 2018, p. 155), mas, ao contrário, acreditam que apenas existem “partes que estão umas juntas às outras pela vontade de outro, [e que elas são] partes de uma coisa cuja unidade se encontra fora dela, um instrumento cego, um corpo artificial, mas carente de razão, *sem alma própria*” (JACOBI, 2018, p. 155).

Revela-se nisso que o predomínio da verdade efetiva, já denunciado em relação aos abusos do Monarca e do Papa, mantém-se à espreita para avançar contra o Direito e a força-da-lei. Como modo de proteger esse último, vê-se então a concessão de Jacobi ao pleno poder da faculdade da razão como aquela que deve fornecer as autênticas

¹⁰ Grifos nossos. É que subjaz a isso um elemento ardiloso. Diz Jacobi: “Mas se esses senhores examinassem o assunto mais de perto, mesmo que apenas externamente, descobririam com muito pouco esforço que esse interesse exuberante, que flutua diante deles com um significado misterioso, se resolve em um interesse puramente geográfico”, qual seja, “que um certo número de metros quadrados de terra esteja localizado junto sob um determinado nome”. JACOBI, 2018, p. 155.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

bases para o exercício da força, da força-com-lei. Unicamente assim a destinação do ser humano, a destinação à felicidade como ideal da razão, pode ser legitimamente atendida. A respeito da relativa confusão (no fundo, defesa dos privilégios) sobre o sentido autêntico da verdade formal e da verdade efetiva no período, pronuncia-se Jacobi dizendo:

Em nenhum outro campo do conhecimento humano reinam a confusão e a contradição em tal medida como neste. Admite-se que todo ser comum deve ser conduzido de acordo com as leis da justiça; e ao mesmo tempo afirma-se que essas leis não podem ser determinadas, que [elas] são arbitrárias e que obedecem ao acaso, que não precisam temer a injustiça. Mas como por natureza é impossível impor com pleno direito aquilo que com pleno direito pode ser rejeitado, deve aparecer uma autoridade suprema e irrestrita para transformar, como exigido, as leis naturais ... *pela força*. (JACOBI, 2018, p. 156)

Certamente os indivíduos foram sobrecarregados pelo Estado, pondera ele, com cada vez “mais objetos de cuidado para si mesmo” (JACOBI, 2018, p. 157); numa constatação rousseauiana, Jacobi contemporiza alegando que se, por um lado, as “artes do governo” exercitaram o entendimento humano e “enriqueceram o ser humano na medida em que deram origem a todos os tipos de esforços, pesquisas, objetivos, desejos e pensamentos”, por outro, também rebaixaram e pioraram tal entendimento ao promover “todo tipo de desigualdade, de privilégio, de separação e de vaidade” (JACOBI, 2018, p. 157). Por isso, diz ele, “no lugar da confiança e da bondade que ele devia experimentar para com seu semelhante”, por intermédio das artes do governo se “colocaram um esforço temeroso para [cada um] cuidar apenas da sua própria pessoa” (JACOBI, 2018, p. 157). A premissa jacobiana para uma autêntica mereologia jaz, então, em que, diz ele,

[...] os homens mais felizes são aqueles cujos corações se encontram em conexão com uma comunidade [universal], com a qual compartilham todos os seus desejos e do qual não pode separar nenhum de seus desejos, com uma comunidade na qual encontram cada objeto de generosidade e afã, e na qual encontram um fim para aplicar cada talento e para cada disposição virtuosa [particular]. (JACOBI, 2018, p. 157)

Ao admitir haver esse contexto no qual o ser humano pode “deixar de lado o seu interesse pessoal ou sua própria segurança” (JACOBI, 2018, p. 158) em prol da companhia de seres semelhantes a ele, ele toca na questão essencial para a sociedade humana: que ela não deve existir “sem uma força exterior que contenha os recursos para aplicar a força” (JACOBI, 2018, p. 158), embora deva também se precaver para que tal

força não mine a segurança de seu bem-estar. Para isso é necessário admitir como legítimo (racional) pelo menos um tipo (geral) de coação. Diz ele:

Essa coação, sem a qual a sociedade não pode existir, tem como objeto não o que faz o ser humano bom, mas o que faz o [ser humano] *mau*. Ela não tem um propósito positivo, mas um propósito *negativo*. Isto pode ser conseguido e mantido por meio da forma externa. E todo o positivo, a virtude e a felicidade surgem então de sua própria fonte. (JACOBI, 2018, p. 167)¹¹

Assim, o que não pode ser conseguido pelo uso da força (sem-lei) não deve nem ser tentado. Já o seu contrário, o que resulta da força unificada – dos indivíduos unidos em sociedade – pode muito bem ser tentado, pois a força-com-lei é o que não só pode, mas deve ser imposto aos indivíduos e cidadãos. Ou seja, justamente isso, “que ninguém deve ter que sofrer a imposição da força dos outros [...] isto é a única coisa que implica um benefício *certo, universal e imutável*” (JACOBI, 2018, p. 168). Portanto, somente do ponto de vista da razão é possível trazer algo como o universal em relação ao qual deve ser posto algo como o individual ou particular. Neste sentido, conclui Jacobi:

Meu ponto de partida foi o seguinte: essa força [sem-lei] deve ser combatida apenas pela força [com-lei], esse crime deve ser combatido apenas pela coação. A essência de ambas não é motivar as ações, mas sim eliminá-las e colocar-lhes obstáculos. Elas não estão em condições de despertar potências, nem estão em condições de criar algo de bom *em si*. Isto somente pode surgir de si mesmo e sua fonte primária é sempre o *movimento interior* independente de um *espírito livre*. (JACOBI, 2018, p. 156-7)

Desse modo se identifica no texto de 1782, motivado pela defesa e contra-defesa de uma falsa mereologia (baseada na lei da força) e uma autêntica mereologia (baseada na força da lei) o modo de postular, no ser humano, o movimento interior do espírito livre com a razão. Aqui o impulso de razão é o único a atuar pela verdade formal que, como tal, graças a isso se antecipa em relação à força bruta e crua das paixões. Assim, pelo impulso racional é facultado encontrar o solo firme para estabelecer as Instituições sociais, no qual o critério para a autêntica mereologia, a universalidade da razão, tem primado em relação ao particular e ao individual. Visto como a base segura que legitima a aplicação da forma (coerção) do universal sobre o particular, segundo Jacobi, aqueles abusos – do Papas e do Príncipe – só teriam podido ocorrer devido à “falta de leis inalteráveis de justiça”, motivando a que “toda outra lei tivesse se mostrado como uma aberração” (JACOBI, 2018, p. 168).

¹¹ Na presente constatação, Jacobi se move em direção para se colocar novamente em acordo com a teoria jurídica espinosana. Cf. ESPINOSA, 2017.

Todavia, essa posição jacobiana em defesa da razão será colocada em xeque no texto de 1790, a *Carta a Laharpe*, uma missiva que embora redigida nunca foi enviada ao seu destinatário. Vejamos a seguir em quais condições ocorre essa mudança de perspectiva de Jacobi.

As lacunas na razão e a crítica ao Direito na *Carta a Laharpe* (1790)

O contexto da redação da *Carta a Laharpe*¹² é diferente por surgir após o evento da Revolução francesa. Aqui vê-se a guinada teórica de Jacobi em relação ao texto de 1782, já que ele investe agora numa série de caracterizações desfavoráveis à razão, as quais reaparecerão adiante, em grande parte, na *Carta a Fichte* (1799). Essa nova avaliação da faculdade humana da razão foi efetivamente motivada pelos acontecimentos no país vizinho. A partir disto a razão devia deixar de ser vista como plenipotenciária, já que, caracterizada pelo seu universalismo (sua busca de universalização), ela evidencia também um “indiferentismo”, o qual se revela, ao fim e ao cabo, vazio. Para Jacobi se trata de corrigir essa deformidade e substituir o universalismo indiferentista da razão através da reavaliação da “natureza particular” do indivíduo. Isso ele havia realizado em parte já no seu texto anterior, *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo* (1787/1815), cuja primeira edição fora lançada no mesmo ano da segunda edição da *Crítica da razão pura* de Kant (1781/1787).¹³

No fito de centralizar a natureza particular do indivíduo, o objetivo jacobiano se mostra mais acintoso: trata-se de “separar da razão tudo o que não é ela”, enquanto ação para revelá-la e “mostrá-la no seu maior brilho” (JACOBI, 2011, p. 40). É que, segundo ele, enquanto se admite fazer uso de “abstrações, raciocínios, cálculos, noções”, e atribuir o uso de signos arbitrários e do silogismo “à ideia de uma inteligência pura, à ideia do princípio de toda a razão” (JACOBI, 2011, p. 40), torna-se difícil não permanecer nas trevas do nada e do vazio. Parece que a arte humana, diferentemente da natureza, tem subterfúgios para fazer prevalecer o que o pensamento mesmo engendra pelo simples motivo de ele engendrará-lo. Nessa medida, como evitar que o pensamento não promova o

¹² A carta, datada de 5 de maio de 1790, fora redigida em francês e dirigia-se a Jean François Laharpe, membro da Academia Francesa.

¹³ Jacobi apenas teve tempo de ler a *Crítica da razão pura* de Kant na primeira edição (1781), perdendo de conhecer as muitas modificações realizadas na segunda edição do texto kantiano. Por sua vez, importa recordar que da primeira (1787) à segunda edição (1815) do *David Hume. Sobre a crença...*, Jacobi também realiza alterações que significarão uma mudança de alvo: na primeira edição, muitas objeções desenvolvidas no texto se referem diretamente ao Idealismo transcendental de Kant; na segunda, Fichte assumirá o lugar de Kant, contra o qual Jacobi voltará então as suas observações críticas.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

mesmo sempre de modo desenfreado? Inspirado na teoria dos signos de Hobbes, é evidente a Jacobi a arrogância e presunção da razão, pelo seu vínculo a elementos pretensamente universais (os signos), os quais lhe dão a aparência de ser ela independente.

Diz ele:

Possuímos a faculdade dos sinais arbitrários, que substituímos aos objetos para proporcionar à nossa inteligência a compreensão deles, o que chamamos adquirir ideias claras, distintas, gerais; faculdade de tal modo maravilhosa que Hobbes a tomou pela própria razão humana e, nisso, não cometeu um erro muito grande. (JACOBI, 2011, p. 31)¹⁴

Por isso há que se contrapor ao subterfúgio dos signos, pelo qual a razão encobre sua fragilidade, a natureza mais autêntica, isto é, o verdadeiramente concreto e efetivo, o indivíduo. Enquanto não ocorrer essa substituição, a arte da palavra se manterá como a única a dominar através da razão. É que, diz Jacobi,

[...] se fossemos imaginar que a **arte da palavra** poderia ser aperfeiçoada ao ponto de as articulações da voz obterem um valor **tão preciso**, tão forçosamente [e univocamente] **reconhecido por todos** os homens, quanto os sinais naturais e completamente representativos dos geômetras, de tal modo que, a partir de então, *as construções imediatamente intuitivas* destes **não mais teriam qualquer vantagem sobre as construções puramente verbais** e que **todo o discurso exatamente fraseado seria uma demonstração rigorosa**; se, refletindo ainda que, no cálculo, uma vez encontradas as fórmulas aritméticas, chega-se a resultados seguros por um **encadeamento** puramente **mecânico** de procedimentos; se, partindo de todas estas considerações, fôssemos imaginar ainda que talvez não fosse impossível aperfeiçoar o discurso a tal ponto que nos explicaríamos infinitamente melhor **não sabendo o que dizemos** do que sabendo-o; essas imaginações, esses projetos, se fosse *unicamente* a razão ou a razão transcendente do desejo transcendente de ser feliz que no-los sugerisse; julgaríamos que esta razão é perfeitamente sábia? No entanto, passamos [do] mais ao menos. (JACOBI, 2011, p. 31-32) (Grifos nossos)

Doravante a natureza do indivíduo, a única concreta e real, que também espelha o Direito natural, deve ser vista como o que o faz consistir no que “a natureza ensina a todos os animais” (JACOBI, 2011, p. 38). Para enfatizar a premência do indivíduo em relação à razão (universalismo indiferentista), Jacobi traz o episódio motivado pela Assembleia Nacional em França. Como se constata, tal episódio estava na iminência de alterar historicamente o rumo dos acontecimentos; segundo Jacobi, “jamais

¹⁴ Na passagem a que se refere, Hobbes diz: “O uso geral da linguagem consiste em transformar o nosso discurso mental em discurso verbal; ou a sequência dos nossos pensamentos numa sequência de palavras; e isto para duas comodidades, uma das quais é o registro das consequências dos nossos pensamentos, os quais, sendo aptos a escapar da nossa memória e a levar-nos a um novo trabalho, podem de novo ser recordados por aquelas palavras pelas quais foram marcados. De modo que o primeiro uso dos nomes é o de servir de *marcas ou notas* para a memória. Um outro uso acontece quando muitas pessoas usam as mesmas palavras para significar (pela sua conexão e ordem) umas às outras aquilo que concebem ou pensam sobre cada assunto; e também aquilo que desejam, temem ou pelo que têm uma outra qualquer paixão. E por tal uso as palavras são chamadas *sinais*”. Cf. Leviatã, Parte I, Cap. 3,8 e Cap. 4,3.

houve para nós um mais belo momento de esperança do que o da convocação dos vossos Estados Gerais” (JACOBI, 2011, p. 33).¹⁵

No entanto, na tarefa de reunião dessa mesma Assembleia Nacional, movida para estabelecer os Direitos humanos, como não colocar em xeque as suas premissas “racionais” e os resultados que por esse meio ela alcançou? Ela buscou através de um autêntico esforço da razão estabelecer um “primeiro princípio do direito” (como independente, absoluto); mas, em um modo de proceder que buscava, no fundo, com que fosse “abolida, desenraizada, aniquilada a lei do mais forte” (JACOBI, 2011, p. 35-6) (leida-força), ao haver estabelecido “que, no princípio, a *posse* fosse a razão da posse; que o *fato fizesse* direito” (JACOBI, 2011, p. 35), ela fora em direção à negação da essência do indivíduo e promoveu um círculo através do qual estabeleceria diretamente “a lei do mais forte” (JACOBI, 2011, p. 35).

Para Jacobi essa incongruência no proceder da Assembleia Nacional podia ser evitada unicamente se se partisse dos entendimentos individuais, em vez de presumir um entendimento comum que estabeleça a regra. Para contornar isso ele fornece novamente uma mereologia, na qual o indivíduo concreto real assume o lugar inicial, desde o qual é fundamentado que “a parte pertence ao todo” na relação entre os seres individuais. Numa análise de tipo gestaltiana (“O fundo é tão necessário à forma quanto a forma ao fundo” (JACOBI, 2011, p. 37), Jacobi assenta seu exame na reformulação do princípio aristotélico: “é necessário que o todo seja antes que a parte” (*totum parte prius esse, necesse est*). E exclusivamente por tal reformulação o indivíduo concreto existe. As premissas são estas:

- a) “cada indivíduo tem uma **essência** e uma **existência** que lhe são próprias, reais e bem definidas, mas relativas” (JACOBI, 2011, p. 37);
- b) é necessário que o indivíduo “seja qualquer coisa por si mesmo” (JACOBI, 2011, p. 37) para que se torne qualquer coisa em outra relação, em outro sentido;
- c) o indivíduo tem (e precisa ter) uma “atividade primitiva” (JACOBI, 2011, p. 37) que lhe é própria, só a partir da qual deve poder intervir em outra atividade; e, por isso,
- d) chama-se “natureza particular” de um ser **a essência do indivíduo**, “ligada à sua dependência” (JACOBI, 2011, p. 37).

À base disso Jacobi admite uma atividade ideal subjacente ao indivíduo que reflete sobre as coisas, pois, embora os homens sejam motivados por desejos, um único

¹⁵ Os Estados Gerais foram convocados por Luís XVI a 24 de janeiro de 1789, cuja sessão foi aberta no dia 5 de maio. A última vez que haviam sido reunidos os Estados Gerais foi no ano de 1614.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

desejo é o princípio “de toda a atividade, de toda a perfectibilidade no homem” (JACOBI, 2011, p. 36). A função desse desejo único, que serve de princípio, é reconduzir “os numerosos desejos do homem [...] ao seu princípio comum, *o desejo absoluto do indivíduo*” (JACOBI, 2011, p. 36). Daí que a essência do indivíduo constitua “a potência pela qual ele é aquilo que é” (JACOBI, 2011, p. 37) – o desejo absoluto do indivíduo é a sua própria essência. Unicamente que, embora deva ser visto como sendo uma “natureza particular”, o indivíduo depende da constituição (ou pressuposição) de uma totalidade à sua base. Sobre isso ele diz: “A existência de todo o ser finito pressupõe a coexistência” (JACOBI, 2011, p. 37) – cada indivíduo só tem o sentimento do seu ser se tem o sentimento “dos seres diferentes de si” (JACOBI, 2011, p. 37), isto é, o sentimento “mais ou menos distinto das suas relações – sobre as quais se apoia” (JACOBI, 2011, p. 37). Esses seres diferentes dele “são as condições necessárias, ou mediadores, os intermediários da sua existência” (JACOBI, 2011, p. 37). Advém daí que em toda natureza individual o “sentimento que tem o seu ser se deve encontrar [...] engolido pelo sentimento das suas relações” (JACOBI, 2011, p. 37). Ou seja, a percepção de suas relações está para o sentimento de si (percepção de si) assim como o sentimento de si (percepção de si) está para a percepção de relações: “É impossível haver percepção de relações sem percepção ou sentimento de si”, e vice-versa.

Assim, visto se admitir à base um “conjunto infinito” como o elemento formal do indivíduo, a forma de qualquer indivíduo, embora “abraça o conjunto dos seres”, é acomodada e se acomoda ao “finito do indivíduo” (JACOBI, 2011, p. 37), pois os seres “fazem situação em conjunto; sem o qual não haveria relações entre eles, a parte não pertenceria ao todo, o indivíduo não existiria” (JACOBI, 2011, p. 37). Para tanto há que se postular no horizonte sendo dois os fins que são o alvo do desejo absoluto do indivíduo: eles são “a conservação e o melhoramento desta [sua] natureza particular” (JACOBI, 2011, p. 37). A Assembleia Constituinte havia acertado no alvo, num primeiro momento, por haver entrevisto “que os direitos de natureza” – como direitos de conservação e de melhoramento individual, “eternos, imprescindíveis, que estabelecia, repousavam sobre o fato de uma existência dada, que o homem tem na sua *posse*” – deviam projetar “a declaração dos direitos [humanos]” (JACOBI, 2011, p. 35). Porém, num tipo de compensação, seus legisladores pressupuseram, em direção contrária, uma carta-branca para fazer “tudo de novo [...] [colocando] o máximo de cuidado de não deixar subsistir

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

nenhum vestígio entre o passado e o futuro” (JACOBI, 2011, p. 34-5).¹⁶ Ao fazer isso eles assumiram que tudo podia ser considerado desde o universalismo e indiferentismo da razão, ao qual chegaram pela abstração da natureza individual dos seres, enquanto os únicos que realmente têm desejos e se conduzem concretamente para seu desejo absoluto. A esse respeito, Jacobi é veemente em sua ponderação contra essa Assembleia, dizendo:

Os vossos legisladores, lançando mãos à grande obra de uma constituição que *seria uma maneira fixa de ser governado somente pela razão* e, por conseguinte, de *governar somente pela razão*, uma coisa supondo a outra, tiveram de, e quiseram, **fixar** princípios da razão pura **pela razão pura**. Em consequência disso, deliberaram e fixaram: “Que os homens nascem e permanecem livre e iguais em direitos”. [Mas] Não definiram, nem explicaram sequer o que é um *direito*; o que é um direito *que se tem*; nem, por consequência, como é que acontece ao homem ter direitos, tê-los por nascimento. Esta qualidade particular ou esta prerrogativa dos direitos que se tem é unicamente estabelecida pela sua atribuição pura e simples a um ser **nomeado**; e este ser nomeado apenas é qualificado e nomeado **por esta atribuição**. (JACOBI, 2011, p. 35) (Grifos nossos)¹⁷

Na recaída no indiferentismo da razão – como ímpeto sonhador para realizar uma Constituição partindo de uma tábula rasa (carta-branca) – esses legisladores depositaram com exclusividade suas crenças no puro mecanismo, denunciado já através da teoria dos signos¹⁸, para dispensar então os “recursos do espírito” e a necessidade de

50

¹⁶ Aqui a referência à carta-branca remete à crítica de Edmund Burke à “tábula rasa” em suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790). Jacobi irmana-se ao conservadorismo burkiano já desde o ponto de vista histórico. Hannover era o núcleo da escola de autores alemães que cultivavam as ideias anglo-saxãs devido ser ela a sede do vínculo das coroas e casas alemã e inglesa. Justus Möser, além de jurista, também era historiador e, vinculado a Jacobi, a August Wilhelm Rehberg e a Friedrich Gentz, desenvolve a defesa teórica da concepção conservadora da história, aplicando nas terras prussianas os pressupostos de Burke, a cujas ideias todos desta escola visavam dar continuidade. A principal ideia era a de defesa do modo empirista de conceber a história, justificando a inviabilidade de conceder espaço para o recomeço social desde uma “tábula rasa”. Cf. BURKE, 2014, p. 57, p. 144 e p. 172. Contra esta concepção conservadora da história Fichte tomará posição em 1793 nas *Contribuições para a retificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa*. Fazendo frente à leitura de Rousseau por Rehberg, ele assume já no primeiro livro a questão do direito do povo de alterar sua Constituição de estado. Ao final Fichte conclui, dizendo: “Nenhuma constituição estatal é inalterável. Está na sua natureza que todas elas se alteram. Uma má constituição que vá contra o objetivo final necessário de todas as ligações estatais tem de ser alterada; uma boa constituição que promova o objetivo final altera-se por si. [...] A cláusula no Contrato Social: que ela seria inalterável, seria a contradição mais grave contra o espírito da humanidade”. FICHTE, 2011, p.90.

¹⁷ Continua Jacobi: “Mas é dito que ‘estes direitos são naturais e imprescritíveis; que se chamam liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão’. Da liberdade diz-se ‘que ela consiste em poder fazer tudo o que não seja prejudicial aos outros’. Os direitos de propriedade, de segurança e de resistência à opressão não são nem definidos, nem determinados de uma maneira explicativa; mas vê-se que a opressão consiste em impedir os outros de poder fazer tudo o que não é prejudicial a outra pessoa”. JACOBI, 2011, p. 35.

¹⁸ A metáfora jacobiana para exprimir esse evento miraculoso da razão bate com a referência do episódio bíblico, segundo o qual, diz ele, “a vara miraculosa da vossa Assembleia Constituinte é a *única* razão; e [que] se a Assembleia possui a única *verdadeira* e consegue fazê-la governar, teréis a Terra Prometida, que será também a Terra Santa”. JACOBI, 2011, p. 35. Grifos nossos.

possuir gênio próprio (JACOBI, 2011, p. 31), os quais advêm unicamente do indivíduo concreto. Sobre isso indaga Jacobi:

Hoje, que nos encontramos envolvidos pelas construções mais maravilhosas de um **sábio mecanismo**, iremos procurar a razão das nossas mãos, o princípio dos nossos órgãos vivos, **nos resultados progressivos do seu emprego**, tomando, com ligeireza, **os resumos abstratos** da experiência **por princípios reais**, necessariamente anteriores a toda a experiência, a todo o raciocínio? Uma vez que possuímos uma lógica e que esta ciência nos demonstra **o mecanismo da razão aplicada às sensações**, acreditaremos que o segredo do próprio pensamento nos foi revelado pela teoria do silogismo, e o [segredo] da natureza e da causa primeira [revelado] pelas categorias da escola? (JACOBI, 2011, p. 31)¹⁹

Visto que os seres humanos vivem no mundo concreto e real que perfaz a experiência, para Jacobi é certo que a valorização do mecanismo em detrimento dos recursos do espírito em breve será desmentida pela experiência, já que é “impossível que a experiência não nos desiluda em breve sobre a autossuficiência da razão” (JACOBI, 2011, p. 34). A fim de manter vigente os recursos do espírito, outra deveria ser a ótica da verdadeira vida em sociedade. Diz ele:

Conosco, e até aqui, a razão nunca foi única; e considerada como um ser abstrato e de *pura razão*, ela não nos parece nem legisladora, nem executiva, mas sim puramente judiciária, puramente aplicadora de determinações *dadas* a objetos *dados*. [Ela] É uma soberba porta-luzes; mas, por isso mesmo, não saberia iluminar nem mover. Não vendo nem olhando **o indivíduo ou a pessoa**, não tendo nenhum fim fora de si mesma e não podendo, à partida, estabelecer nenhum [fim], o nosso desejo de ser felizes toca-a tão pouco que não o tem de modo nenhum em conta, que mesmo pisa-o a seus pés. (JACOBI, 2011, p. 30) (Grifo nosso)

Visto que não pela teoria do silogismo foi revelado o segredo do pensamento, nem as categorias de uma certa doutrina fizeram o mesmo, concernente aos segredos da natureza e de uma primeira causa, os limites da ciência só conseguem mostrar sua relação com “o mecanismo da razão aplicado às sensações” (JACOBI, 2011, p. 31), escapando de tudo o que não se relacione com o mecanismo. Por esse motivo é que se deixa conceber que o que o homem realiza “de modo brutal” ele também o poderá realizar “com reflexão”, não havendo diferença entre ambas as realizações. Como constata Jacobi, é graças a “uma verdadeira **sutileza** que se chega a atribuir à razão um poder legislativo e executivo, que ela não poderia ter, e que se chega às teorias do Direito Natural” (JACOBI,

¹⁹ E, por fim, conclui a indagação: “Defenderemos que os expedientes do espírito são os seus produtos primitivos; que as condições acidentais da sua ação são as suas condições absolutas, a expressão imediata do seu poder efetivo, e que em breve os nossos sistemas aperfeiçoados nos dispensarão da necessidade humilhante de possuir gênio próprio?”.

2011, p. 39) (Grifo nosso). Numa versão minimalista se vê o quanto a doutrina dos signos participa intrinsecamente aqui da teoria do Direito Natural. Ele exemplifica isso:

Por meio do termo abstrato *homem* identificamos dois conceitos um pouco menos abstratos: *ele* e *eu*. Tendo esses dois conceitos sido identificados, podemos, desde logo, substituí-los indiferentemente um pelo outro; sob a denominação de *homem* não constituem senão um e o mesmo conceito. Ora, não podendo existir qualidades contraditórias num mesmo ser ou no seu conceito bem determinado, é impossível afirmar do homem aquilo que nego dele; impossível que atribua ao homem 'eu' o que recuso ao homem 'ele'; e **eis rigorosamente estabelecido o princípio do Direito Natural.** (JACOBI, 2011, p. 39)

A partir daí é suficiente com que sejam transtrocadas as duas determinações do termo abstrato 'homem'; diz ele:

Ponhamos, agora, no lugar do *ele homem*, o *ele animal* e desaparecerá imediatamente a igualdade de deveres e de direitos entre ele e eu. E o que existe de muito notável é que, apesar de nos podermos identificar ainda com os animais sob a designação de seres vivos e sensíveis, e que mesmo esta *individuação* nos seja muito familiar, [ainda assim] não façamos nenhum caso dela e deixamos “os direitos eternos, universais e sagrados dos seres sensíveis no esquecimento e no desprezo” (JACOBI, 2011, p. 39).

Portanto, o comportamento humano é pródigo em fornecer os exemplos que correspondem a esse tipo de permissividade da razão. Jacobi enumera alguns, como no tratamento dispensado pelos seres humanos aos demais seres pelo fato de estes não estabelecerem *racionalmente* um princípio do Direito Natural. Num exemplo bastante ilustrativo disso, contrasta Jacobi dizendo:

Em que é que os peixes do mar, dos lagos, dos rios, são-nos prejudiciais? Será que só os comemos para nos protegermos deles e porque eles nos impedem de fazer tudo o que não faz mal aos outros? Porque eles são *opressores e roubam*? Pergunto em que é que o seu direito à existência é menos válido do que o nosso; por que é que a sua vida nos parece menos sagrada, o seu assassinio uma coisa inocente? Será porque a sua organização, mais ou menos inferior à nossa os priva destas sensações mais bem articuladas às quais devemos a qualidade superior de nossa memória, da nossa imaginação, a instituição de sinais arbitrários, enfim, todos esses recursos, todos esses expedientes duma inteligência em dificuldade, que estamos habituados a compreender por meio da palavra 'razão'? (JACOBI, 2011, p. 40)

Encaradas as coisas desse ângulo, Jacobi então conclui: “Acho a Assembleia Nacional conseqüente no seu fanatismo intelectual [...]” (JACOBI, 2011, p. 32). É que, considerando a necessidade de “defender que os direitos do homem se encontram na proporção dos seus meios intelectuais” (JACOBI, 2011, p. 39), a razão sempre se exprimirá como o recurso “de uma inteligência em dificuldade”, em vez de outra coisa.

Assim, no pano de fundo da inicial defesa e posterior crítica à razão, a avaliação jacobiana negativa da razão será retomada na *Carta a Fichte* (1799), na qual identificará a teoria dos signos da filosofia transcendental como sendo o ápice de uma teoria vazia que conduz ao nada. Vejamos, em conclusão, essa crítica desde o ângulo das motivações sócio-políticas subjacentes ao sistema transcendental fichtiano, posto às claras por sua teoria dos signos adequadamente apresentada e, também, de sua teoria dos impulsos.

Crítica velada ao elemento subversivo da razão na imputação de niilismo e a outra razão na *Carta a Fichte* (1799)

Não há [...] nenhum mundo que subsista para si mesmo: em tudo o que vemos, vemos simplesmente o reflexo de nossa própria atividade interna. (Fichte, 2009, 140)

Fichte convocou o pensador e amigo Jacobi na *Apelação ao Público* [Appellation an das Publikum]²⁰ para endossar sua exposição do conceito de Deus no opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo* [Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung], publicado no *Philosophisches Journal*.²¹ Juntamente com o de Friedrich Karl Forberg, o *Desenvolvimento do conceito de Religião* [Entwicklung des Begriffs der Religion], os dois foram objeto de uma acusação anônima surgida no texto *Carta de um pai a seu filho estudante sobre o ateísmo de Fichte e de Forberg* (aparecido em Nuremberg em 1798)²², o qual motivou a cisma de ateísmo [Atheismustreit]. Na *Apelação*, após enumerar alguns dos principais teólogos para advogar em favor de sua causa, Fichte disse:

[...] E entre os filósofos, a Vós, nobre Jacobi, estendo minha mão com toda a confiança; não importa quão diferentemente pensemos sobre a mera teoria, o que está em jogo aqui foi dito há muito tempo exatamente como eu penso que

²⁰ Ao texto que rendeu a acusação de ateísmo, Fichte fez seguir outros opúsculos no objetivo de esclarecer o conteúdo do primeiro e mostrar a idoneidade de sua causa, a defesa conceitual de Deus como devendo ser pensado, exclusivamente, como a ordem moral no mundo. Os primeiros dois foram os *Escritos de Justificação Jurídica* (1798) [Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus] (1798) e o *Advertências, Respostas, Questões* [Rückerinnerungen, Antworten, Fragen] (1798), aos quais se seguiram a *Apelação ao Público* (1799) e o *De um Escrito privado* [Aus einem Privatschreiben] (1800).

²¹ O *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* era editado por Fichte e Niethammer; o texto saiu publicado no número de outono de 1798, tomo VIII, Primeiro Caderno, pp. 21-46.

²² Para uma exposição detalhada sobre a resposta de Fichte a todos os seus potenciais acusadores, cf. UTTEICH, 2020a.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

é, e Vós o dissestes com uma força e um calor com que eu nunca saberia dizê-lo, e disso Vós fizestes a alma de sua filosofia: “através de uma vida divina nos tornamos conscientes de Deus e conhecemos Deus”. (FICHTE, 2009b, 189)

A conhecida *Carta a Fichte* (1799) foi a resposta de Jacobi a esse apelo, a qual, em dose menor, se por um lado dizia apoiar o homem Fichte, por outro se opunha ao pensador. Sem se ater ao conteúdo dos opúsculos de Fichte-Forberg, nela Jacobi faz um apanhado das intenções (presumidas) da filosofia sistemática, a filosofia transcendental fichtiana. E, no balanço das diferenças entre seu modelo de pensamento e o de Fichte, imputa como utilizado com o nome de razão [Vernunft], no modelo transcendental, uma teoria dos signos no sentido já identificado na *Carta a Laharpe* (1790): uma teoria com o ímpeto favorável ao “indiferentismo” e ao “universalismo”, um abuso do puro pensamento que nada entrega como contrapartida, nenhum correlato ou fundamento fora do conjunto mesmo dos sinais. No entanto, por meio da identificação do caráter vazio dessa teoria dos signos, Jacobi tenta legitimar sua nova concepção da razão [Vernunft = Vernehmen] como a única legítima, assentada na defesa do movimento que ele atribui como faltante aos autores da filosofia transcendental: admitir como existindo e devendo ser buscado (encontrado) fora da razão o fundamento dela. Sob esse pano de fundo a crítica jacobiana ganha outros contornos ao considerar, no que ela toma como intenções do pensamento transcendental, se Jacobi está ciente do vínculo em Fichte da teoria dos impulsos à teoria do Direito Natural no *Fundamento do Direito Natural* (1796-7) [Grundlage des Naturrechts].

Numa reedição do debate sobre a diferença entre espírito e letra na filosofia²³, Jacobi assume como necessária a defesa da cisão – antes já resolvido pela perspectiva da razão transcendental: a cisão dos domínios da natureza (sensível) e da liberdade (inteligível).²⁴ Na defesa dessa cisão, para Jacobi o conteúdo da liberdade não mais

²³ Na época moderna, o primeiro debate sobre o tema da diferença entre espírito e letra na filosofia ocorreu entre Fichte e Schiller em 1794, cujo ponto alto foi a recusa de Schiller para publicar em sua revista (*As Horas*) o artigo de Fichte, *Sobre o espírito e a letra na filosofia. Numa série de cartas*. Ao mesmo tempo em que soava como tentativa de refutar o texto schilleriano, *Cartas sobre a educação estética do homem* (1793), o texto fichtiano infringia as normas de publicação da revista. Para uma introdução ao tema e acesso ao texto de Fichte, acompanhado das cartas entre os dois pensadores, cf. VACCARI, 2014, pp. 8-89 e, também cf. FICHTE, 2014. Posteriormente, em 1806, no texto em que aborda sua concepção filosófica da história, o *Traços gerais da idade contemporânea* [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters], Fichte retoma o debate sobre a diferença entre espírito e letra, identificando nos evangelistas João e Paulo a raiz do avanço, para a cultura ocidental, do apelo à letra (evangelho de Paulo) e o ao espírito (evangelho de João). Cf. UTTEICH, 2020b.

²⁴ Tanto na *Crítica da razão pura* (1787), como na *Crítica da razão prática* (1788) e na *Crítica da faculdade do juízo* (1790) Kant demonstrou o modo pelo qual, em cada domínio, as esfera sensível (natureza) e inteligível (liberdade) podiam ser pensadas como conciliadas e em harmonia. Na *Doutrina da Ciência* (1794) Fichte demonstrou, pela oposição entre Eu e Não-eu e a primazia prática da razão,

pertence ao domínio do inteligível, mas antes à natureza do indivíduo, cujo domínio dos impulsos ele não mais acessa por meio de uma teoria do Direito – como nos ensaios anteriores de 1782 e 1790 –, mas no que é externo à razão, isto é, o divino (Deus). A esse conhecimento ele denomina Não-Filosofia [Unphilosophie], à qual contrasta a filosofia debruçada na ciência e que opera por meio dela. Na medida em que a natureza do indivíduo fica fora da ciência, embora dependa da liberdade, essa relação tem de ser admitida como inapreensível, assim como sua fundamentação: o divino (Deus), incompreensível.

A filosofia transcendental, que toma o saber [Wissen] e a ciência [Wissenschaft] como objetos, nada tem a contribuir aqui, uma vez ter sido lançada a liberdade para fora do saber para apoiá-la no espírito (Deus). O motivo reside em que, diz Jacobi, “o espírito não suporta um tratamento *científico*, porque o espírito não pode ser letra” (JACOBI, 2009, p. 525) – “o verdadeiro espírito não tem letra” –, motivo pelo qual se chama “ciência” ao espírito só quando se atribui espírito à letra. Nessa compreensão da razão, colocada em relação com um fundamento inacessível, reside a principal diferença entre os dois autores. Diz Jacobi:

[...] O homem só pode elevar-se acima da natureza fora dele e dentro dele na medida em que sua razão, a razão temporal, se eleva **com o espírito** até o conceito da liberdade. Quanto ao modo **como deve ser determinado** esse conceito de liberdade, que **vai além** da razão, o que ele engloba, o que ele pressupõe e o que ele implica, dificilmente podemos fazer uma comparação completa entre nós. (JACOBI, 2009, p. 519) (Grifos nossos)

Àquilo que Jacobi atribui como sendo o fundamento fora de si da razão, o seu aspecto positivo, parece faltar o instrumento adequado para exprimir com clareza. Se acerta no diagnóstico deste elemento questionável, o assentir à razão finita humana que conceba um saber [Wissen] fundante da razão contido nela própria (autocontido), como no realizado pelo princípio do Eu na *Doutrina da Ciência* em Fichte, ao assumir essa visão monocamada da natureza Jacobi rebaixa o edifício racional arduamente conquistado: se só há a natureza e a causalidade mecânica é a responsável por tudo o que há no mundo humano, então “a produção da natureza é cega, irracional, necessária,

de que modo devia ser alcançada a conciliação e harmonização final, isso até o ponto de, diz ele, “o senso comum, ofendido por toda a filosofia pré-kantiana e incompatibilizado por nosso sistema teórico, aparentemente sem qualquer esperança de conciliação, [ser] completamente reconciliado com a filosofia”. FICHTE, 1980, p. 61.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

meramente mecânica, sem previsão, sem plano, sem livre escolha ou intenção” (JACOBI, 2009, 525) e depende da liberdade.

Com isso, entretanto, não volta a ser encoberto o que fora já demonstrado pela razão transcendental: que nem toda a causalidade no mundo dos fenômenos se reduz à causalidade da natureza, pois há a causalidade pela liberdade. Em Kant, pelo conceito de liberdade se pressupõe a existência de um domínio puramente inteligível, o qual deve ser aceito para a razão pura desenvolver o conceito de uma causalidade incondicionada, enquanto “o conceito de liberdade concede que não devemos sair de nós para encontrar o incondicionado e inteligível para o condicionado sensível” (KANT, 2011, p. 172). Visto não ser visado através dela produzir qualquer efeito no tempo (determinação temporal), essa causalidade não está submetida às condições do tempo formal. A saída do domínio do entendimento (vinculado à sensibilidade) significa, então, a entrada no da razão como faculdade que torna a liberdade transcendental (de significado transcendental), um “conceito” do pensamento, em ponte para o conceito de liberdade prática, por meio do qual o indivíduo (a natureza individual) alcança a efetividade em sua autodeterminação de agir, cujo resultado (como fenômeno) se dá como começo de uma nova série causal, motivo pelo qual se denomina “prático [...] tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KANT, 2010, 636).

Por sua vez, no avanço das premissas da tese kantiana da liberdade em *O Destino do Erudito* (1794), Fichte agregou sua teoria dos impulsos par unir o pensar e o querer até a harmonia do ser do sujeito (FICHTE, 2002, p. 57). Fichte ampliou ainda mais essa tematização da liberdade no vínculo à moralidade no opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo*, ao admitir a crença [Glaube(n)] como um terceiro elemento para acesso da disposição de ânimo moral e fonte de onde provém a convicção de todo destino moral [moralische Schicksal] humano. Assim, atribuindo todo elemento de certeza como apenas podendo residir na crença (consciência imediata ativa e intelectual), mostra que a moralidade também só pode ser explicada através do apelo à crença, visto não pode ser alcançada legitimamente por nenhuma coerção lógica do pensamento, mas “unicamente pode se constituir por si mesma” (FICHTE, 2009a, p. 142).

Essa primeira verdade, que é acessível de modo imediato como conhecida por si e verdadeira por si, “que não carece nem ser fundamentado ou justificado, nem autorizado por uma outra verdade” (FICHTE, 2009a, p. 142), serve, diz Fichte, para que a consciência não se perca “num oceano sem limites”. Por isso se deve começar pelo mais

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

imediatamente: o primeiro é “que se deve [fazer algo]”, por meio do qual seu conteúdo (“o que fazer”) está imediatamente acessível. Essa primeira verdade determina “todas as demais verdades” (FICHTE, 2009a, p. 143). Unicamente porque se leva em conta o trabalho de cada indivíduo na ordem moral é que está designado a cada indivíduo racional seu lugar determinado nessa ordem, pois “o destino de cada um, na medida em que não está causado por seu próprio comportamento, [...] é o resultado desse plano moral”. (FICHTE, 2009a, p. 146). Ao desatrelar o comportamento humano e o plano moral, Fichte distingue o apelo aos conceitos da razão teórica e a maneira de agir humana. Visto que a maneira de agir espontânea e imediata (só mediadamente vinculada à razão teórica) não pode ser a causa do plano moral, só o agir correto [Rechtun] é o ponto de chegada para explicar a crença.

O destaque da teoria fichtiana dos impulsos²⁵ se refere ao vínculo dela à fundamentação do Direito Natural: a liberdade (moralmente constituída) deve ser pensada como operando no domínio que constitui a sociedade civil, no qual os indivíduos racionais, por suas ações, determinam seu próprio lugar nela. Assim, ao evitar com que o homem seja pensado de modo apenas nuclear e individual, mas apontar a algo que ainda tem que ser posto em obra e realizado, a saber, que o homem se reafirme como o autor dos seus próprios fins [Zwecke], destaca-se a realização desses fins pelo homem em comunidade e sociedade²⁶. Isto porque, diz Fichte,

[...] a filosofia só pode explicar *facta*, de modo algum produzi-los ela mesma, a não ser produzindo a si mesma como um fato [Tatsache]. [O filósofo] pressupõe [um governo divino do mundo], e ele está aí apenas

²⁵ Uma das exposições mais detalhadas sobre sua teoria dos impulsos (ao menos uma delas) se encontra em *O Destino do Erudito* (1794). Cf. FICHTE, 2014. Mas, um ano antes, em 1793, nas *Contribuições para retificar o juízo do público sobre a Revolução Francesa*, Fichte havia desenvolvido já uma mereologia que, em contraste com as fornecidas nos ensaios de Jacobi, parece ainda imbatível. Para Fichte o fim de uma Constituição Civil tem que ser complementado com seu vínculo com o indivíduo. Isto é, ao ser promovido o fim da Constituição ao mesmo tempo deve ser promovido o “fim supremo” de cada indivíduo. Assim, a impossibilidade de fixar (determinadamente) o modo de promoção do fim no indivíduo abre para a necessária tematização racional das regras segundo as quais deve ser buscada “a forma original da própria humanidade”. Essa forma original não pode ser buscada a partir de regras “obtidas por leis da experiência”, mas por leis *a priori*. Por isso, visto que a resposta à questão: “qual o melhor fim da associação estatal?” se vincula à resposta sobre “qual o fim supremo do indivíduo”, será sempre desde a perspectiva moral que terá que ser avaliada a condição de toda associação política. Pois o fim de toda associação política não deve contradizer o fim prescrita para cada indivíduo pela lei moral. Do mesmo modo, essa mesma associação não deve impedir ou perturbar a realização da lei moral pelo indivíduo. Portanto, nesse mutualismo Estado-indivíduo, indivíduo-Estado, assumido do ponto de vista moral, vê-se a necessidade de partir para uma abordagem racional da história, em vez de uma abordagem meramente empírica (como na buscada pelos conservadores alemães da Escola de Hannover). Cf. FICHTE, 1974, p. 69.

²⁶ Veja-se novamente a mereologia explicitada na nota acima.

para deduzir estes fatos como tais a partir do modo necessário de proceder que tem todo ser racional. (FICHTE, 2009a, p. 138-9).²⁷

Sobre a crença (como consciência imediata ativa e intelectual), ele está convencido do caminho avançado sobre o modo de chegar a ela. Diz:

O ponto decisivo que importa nesta resposta é que ela [dedução] não apresente esta crença como uma aceitação arbitrária que o homem pode realizar ou não, como ele julgar conveniente, como uma decisão livre para concordar com o que o coração deseja, porque o coração o deseja, como complemento ou substituição, graças à esperança, de razões suficientes para a convicção. (FICHTE, 2009a, p. 139).

Na distinção entre dois caminhos possíveis para explicitar o fundamento da crença, Fichte admite: ou se deve apelar à consciência comum (que representa o ponto de partida da ciência natural, encabeçada pela causalidade mecânica) ou ao ponto de vista transcendental.²⁸ Nesse último ponto de vista, que é idealista ou, se se quiser, “artificial, já que intencional e conscientemente pensa o mesmo pensar” (FICHTE, 2009a, p. 251), trata-se de assumir que o filósofo põe “como primeiro princípio a atividade livre da subjetividade, e desde ela explica a configuração e aparição da objetividade” (FICHTE, 2009a, p. 139). Noutras palavras, já que o mundo e suas formas devem ser realmente explicadas, “é absurdo apelar para uma explicação que parte dos fins de uma inteligência [externa], já que isso caracteriza o modo de proceder da ciência natural” (FICHTE, 2009a, p. 139), a qual opera de modo meramente mecânico. Ele completa dizendo:

Além disso, a proposição: uma inteligência é a autora do mundo sensível, não nos ajuda o mínimo, nem avança uma linha; pois lhe falta a mesma compreensibilidade, e nos oferece um par de palavras vazias ao invés de uma resposta à pergunta que não deveríamos ter levantado. (FICHTE, 2009, p. 139).

²⁷ Ao contrário do que possa ter sido dado a entender, desde o começo Fichte estava ciente da distinção entre os aspectos negativo e positivo da razão, sem nunca ter encoberto isso. Por exemplo, no texto fundacional de 1794 ele ponderava, dizendo: “A doutrina da ciência distingue cuidadosamente o ser absoluto e a existência efetiva, e coloca o primeiro **meramente como** fundamento para poder explicar a última”. FICHTE, 1980, p. 110. (Grifos nossos). Logo em seguida, numa passagem abaixo afirma: “A presença daquilo que deve ser subjetivo poderia decerto ser explicado pelo pôr do Eu pura e simplesmente por si mesmo; mas não [poderia ser explicado por ele] a presença daquilo que deve ser objetivo”. (idem). Para não enfasiar o leitor com essas passagens, só mais uma ponderação, na qual afirma: “Tudo, segundo sua idealidade, é dependente do Eu, mas, quanto à realidade, o próprio Eu é dependente”. FICHTE, 1980, p. 151. Constata-se, portanto, como requisito transcendental da pensabilidade dos objetos unicamente isso, que “nada é real para o Eu sem ser também ideal”. FICHTE, 1980, p. 151.

²⁸ Como observa Rosales, “a razão está forçada a ficar no ser do mundo como em um absoluto; o mundo é simplesmente porque é, e é assim simplesmente porque é assim. Nesse ponto de vista se parte de um ser absoluto, e esse ser absoluto é precisamente o mundo” (ROSALES, 2009, p. 139, nota). Ou seja, esse põe o ser do objeto, continua Rosales, põe “(o mundo, o substante, o cósmico), como o primeiro, para desde ele tratar de explicar a consciência, a subjetividade” (idem).

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Vê-se daí que no opúsculo, prévio à resposta de Jacobi, Fichte desdobra o tema da liberdade, iniciado por Kant, e conduz a uma perspectiva que alinha a liberdade à crença e à ciência, sem nenhum conflito entre elas. Só que isso a crítica de Jacobi, na *Carta a Fichte*, não espelha. Em continuação, dirá Fichte, ainda que as determinações de uma inteligência sejam “conceitos”, indaga,

[...] como estes [conceitos] podem ser converter em matéria segundo o prodigioso sistema de uma criação a partir do nada? Ou como podem modificar a matéria já existente no sistema, não muito mais racional, da mera elaboração de uma matéria independente e eterna? (FICHTE, 2009, p. 139).

Na premissa de que desaparecem tais dificuldades (ou questões sem sentido) se se adota a perspectiva da razão transcendental para considerar o mundo sensível, isto só ocorre porque, diz ele, “não há [...] nenhum mundo que subsista para si mesmo: em tudo o que vemos, vemos simplesmente o reflexo de nossa própria atividade interna” (FICHTE, 2009a, p. 140)²⁹. Exclusivamente isso torna compreensível o motivo de as coisas serem como são. Portanto, o ponto de partida transcendental tem um motivo: é que “aquilo do qual parte a Doutrina da Ciência não pode ser captado por conceitos, nem comunicado por meio de conceitos, mas antes só se pode intuir imediatamente” (FICHTE, 2009a, p. 140). Assim, se não é possível aceitar uma ordem moral do mundo quando se parte do mundo sensível (da ordem mecânica da natureza), por sua vez, de outro lado, não por ascensão, mas do ponto de partida do inteligível (mundo inteligível) deve ser fundada a crença. Partindo desse conceito, diz Fichte, é que “eu me acho livre de toda influência do mundo sensível, [acho-me] absolutamente ativo em mim mesmo e por mim mesmo; portanto, como um poder elevado por cima de todo o [domínio] sensível” (FICHTE, 2009a, p. 141). Assim não há – nem pode haver – qualquer liberdade indeterminada no Eu, pois ela tem que ter seu fim; unicamente que ela não recebe de fora esse fim, “mas o põe por si mesmo”. A isso ele complementa: “Eu mesmo e meu fim necessário são o suprassensível” (FICHTE, 2009a, p. 141). Assim, resulta inconcebível a Fichte admitir uma teoria dos impulsos que pudesse ser freada por algo externo à própria razão. Por isso o conceito de limite é um conceito auto-posto; ele só é possível se se admite um fundamento interno à razão.

59

²⁹ Ou seja, exclusivamente porque o Eu sabe de si “na própria ação de ser e por meio dessa intuição se constitui como Eu, como uma realidade-idealidade que sabe de si, que se protagoniza”. ROSALES, 2009, p. 140, nota.

A tentativa de Jacobi de reeditar sua crítica à teoria dos signos (desenvolvida na *Carta a Laharpe*) e aplicá-la, pura e simplesmente, neste novo contexto³⁰ destoa se se levar em conta a harmonização, já alcançada, entre natureza e liberdade. O enviesado da crítica jacobiana está em tentar reduzir o arcabouço sistemático do pensamento fichtiano a componentes meramente linguísticos da racionalidade, sem atentar, por outro lado, às várias reelaborações da Doutrina da Ciência e aos vários complementos e modificações. Como exemplo, o demonstrado nos Capítulos 5 e 6 do *Fundamento do Direito Natural* (1796-7), no qual Fichte desenvolve o conceito de intersubjetividade à base da relação formal jurídica do corpo próprio do indivíduo, como relação que exprime a medida ponderada entre indivíduo e Estado (conceito). Diz ele: “O ser racional não pode pôr-se como indivíduo que age causalmente sem se atribuir um corpo material e sem, por essa via, o determinar” (FICHTE, 2012, p. 69). Isto é, unicamente desse modo, desse atribuir a si próprio um corpo pode o indivíduo também “atribuir a si próprio, de modo exclusivo, uma esfera para a sua liberdade” (FICHTE, 2012, p. 69). E por isso o ser racional (que se põe como indivíduo racional) é “pessoa”: porque ela é a pessoa que

[...] faz escolhas no âmbito desta esfera e não uma outra pessoa, que faz escolhas no âmbito de uma esfera diferente; assim, nenhuma pessoa é *ela mesma*, isto é, nenhuma pessoa pode fazer escolhas no âmbito desta esfera que lhe está atribuída só a ela. É isto que constitui o seu caráter individual: por via desta determinação, ela é aquela que é, é esta pessoa ou outra, que tem este ou aquele nome. (FICHTE, 2012, p. 69).³¹

60

Em contrapartida, o caminho de Jacobi – diferentemente do que trouxe nos ensaios de 1782 e 1790 – não mais vincula a pesquisa filosófica à busca de clareza no estabelecimento da relação jurídica do indivíduo real concreto, limitando-se antes a contrastar os propósitos filosóficos alheios com os próprios. No caso do pensamento

³⁰ Para isso Jacobi requeita também sua teoria dos impulsos para vinculá-la à anterior teoria dos signos. Cf. Anexo II da *Carta a Fichte*, pp. 524-527. É que, segundo Jacobi, não está “na faculdade dos silogismos [...], mas na [faculdade] das *convicções* [...] o que produz a própria sensibilidade, o próprio gosto, essa prodigiosa capacidade interior de imaginar, essa inescrutável *energia* de determinar por si só seu objeto, de captá-lo, de determiná-lo, [antes disso] **pressupõe uma pessoa**, e o que constitui o segredo da escravidão ou da liberdade de cada um em particular, isso o decide a pessoa. Isso se decide [...] na faculdade de um *afeto* imodificável e que domina sobre todas as paixões. Quando me baseio na palavra de alguém, no tenho em conta tanto sua pura razão como o movimento dos seus lábios e os sons de sua boca: fio-me da palavra desse homem e de sua livre vontade. O que me dá certeza é sua sensibilidade, seu gosto, seu temperamento e seu caráter. Meu vínculo com ele eu o fundo no que ele tem comigo, mediante o qual é o que será. Creio em sua palavra profundamente oculta e *invisível* em seu coração. Abandono-me a uma força interior sua, mais forte que a morte. (JACOBI, 2009, p. 536).

³¹ Em consequência, Fichte leva adiante a análise desta ação visando apresentar “o que realmente acontece quando ela tem lugar”. (FICHTE, 2012, p. 69). Para uma exposição detalhada sobre isso, cf. DOMÍNGUEZ, 1985 e DOMÍNGUEZ, 1994.

fichtiano, cujo escopo era a forma sistemática da ciência e da razão, Jacobi só podia entender como tendo ficado de fora uma diferença decisiva, não expressa: a diferença entre “o verdadeiro” [der Wahr] e a verdade [die Wahrheit], sendo o verdadeiro o que deve ser tomado como “algo que está antes e fora do saber” (JACOBI, 2009, p. 513) [“was vor und außer dem Wissen ist”], fora da ciência. Assim, no seu entendimento da razão transcendental como um modelo que “não oferece o verdadeiro” (JACOBI, 2009, p. 513), mas verdades, deste ponto de vista Jacobi autoriza-se a suspender a crença nas ciências.

Contudo, ciente da limitação na natureza do indivíduo, indaga Jacobi: “Como pode o *conceito* não ser em geral mais poderoso que a sensação, se nossa consciência *temporal*, que está ligada ao passado, presente e futuro, só pode ter sua existência sobre *conceitos*?” (JACOBI, 2009, p. 536). Visto que, continua, “só um tolo poderia negar o predomínio da energia da *natureza racional* (não das *coisas da razão*)”, embora “muitos seres humanos querem mais a sua opinião que a sua vida”. (JACOBI, 2009, p. 536), trata-se de reduzir todo objeto de conhecimento ao fenômeno (à causalidade mecânica). E o que restará a partir de então? Para ele, a menos que seja desenvolvido o território da Não-Filosofia (a posição do não-saber), restará “como o objeto da filosofia e o fim do conhecimento [...] um horror terrível do *nada*, do *absolutamente indeterminado*, do *completamente vazio* [...]”. (JACOBI, 2009, p. 517). Ou seja, diz ele,

[...] Não vejo por que não deveria ser capaz de trazer minha Filosofia do Não-saber, mesmo que apenas em *fugam vacui* [fuga do vazio], ao conhecimento filosófico do nada. Contra mim não tenho nada além de nada, e com ele se poderia muito bem medir até mesmo quimeras. (JACOBI, 2009, p. 517)

Visto que não se deve admitir encontrar “fora do mecanismo natural [...] nada além de milagre, mistério e sinais” (JACOBI, 2009, p. 513), não é estranho que ele tivesse considerado o Eu puro em Fichte como mero fantasma ou “fantasmagoria”, visto que, para além da causalidade não-mecânica (JACOBI, p. 394), tudo deve ser deixado ao serviço da Não-Filosofia:

Mas na penetração do mecanismo, tanto da *natureza* do Eu quanto do Não-eu, **alcanço o puro Nada em si**, e sou assim atacado, capturado e devastado por ele em meu ser transcendental (pessoalmente, por assim dizer), na medida em que mesmo para *esvaziar* o infinito, tenho que querer *preenchê-lo* como um nada infinito, como um *puro completo absoluto em si mesmo e por si mesmo*, se isso não fosse impossível. (JACOBI, 2009, p. 517)

Coube a Fichte ser um bode expiatório na emenda do ateísmo para ser levado à imputação de niilismo. Disse-lhe Jacobi: “Assim como eu chamei de ateísta a doutrina de Espinoza, também me sinto obrigado a chamar vossa doutrina de ateísta. Mas minha intenção ao fazer isso foi colocar em apuros seus perseguidores entre os teólogos e não a Vós, e assim defendê-lo melhor [...]” (JACOBI, 2009, p. 543, nota). E, como se vê através dessa confissão, Jacobi era perito em prestar serviço às avessas.

Conclusão

A tentativa jacobiana de desconstruir a logicidade da concepção da liberdade em Fichte mediante sua teoria dos signos, de corte empirista, bastou para apontar a inquietude do qual partilhavam os dois pensadores: que um aspecto positivo da razão, inacessível, não podia ser alcançado pela perspectiva meramente negativa da reflexão e do conceito. A recusa de Jacobi da razão como elemento só instrumental e instrumentalizante, no entanto, pode atender seu objetivo de buscar uma instância extraracional para o que não podia ser estabelecido na forma da linguagem. Assim, se no primeiro momento, no ensaio de 1782, ele ainda pode conceder um papel decisivo à razão para tratar objetivamente dos assuntos do homem em sociedade (na inserção do Direito natural no debate da reflexão filosofante), no momento seguinte, o ensaio de 1790, Jacobi só reconheceu o exercício da razão marcado pelo exagero e abuso na proposta de recomeço, desde o grau zero (tábula rasa), trazido pela Assembleia Nacional. Denotando esses casos o conservadorismo do autor desde ângulos distintos, como um cripto-aristocrata, constatou-se no terceiro momento, na *Carta a Fichte*, a retomada dos elementos de crítica da razão já previamente desenvolvidos por Jacobi.

Em favor da perspectiva cognitiva dos objetos manifestados pelo mecanismo natural o realismo jacobiano sacrificou, no altar da sua reflexão *sui generis*, o elemento racional descoberto pela filosofia transcendental fichtiano-kantiana. E, em vista da efetividade da ação humana em sociedade, tematizada pelas distintas aplicações de sua teoria dos signos e dos impulsos, pode-se ver a imputação jacobiana de niilismo não só como revelação de outro sistema de pensamento – o da Não-Filosofia –, mas sob a intenção de suprimir o desenvolvimento das investigações da teoria concorrente, diante do qual se mostrara útil desqualificar o conceito, a ciência, a razão e a linguagem. Caberá à Fichte, adiante, procurar novo patamar de entendimento com o autor da carta, mediante outra tematização da crença na relação com o fundamento do conhecimento, em A

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Destinação do homem (1800) e, posteriormente, de Deus como o único ser em si e por si e o verdadeiro *actus purus* na *Doutrina da Ciência de 1804*.

Referências bibliográficas

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução Francesa**. Tradução de José M. N. Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014.

DOMÍNGUEZ, V. E. L. **Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte**. In: *Anales del Seminario de la Filosofía*. Madrid: Ed. Univ. Complutense. V. 1985, p. 111-121.

_____. **Muerte y Niilismo en el pensamiento de J. G. Fichte**. In: *Anales del Seminario de la Filosofía*. Madrid: Ed. Univ. Complutense. II, 1994, p. 139-154.

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. Tradução de José Pérez. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. **Ética**. Trad. Joaquim de Carvalho. In: _____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 69-299.

FICHTE, J. G. **Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione Francese**. Tradução de Vittorio E. Alfieri. In: _____. **Sulla Rivoluzione Francese. Sulla Libertá di Pensiero**. Roma: Ed. Laterza, 1974, 52-305.

_____. **Reinvidicação da Liberdade de Pensamento aos Príncipes da Europa que até agora a oprimiram**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1999.

_____. **Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno del mundo**. Tradução de Jacinto R. de Rosales. In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época**. Madrid: DYKINSON, 2009a, 137-147.

_____. **Apelación al Público**. Tradução de Manuel J. Redondo. In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época..** Madrid: DYKINSON, 2009b, 165-193.

_____. **A Doutrina da Ciência de 1794**. Tradução de Rubens R. T. Filho. In: _____. **A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia. Numa série de Cartas**. Trad. Ulisses R. Vaccari. In: _____. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia**. São Paulo: Humanitas, 2014, pp. 91-165.

_____. **O Destino do Erudito**. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. **O Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

JACOBI, F. H. **Fragmento de uma Carta a Jean François Laharpe (1790)**. Tradução de Carlos Morujão. In: MORUJÃO, C.; OLIVEIRA, C.; PEDRO, T. (Coord.). **A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, 22-45.

_____. **Algo que dijo Lessing. Un Comentario a ‘Viajes de los Papas’ y Reflexiones de un Tercero**. Tradução de María Jimena. Solé. In: SOLÉ, M. J. (Comp.). **¿Qué es la Ilustración?: El debate em Alemania a finales del siglo XVIII**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2018, 143-186.

_____. **Carta a Fichte**. Tradução de Vicente Serrano. In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época**. Madrid: DYKINSON, 2009, 503-544.

63

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

_____. **David Hume. Sobre la creencia o Idealismo y Realismo.** Tradução de José Luís Villacañas Berlanga. In: _____. **Cartas a Mendelssohn y otros textos.** Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, 291-475.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Tradução de João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1980.

RIVERA DE ROSALES, J. **Introdução e Notas à tradução de *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno del mundo*, de Fichte.** In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época.** Madrid: DYKINSON, 2009, 137-147.

SERRANO, V. **Nihilismo y Filosofía Positiva.** In: COELHO, A. L. (Ed.). **Una Mirada a la Filosofía de Schelling.** Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de Vigo, 1999, 115-120.

UTTEICH, L. C. **Fé e Antropomorfismo em ‘Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo’ (1798) de Fichte.** In: LUFT, E.; PIZZATTO, R. (Org.). **Dialética Hoje: Ética e Metafísica.** Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020a, 45-85.

_____. **Educación al revés de la letra en las Lecciones Sexta y Séptima de los Grundzüge (1806).** In: *Cadernos de Filosofia Alemã.* Dossiê Fichte. V. 25, n. 2, 2020b, p. 13-41.

VACCARI, U. R. **Introdução ao ‘Sobre o espírito e a letra na Filosofia’.** In: FICHTE, J. G. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia.** Tradução de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014, 08-89.

NIILISMO, CONHECIMENTO E ABSOLUTO EM FRIEDRICH H. JACOBI

José Fernandes Weber¹

Resumo: O artigo apresenta os elementos filosóficos constitutivos da crítica, lançada por Jacobi a Fichte em sua *Carta a Fichte*, segundo a qual “Idealismo é niilismo”. Para tanto, reconstitui a crítica de Jacobi à pretensão idealista de estabelecer um sistema absoluto do conhecimento que, partindo da atividade originária e infinita do pensamento, põe a objetividade do mundo na medida em que o pensa; dá atenção à centralidade do problema do absoluto/de Deus na argumentação de Jacobi e sua relação com as noções de não-filosofia, não-saber e crença, além de apontar para as conexões destas noções com o emergente problema do niilismo na modernidade. Por fim, estabelece um breve contraponto com a filosofia de Nietzsche.

Palavras chave: Jacobi. Niilismo. Conhecimento. Absoluto.

NIHILISM, KNOWLEDGE AND ABSOLUTE IN FRIEDRICH H. JACOBI

Abstract: The article presents the philosophical elements that constitute the critique, launched by Jacobi to Fichte in his *Letter to Fichte*, according to which "Idealism is nihilism". To this end, it reconstructs Jacobi's critique of the idealist claim to establish an absolute system of knowledge which, starting from the originary and infinite activity of thought, posits the objectivity of the world insofar as it thinks it; it gives attention to the centrality of the problem of the absolute/God in Jacobi's argument and its relation to the notions of non-philosophy, non-knowing, and belief, as well as pointing to the connections of these notions with the emerging problem of nihilism in modernity. Finally, it establishes a brief counterpoint with Nietzsche's philosophy.

Keyword: Jacobi. Nihilism. Knowledge. Absolute.

“Idealismo é niilismo”!² Essa acusação, feita por Jacobi na famosa *Carta a Fichte*,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: jweber@uel.br. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

² Em seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* Jacobi sentencia: “Espinosismo é ateísmo” (JACOBI, 1996c, p. 149). Não apenas neste livro, mas também em outros escritos, o autor sustenta haver uma profunda conexão entre espinosismo, idealismo, ateísmo e niilismo, seja porque ateísmo e niilismo são, respectivamente, consequências necessárias do espinosismo e do idealismo, seja porque espinosismo e idealismo representam as duas posições filosóficas mais irmanadas num mesmo equívoco fundamental: o idealismo transcendental. Apesar de o idealismo de

na parte datada de 6 de março de 1799³, firma o niilismo como noção central do debate filosófico alemão do século XIX, ao mesmo tempo em que denuncia as dificuldades, as tensões e as supostas contradições constitutivas do modo como a filosofia idealista concebe as relações entre pensamento, mundo e absoluto. Em sua crítica, Jacobi ataca a pretensão idealista de estabelecer um sistema absoluto do conhecimento que, partindo da atividade originária e infinita do pensamento, põe a objetividade do mundo na medida em que o pensa. Fichte, com a sua “Doutrina da Ciência”, teria realizado tal programa à perfeição, razão pela qual é o destinatário da crítica. Se Jacobi interpreta o idealismo como niilismo é porque encontra um núcleo desertificador de sentido para a vida no procedimento absolutizante da razão. E o ponto mais extremo da crítica de Jacobi dirige-se àquele que seria o equívoco fundamental de todo idealism filosófico: não compreender que o absoluto, Deus, não pode ser apreendido, tampouco fundado, por meio de um ato positivo de pensamento, de um saber. Disso resultará a dupla alternativa, existencial e metodológica, de Jacobi: o “salto mortal na fé” e a proposta da “não-filosofia”, do “não saber”.

Frederick C. Beiser evidenciou magistralmente o ponto de ruptura de Jacobi com a tradição iluminista pré-crítica, mas também idealista, ao dizer que

66

A fé iluminista na razão estava baseada na crença de que a razão poderia justificar todas as verdades essenciais do senso comum, da moralidade e da religião. A autoridade da razão substituíra a autoridade da tradição e da revelação porque ela sancionava mais efetivamente todas as crenças morais, religiosas e do senso comum. Essa premissa importantíssima, mas também vulnerável, era o alvo do ataque de Jacobi. A razão, argumentava ele, não dava suporte, e sim, arruinava todas as verdades essenciais da moralidade, da religião e do senso comum. Se formos coerentes e levarmos a razão até os seus limites, então deveremos abraçar o ateísmo, o fatalismo e o solipsismo. Teremos que negar a existência de Deus, da liberdade, das outras mentes, do mundo externo e, inclusive, a permanência da existência de nós mesmos. Resumidamente: teremos que negar a existência de tudo, e teremos que nos tornar, para usar a linguagem dramática de Jacobi, “niilistas”. Haveria, então, apenas um caminho para nos salvarmos do niilismo: “uma aposta na fé”, um *salto mortale*. (BEISER, 1987, p. 46).

Fichte ser interpretado como um “espinosismo invertido” – o que revelaria uma diferença de princípios entre ambos – se Spinoza tivesse esclarecido os pressupostos da sua “filosofia independente da inteligência” teria descoberto que sob ela jazia o “idealismo transcendental” (Cf. JACOBI, 1996a, p. 486). Ou seja, Fichte foi o único filósofo consequente com o idealismo transcendental já presente, de modo velado em Spinoza, e claramente formulado em Kant, frente a cujas consequências, porém, o filósofo de Königsberg teria recuado na segunda edição da *Crítica da razão pura*.

³A primeira parte, mais breve, é datada de 3 de março de 1799.

A crítica de Jacobi é dirigida ao próprio núcleo da pretensão racionalista e iluminista, que o idealismo aperfeiçoa, em apresentar explicações fundadas exclusivamente na razão, que obrigariam abandonar as supostas evidências contidas nos ensinamentos do senso comum, da moralidade e da religião. Uma frase da *Carta a Fichte* expressa magistralmente a caracterização da dimensão dramática da linguagem, tão sagazmente captada por Beiser, e digna de alguma personagem de um romance de Dostoiévski. Diz Jacobi, numa espécie de Confissão desesperada: “À pergunta: “O que é o bem”? Não tenho resposta se Deus não existe” (JACOBI, 1996a, p. 501). Bem se vê que a dramaticidade não expressa mera questão de estilo, de expressão de pensamento, pois a inexistência de Deus não afetaria apenas a moralidade na sua operacionalidade. O próprio sistema do mundo que seria colapsado, haja visto que, carente de sustentação objetiva, o ateísmo conduziria inevitavelmente ao fatalismo (ausência de liberdade) e ao solipsismo (ausência de fundamento objetivo para o reconhecimento da individualidade dos entes). Por esta razão, as alternativas que Jacobi concebe e apresenta ao leitor são sempre extremas: ou tudo, ou nada; ou Deus existe e a moral, a realidade dos outros e do próprio mundo externo podem ser fundadas, ou o mundo se transforma num “fantasma repugnante” cuja “vontade de nada” arruína meu espírito (Cf. JACOBI, 1996a, pp. 501-502). Por esta razão, “O homem precisa fazer uma escolha, uma única escolha: o *nada* ou *um* Deus” (JACOBI, 1996a, p. 508). Esta exigência aponta para um dos problemas mais importantes do pensamento de Jacobi, no qual se concentram suas posições filosóficas mais características, e a partir do qual denuncia as razões para o espírito niilista da filosofia do seu tempo, qual seja, a escolha entre *um* Deus ou o *nada*, a aposta feita, não a partir de evidências racionais, e sim, das evidências do coração; não a partir do saber, mas do não-saber. O drama que este pensamento encarna é o próprio drama da constituição histórica do sentido, que não é outro senão o que emerge da contraposição, e da difícil conciliação, entre tempo e eternidade. Apesar da dificuldade, este desafio se impõe a Jacobi como incontornável, e aceitá-lo é a sua maneira de enfrentar o pensamento do seu tempo, niilista nos princípios, nas motivações e nas consequências; portanto, uma forma de criar uma barreira protetora ao seu avanço, e na denúncia do niilismo, despotenciar a vigência do nada.

Conjuntamente a este aspecto mais geral, a crítica de Jacobi às motivações do iluminismo alcança um plano mais concentrado na sua crítica ao idealismo de Kant e de

Fichte, na medida em que o idealismo é visto por ele como uma radicalização da compreensão iluminista do conhecimento. Em sua crítica a Kant, mas principalmente a Fichte, instaura-se um outro tribunal da razão pura, que, diferentemente do tribunal kantiano, parte da recusa da própria razoabilidade da empresa crítica. Esta recusa, pressuposta na *Carta a Fichte*, foi apresentada no apêndice do seu livro *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo*, intitulado *Sobre o idealismo transcendental*. Apesar da diminuta extensão do apêndice, seus posicionamentos críticos frente ao idealismo kantiano são radicais. Nele, inaugura uma linha interpretativa segundo a qual o verdadeiro espírito da filosofia crítica kantiana estaria depositado na primeira edição da *Crítica da razão pura*, sendo que as melhoras na exposição teriam resultado numa “perda para o leitor, tendo em vista que teve que abandonar e abreviar muitas partes para que a exposição resultasse mais dominável” (JACOBI, 1996b, p. 441)⁴. O esforço de Jacobi consistiu em mostrar que as alterações introduzidas na segunda edição da primeira crítica encobriram o espírito idealista radical da obra, constituindo um recuo frente às consequências de um idealismo radicalizado. O aspecto mais destacado das objeções de Jacobi incide sobre o estatuto do objeto na experiência – da dinâmica cognoscitivo-ontológica do objeto como aquilo que deve ser algo em si para poder ser experienciado, mas sobre cujo ser em si nada podemos dizer, visto que as condições do conhecimento, vinculados à experiência, limitam-nos de uma maneira constitutiva –, bem como sobre a inevitável centralidade do sujeito enquanto núcleo operativo constituidor da experiência. Essa dupla face de um mesmo problema aparece

⁴ Schopenhauer e Heidegger, apenas para citar dois casos ilustres, aderem ao juízo geral de acordo com o qual as emendas e alterações da segunda edição da primeira *Crítica* teriam levado a um sacrifício da pureza do espírito da filosofia crítica kantiana, mesmo a uma desfiguração (Schopenhauer). Heidegger (1996, p. 139), porque “Na segunda edição da *Crítica da razão pura* a imaginação transcendental, de acordo com a descrição espontânea da primeira redação, é separada e transformada – em favor do entendimento”; Schopenhauer (2005, p. 547), porque “Com a decisiva visão idealista fundamental expressa tão distintamente na primeira edição da *Crítica da razão pura*, encontra-se todavia, em inegável contradição, o modo como Kant introduz a COISA-EM-SI; e, sem dúvida, essa é a principal razão para ele, na segunda edição, suprimir a citada passagem principal idealista e se autodefinir como alguém diretamente opositor ao idealismo berkeleyano, com o que, entretanto, tão-somente incorporou inconseqüências à sua obra, sem pode remediar o principal defeito dela”. Apesar desta concordância geral, ambos não estariam de acordo com Jacobi quanto aos motivos para a crítica, pois, Jacobi sustenta que na primeira edição, as motivações subjetivistas são mais explícitas, portanto, também os equívocos dela resultantes o são – equívocos que são recuperados e potenciados em sua crítica à Fichte, pois este teria levado às últimas consequências o já insustentável idealismo transcendental de Kant – e a segunda edição da *Crítica* teria encoberto o componente idealista, não sem o preço de criar uma inconsistência no sistema. Heidegger (1996, p. 139), por sua vez, destaca o retrocesso que impediu a Kant “levar a cabo uma interpretação mais originária da imaginação transcendental”. Já Schopenhauer (2005, p. 547) denuncia, como consequência das modificações, a inadmissibilidade da “introdução da COISA-EM-SI pelo modo como escolheu”, a saber, a recusa do ponto de vista idealista.

destacada na passagem mais célebre do texto em que se pode ler:

Ao mesmo tempo em que possa ser contrário ao espírito da filosofia kantiana afirmar que os objetos produzem impressões nos sentidos, determinando, assim, representações, na mesma medida é difícil ver como a filosofia kantiana poderia encontrar uma saída para si mesmo sem esse pressuposto, alcançado, assim, uma exposição de sua doutrina. [...] *sem* aquele pressuposto eu não poderia entrar no sistema e *com* ele eu não poderia permanecer dentro dele. (JACOBI, 1996b, p. 447)

Ou seja, a necessária admissão de uma dimesão ontológica dos objetos, autosuficiente e independente do sujeito, é a meia parte, contraditória e inconciliável, com aquela outra que faz a própria objetividade do mundo depender de um sujeito que constitui conhecimento a partir também de uma autarquia constitutiva⁵. Neste particular, Fichte teria sido mais consequente que Kant na medida em que não vacilou em atribuir à atividade do sujeito o *status* de fundante do ato de conhecer. Por esse motivo o autor da *Doutrina da Ciência* é chamado de “Messias da razão especulativa” e Kant, de “precursor da filosofia transcendental de Fichte” (JACOBI, 1996a, p. 482). Porém, Fichte é mais consequente, não com a verdade, e sim, com os equívocos do seu sistema de razão especulativa. Apesar de discutíveis, as interpretações da filosofia kantiana e fichteana feitas por Jacobi deixam claro que ele as vê como o ponto alto dos equívocos do iluminismo filosófico moderno. Este aspecto, que ora se insinua discretamente, outras salta à frente, é de suma importância para a discussão sobre o niilismo na *Carta a Fichte*.

A *Carta a Fichte*, redigida entre 03 e 21 de março de 1799, é um dos documentos-chave da filosofia alemã do fim do século XVIII, pois contém a suma das várias disputas⁶, que marcaram a filosofia alemã pós-kantiana. Ela contém elementos da Disputa do Panteísmo (*Pantheismusstreit*), da Disputa do Ateísmo (*Atheismusstreit*), da Disputa sobre a Coisa em si (*Der Streit um das Ding an sich*) e da Disputa do Niilismo (*Nihilismusstreit*), esta última disputa, aliás, ela própria deflagra. E a despeito da enorme variedade de temas e problemas que tais disputas congregam, o elemento comum é o

⁵ O objetivo do presente artigo não é avaliar a correção da interpretação que Jacobi faz da filosofia kantiana, e sim, tão somente indicar a centralidade da confrontação com Kant, dentre outros problemas, para os desdobramentos da sua crítica ao idealismo como niilismo e do ponto de partida inevitavelmente kantiano deste problema. Para uma confrontação crítica com a análise de Kant feita por Jacobi, será produtivo consultar: BAUM, 1971; CRUZ CRUZ, 1993, pp. 171-224; Para uma confrontação com sua interpretação de Fichte, consultar: VILLANCAÑAS, 1989, pp. 325-382; LAUTH, 1971.

⁶ *Streit* pode significar discussão, querela, divergência, polêmica, além de outros sentidos, mais ligados à briga, guerra, conflito, peleja. Preferi usar disputa ao invés de querela, em razão da forma arcaizante desta última.

que diz respeito ao conhecimento e ao significado da divindade, que bem poderia ser explicitado na pergunta que segue: qual é doravante a posição deste ente ao qual é negado o conhecimento positivo do mundo, de si próprio e de Deus? Tudo se passa como se, para Jacobi, na filosofia idealista kantiana e fichtiana, fossem potencializados os equívocos da modernidade filosófica iniciados com Descartes. O fundo da disputa de Jacobi com seu tempo ainda é aquele que impulsionava Pascal contra Descartes, que contrapunha o “Deus da fé” ao “Deus dos filósofos”, já que em seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*, Jacobi explicita que o propósito da sua investigação “não se refere só e exclusivamente ao spinozismo, senão que é uma espécie de revisão da demonstração da existência de Deus em geral” (JACOBI, 1996c, p. 132). Se assim for, a pergunta enunciada acima, converte-se em outra, a saber: para onde vamos quando o fundamento dos nossos juízos sobre o mundo, sobre o homem e sobre a divindade repousam sobre bases meramente lógicas? Quando tudo, da pedra a Deus, tiver por fundamento “um mero entusiasmo lógico, isto é, um atuar que só se configura e se projeta a si mesmo e meramente por este considerar e atuar, sem outro objeto e sujeito, sem *em*, sem *de*, sem *para*, sem em direção a” (JACOBI, 1996a, p. 496-497). A pergunta pelo sentido excede o domínio, subjetivo e objetivo, de um mero entusiasmo lógico.

Essa pergunta revela uma série de problemas filosóficos que se avolumarão com o passar do tempo, configurando a própria fisionomia da filosofia alemã do século XIX, e põe em jogo, como já dissemos, o sentido da relação entre o humano, Deus e mundo. Outras formulações para ela, em que aparecerão desdobramentos, poderiam ser: qual a posição da singularidade humana num mundo em que Deus é uma ideia conhecida e que se justifica e interessa tão somente como ideia? Qual a posição da singularidade humana quando mundo é uma substância de natureza distinta de mim próprio? Ou, quando, não havendo distinção substancial entre humano e mundo, opera a fatalidade na conjunção entre ambos? Ou seja, em cuja conjunção opera a negação da liberdade? Para Jacobi, o idealismo, visado criticamente em sua *Carta a Fichte*, é a corrente de pensamento que leva o mais distante possível as conseqüências deletérias de se considerar Deus como um princípio a respeito do qual somente poder-se-ia dizer algo com interesse se o considerássemos, antes e acima de tudo, como uma ideia da razão. Tal modo de ver constitui o núcleo do procedimento idealista que leva Jacobi a definir o idealismo como niilismo.

O que é o niilismo? Várias são as respostas possíveis a tal indagação. E isso deve-se ao fato de que as respostas dadas já dependerão de uma interpretação prévia do evento. Para o que interessa ao escopo deste artigo, importa destacar que “Num sentido filosófico preciso, o conceito de niilismo foi utilizado pela primeira vez por volta do final do século XVIII” (MÜLLER-LAUTER, 1977, p. 133). Assim, interessa o niilismo no seu sentido estrito e filosófico, integrado a uma discussão filosófica mais ampla, justamente o que é expresso na *Carta a Fichte*, de Jacobi. Seria absurdo negar que antes do final do século XVIII já se tenha utilizado a ideia do nada ou da nadificação, como objeto da especulação filosófica ou teológica. Contudo, cabe observar que o campo de abrangência da noção a partir do qual o problema é aqui pensado, é tão somente o das disputas da filosofia alemã do final do século XVIII, em que a ideia de niilismo encontra na “[...] demonstração da existência de Deus em geral” (JACOBI, 1996c, p. 132) seu escopo mais fundamental.

Como já dito anteriormente, a contraposição de Jacobi aos idealistas poderia muito bem ser sintetizada na contraposição que opunha, já no século XVII, o “Deus dos filósofos” ao “Deus da fé”. Jacobi pertenceria, então, àquela linhagem de pensadores da apologética cristã também denominada de cristianismo trágico, tais como Pascal, e posteriormente, Kierkegaard, Dostoiévski, Tolstói e Unamuno. Característica dessa vertente de pensamento é reconhecer a insignificância de um pensamento meramente especulativo sobre Deus, a respeito de cuja existência nada poderíamos afirmar. Para o autor aqui em foco, um pensamento que vacila em reconhecer a objetividade do atributo da existência à Deus, implode o próprio sistema do mundo. A extensão dessa indecisão filosófica incide numa despotenciação do mundo, expresso na perda de todo e qualquer fundamento de legitimação do sentido da existência. Tal ideia é apontada claramente pelo autor quando afirma: “À pergunta “O que é o bem”? não tenho resposta se Deus não existe”. (JACOBI, 1996, p. 501). A vacilação especulativa conduziria a um colapso da própria explicação do mundo.

Além disso, de acordo com Jacobi, o idealismo, compreendido como o ponto alto dos equívocos especulativos da modernidade, e o idealismo de Fichte em particular, revelam um equívoco crônico, contudo fundamental ao modo como concebem a divindade, que consiste em não se darem conta de que

Uma crença completamente artificial em Deus – que é a que Fichte instaura – é, ao mesmo tempo, uma crença impossível; pois ela, enquanto pretende ser meramente artificial – ou meramente

científica, ou especulativa pura elimina a crença natural e, por fim, suprime-se a si mesma enquanto crença e, por conseguinte, suprime com ela todo o teísmo. (JACOBI, 1996, p. 483).

O remédio que o idealismo fichtiano propõe, a saber, instituir uma justificação racional para o objeto da crença, como via segura para tratar do divino, acaba por eliminar a doença, não pela cura, mas pela morte do paciente. Do exposto até aqui é possível identificar duas vias inconciliáveis de consideração sobre a divindade, o conhecimento e a crença. Dessa diferença, tanto dos seus pressupostos quanto das suas implicações, Jacobi possui consciência plena. Tanto é que recusa o idealismo fichtiano por concebê-lo como uma forma aguda de niilismo, mas também, expressa o conhecimento da recusa à sua própria alternativa ao niilismo, reconhecendo que os seus críticos concebem-na como uma quimera. A esse respeito diz: “Verdadeiramente meu querido Fichte, não devo chatear-me se você, ou quem quer que seja, chama de quimera aquilo que eu oponho a esse idealismo que eu censuro como niilismo”. (JACOBI, 1996, p. 501). E o que é isso que Jacobi apresenta como alternativa ao idealismo que alguns chamam de quimera? A fé, o salto na fé como única alternativa razoável, levada a efeito por uma rigorosa inspeção racional.

A partir do horizonte de reflexão do idealismo especulativo, operando criticamente com as categorias hermenêuticas e reflexivas do idealismo, Jacobi recupera o tema pascaliano da aposta, a partir de cuja operação, chega à conclusão da razoabilidade do salto na fé: se não há decisão possível em termos especulativos para a questão de Deus, resta-nos, como única atitude especulativa razoável, optarmos por silenciar a razão e abandonarmo-nos à fé. O salto na fé, contudo, não representa o ponto de partida do autor, e sim, seu ponto de chegada. Ele é o resultado de um longo processo de reflexão, de depuração crítica em que os pressupostos do idealismo são testados e, dada a falência do pensamento idealista frente a constatação de que, também no pensamento especulativo, a crença em certos pressupostos é inevitável, o abandono dos pressupostos da especulação em favor da fé, resulta como única atitude razoável, como o único remédio para a destruição, para a corrosão contida na vigência da negatividade, do niilismo. Portanto, se “O elemento de todo conhecimento e atuação humanos é a crença” (JACOBI, 1996c, p. 149), então, o silêncio da razão é o resultado da necessária constatação de que o fundamento de qualquer pensamento, mesmo do mais elaborado e abstrato sistema de pensamento, continua a respousar sobre um domínio que é refratário ao próprio pensamento. Não se trata, porém, de simplesmente não pensar, e sim, de

reconhecer uma insuperável limitação constitutiva, e por questão de probidade intelectual, não transigir quanto a isso.

Na ótica de Jacobi, para Fichte, Deus aparece como uma ideia válida tão só em razão da especulação: a infinitude resultante da atividade infinita do autoposicionamento do pensamento leva a admitir, por analogia, a ideia de Deus. Não se trata mais, no caso de Fichte, de apreender a existência de Deus expressa na crença, e sim, em apreender a atividade do pensamento como atividade que põe Deus, como ideia, no ato de fundação do mundo. Para Jacobi, tal artifício, é completamente incongruente com um sã entendimento de Deus, pois supõe que a analogia com a ideia proporciona um conhecimento da divindade, razão pela qual tal concepção é recusada, pois ela impossibilita a criação de qualquer vínculo com a divindade, na medida em que um mero reconhecimento formal da divindade é completamente incongruente com a vivência da presença da divindade concedida pela fé. E, embora a fé conceda uma vivência do divino, permanece, contudo, como um fundamento completamente indeterminado, alheio a qualquer conhecimento, em que opera um não saber constitutivo e essencial, aliás, que é o próprio ambiente natural da fé, caracterizado do seguinte modo pelo autor: “Posto que tenho a consciência de não saber como o mais elevado no homem, e o lugar desta consciência como o lugar do verdadeiro e inapreensível pela ciência [...]” (JACOBI, 1996, p. 482).

Nessa última passagem da Carta de Jacobi a Fichte se encontra formulada a diferença dos projetos filosóficos de Jacobi e dos idealistas, especialmente do idealismo de Fichte: enquanto o fundador da doutrina da ciência busca fundamentar um sistema absoluto da ciência, o que expressa uma valoração plena do conhecimento, Jacobi reconhece, tanto no não-saber quanto na inapreensibilidade do lugar do não saber, o que há de mais positivo no humano, o que lhe concede um estatuto de superioridade no conjunto dos entes naturais, e que, por isso mesmo, coloca-o além da mera natureza.

Tal diferença, porém, não significa que não existam pontos de aproximação. Como já afirmado acima, a defesa do não saber e a crítica do saber não implica na defesa da ignorância e de uma recusa absoluta à importância do pensamento. Jacobi chega a se colocar de acordo com a motivação do pensamento de Fichte como expressão da pureza da filosofia, quando afirma, por exemplo: “Todos os homens, enquanto aspiram em geral ao conhecimento, sem saber, propõem-se aquela filosofia pura como meta” (JACOBI, 1996a, p. 492). Também quando afirma:

Estamos suficientemente de acordo sobre o conceito de ciência, já que ela – a ciência como tal – não consiste senão na autoprodução do seu objeto e não é outra coisa senão isso mesmo que é produzido pelo *pensar*; por consequência, que o conteúdo de toda a ciência *como tal* é somente um atuar interno, e sua *essência completa constitui a forma e a maneira necessária deste atuar livre em si*” (JACOBI, 1996a, p. 489).

Se é assim, a que se deve o desentendimento? À questão do fundamento. Enquanto Fichte parte de uma compreensão em que a razão apenas percebe a si mesma, o que o faz sustentar “que o fundamento de toda a verdade reside na ciência do saber” (JACOBI, 1996a, p. 490), Jacobi sustenta que esse fundamento “tem que existir necessariamente fora dela” (JACOBI, 1996a, p. 490). A identificação dessa diferença fundamental permite avaliar em uma chave filosófica mais produtiva os temores de Jacobi tão exemplarmente sintetizados na citação de Beiser apresentadas no início. Jacobi não teme como um mero crente os efeitos de uma fundamentação subjetiva absoluta do conhecimento, e sim, teme como um filósofo, como alguém para o qual o niilismo surge como o nome para a deflagração da ameaçadora vigência do nada. A razão pura especulativa destrói o próprio âmbito de emergência dos possíveis, da possibilidade de conhecimento, na medida em que metamorfoseia o âmbito aberto do mistério em império fechado do nada. Numa das passagens mais esclarecedoras quanto às suas motivações teóricas e existenciais da *Carta a Fichte*, Jacobi confessa:

Pois, fora do mecanismo natural, eu não encontro senão milagre, mistério e signo, e tenho uma horrível aversão ao *nada*, ao *absolutamente indeterminado*, ao *absolutamente vazio* (estas três coisas são uma só: o infinito platônico!) como objeto da filosofia ou como *meta* da sabedoria (JACOBI, 1996c, p. 504).

A *Carta a Fichte* é um documento chave do niilismo filosófico, não apenas por ter sido responsável pela introdução massiva da noção de niilismo no debate filosófico alemão, o que, por si só, já representaria muito. Ela marca a emergência de uma via excêntrica na filosofia alemã que tomará forma no século XIX, e que associará a crítica ao idealismo absoluto à dimensão existencial do humano. Se filósofos como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, apenas para citar alguns, não são herdeiros de Jacobi no sentido do compromisso com suas teses e seus argumentos, inclusive, sendo profundamente críticos às suas posições, por outro lado, não se pode

negar que muito daquilo que estes pensadores, como pensadores do niilismo, chegaram a pensar, foi lançado ao ar do tempo pela posição combativa e crítica de Jacobi. Para deixar aqui uma primeira referência para um desdobramento produtivo lembro de uma passagem de Heidegger em que ele afirma:

O ponto de comparação mais difícil, mas também menos enganador, para avaliar a autenticidade e o vigor de um filósofo é ver se ele capta, logo e radicalmente, no ser do ente, a proximidade do nada. Quem não viver essa experiência ficará, de modo definitivo e sem esperança, fora da filosofia. (HEIDEGGER, 2007, p. 382).

Esta passagem consta em um de seus Seminários da década de 1930 sobre Nietzsche, e claramente Heidegger se refere a Nietzsche, não a Jacobi. Além disso, parece que, ao menos numa primeira aproximação, nada poderia haver em comum entre Jacobi e Nietzsche, além da superficial pertença comum a um genérico identificador de “filósofos do niilismo”, o que permite catalogar, mas nada elucidar. Porém, apesar de sensação inicial de incompatibilidade, numa anotação em um fragmento de juventude de Nietzsche é possível ler: “O Conhecimento absoluto conduz ao pessimismo” (NIETZSCHE, 1988, p. 436). O que isso quereria dizer? Simplesmente que também Nietzsche partilha de uma certa ideia geral de acordo com qual o efeito das pretensões de um conhecimento absoluto é a desertificação do sentido, tal como Jacobi preconizava, embora por razões distintas. Apesar disso, Nietzsche será o antípoda por excelência de Jacobi, pois a perda do absoluto, que, para Jacobi, deflagra o colapso do mundo, dado o advento do império do nada e a efetuação do mais profundo desespero; para Nietzsche, libera a afecção da alegria, a jovialidade (*Heiterkeit*), como se pode ler no aforismo de abertura do Livro V (af. 343), de *A Gaia Ciência*, intitulado *O sentido de nossa jovialidade*:

Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... de fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora” (NIETZSCHE, 2001, p. 233).

Se ser tocado pela proximidade do nada é a marca da autenticidade filosófica, como

quer Heidegger, ainda assim, seria necessário verificar como, em distintas experiências de pensamento, um filósofo se põe frente ao nada. Enfrentar o nada ou dele se evadir por meio do retorno a alguma forma de absoluto, produz consequências filosóficas completamente distintas. E parece que, neste sentido, as considerações de Nietzsche sobre o niilismo caberiam bem como uma complementação crítica às posições de Jacobi. Com a ideia de uma *Gaia Ciência* temos, não mais um não-saber pezaroso de suas descobertas, (Jacobi), mas sim, um não-saber alegre, justamente por causa da descoberta da falta de fundamento (Nietzsche)⁷. Porém, convém lembrar que essa alegria é trágica e que nela se perfila os maiores desafios. Viver sem fundamento! Por este motivo, o niilismo é inseparável do drama. Também por isso, uma filosofia que se abre à proximidade do nada jamais poderá ser um mero exercício lógico de ponderação. E neste particular, Jacobi assume um parentesco insuspeito com Nietzsche: apesar de tudo, também ele, na sua crítica ao idealismo, assume uma confrontação dramática dos problemas filosóficos em que se joga um jogo de tudo ou nada. Afinal, a filosofia não é, desde sempre, um extremo jogo de tudo ou nada, em que é jogado o próprio jogo do sentido? Sim, mas há os que dissimulam esse fato, escondendo suas descobertas sob o sagrado manto da objetividade ou das verdades eternas. Há outros como, Jacobi, em um certo sentido, e Nietzsche, em todos os sentidos, que não dissimulam o fato de que se trata de um assunto pessoal, personalíssimo – o que não quer dizer que seja um assunto do sujeito –, e quando a verdade concorre na apresentação, ela própria leva a assinatura de quem a enuncia.

Referências bibliográficas

BAUM, G. **Über das Verhältnis von Erkenntnisgewissheit und Anschauungsgewissheit in F. H. Jacobis Interpretation der Vernunft.** In: HAMMACHER, Klaus. **Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971. 07-33.

BEISER, F. **German Idealism – The struggle against subjectivism (1781-1801).** Harvard University Press, 2002.

_____. **The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte.** Harvard University Press, 1987.

CRUZ CRUZ, J. **Razones del corazon. Jacobi entre el romanticism y el clasicismo.** Pamplona: EUNSA, 1993.

FICHTE, J. G. **Fundamentos de toda doutrina da ciência.** Tradução de Diogo Ferrer. Lisboa: Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

GILLESPIE, M. A. **Nihilism before Nietzsche.** The University of Chicago Press, 1994.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica.** Tradução de Gred Ibscher Roth.

⁷ Os desdobramentos das ideias aqui apresentadas de modo sumário, foram desenvolvidas no artigo *Nilismo, conhecimento e jovialidade em Nietzsche*, a ser publicado na Revista Dialectus, Dossiê Nilismo, Vol. 2 (2023).

México: Fondo de Culura Económica, 1996.

_____. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JACOBI, F. H. **Carta a Fichte**. In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte**. Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996a. 481-513.

_____. **David Hume sobre la creencia o idealismo y realismo**. In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte**. Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996b. 295-475.

_____. **Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn**. In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte**. Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996c. 59-288.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LAUTH, R. **Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrichs Schlegels in dieser Sache**. In: HAMMACHER, Klaus. **Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971. 165-208.

MÜLLER-LAUTER, W. **Der Idealismus als Nihilismus der Erkenntnis**. In: *Theologia Viatorum, XIII*, Berlin: Verlag Die Spur, 1977. p. 133-153.

NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (Band 7)**. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1988.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. **Nilismo, especulación y cristianismo em F. H. Jacobi: um ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporâneo**. Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia, 1989.

VOLPI, F. **O nilismo**. Tradução de Aldo Vannucci. São Paulo: Loyola, 1999.

O NADA E O MAL NA FILOSOFIA MORAL DE LEOPARDI

Rossano Pecoraro¹

Resumo: O objetivo desse texto é apresentar e discutir o conceito do Nada no pensamento e na filosofia moral de Giacomo Leopardi. Esse Nada (*Nihil*), que é algo mais radical e profundo do que a noção moderna de Niilismo do qual de alguma maneira deriva, atravessa o “sistema” de pensamento leopardiano a partir das suas perspectivas ontológicas, morais e sociais. “Tudo é Nada (...). Tudo é Mal” escreveu o nosso Autor no *Zibaldone*, oferecendo um enigmático portal para compreender o sentido de toda a sua reflexão.

Palavras-chave: Nada. Mal. Filosofia moral. Ontologia. Niilismo.

THE NOTHING AND THE EVIL IN LEOPARDI'S MORAL PHILOSOPHY

Abstract: The purpose of this text is to present and discuss the concept of Nothing in the thought and moral philosophy of Giacomo Leopardi. This Nothing (*Nihil*), which is something more radical and profound than the modern notion of nihilism from which it somehow derives, crosses Leopardi's “system” of thought in its ontological, moral and social perspectives. “Everything and nothing (...). Everything is Evil”, wrote our Author in *Zibaldone*, offering an enigmatic portal to understand the meaning of all his reflection.

Key Words: Nothing. Evil. Moral Philosophy. Ontology. Nihilism.

78

Na Cruz e na Terra, as idênticas lamentações: “Pai por que me abandonaste?”. Para quem tem Fé o destino talvez seja menos funesto e a vida mais alegre, uma vez que há, ao menos, a possibilidade de invocar – para venerá-lo ou xingá-lo – um “Pai” que nos abandonou e cujos desígnios são imperscrutáveis e, exatamente por isso, impregnados de esperança. Mas não há sentidos, esperanças, alegrias nem tampouco consolações para que foi obrigado a vir à luz, para quem não pôde *escolher* de não nascer (ou, o que dá no mesmo, de ser abortado).

Não se compreende a fundo o pensamento de Giacomo Leopardi se não se leva à sério, ontologicamente à sério, o sentimento do Nada² que o atravessa e o forja. Não se

¹ Professor do Departamento de Filosofia, do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e Biociências (PPGENFBIO) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1015-7744>. E-mail: rossfilo@hotmail.com

² Nos anos de 2004-2005 usamos essa expressão em algumas comunicações e debates. Em seguida a utilizamos na nossa Tese de doutorado *Infirmitas. Niilismo – Nada – Negação* defendida em 2006 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) e no capítulo de livro “O Sentimento do Nada: María Zambrano e Giacomo Leopardi” escrito em 2007 e publicado no ano seguinte. Em 2009 a

trata do nada como diferença ou alteridade, do nada que inspira o niilismo, da nadificação das “coisas” com as quais se ocuparam várias gerações de pensadores, Heidegger *in primis*, do trabalho de Sísifo ou da corrida atrás do vento de Coélet no *Eclesiastes*, de cordas estendidas sobre o abismo pelo Zarathustra nietzscheiano, de pessimismos mais ou menos cósmicos de cunho schopenhaueriano ou cioraniano, de éticas negativas ou, por fim, do nada apofático, isto é, o modo mais extremo e radical de pensá-lo que me seduziu ao longo de uma década (o nada como algo absolutamente diferente e transcendente, (des)construído a partir da negação de todos os seus possíveis atributos e de todas as suas determinações e categorias). Não, Leopardi sente que o “Nada é”, que “o Nada é o ser”. O Nada é. E Ele devasta, esmaga, tortura lenta e incessantemente quem não teve a sorte de não nascer; quem não pode ou não consegue afastar de si o sentimento do Nada e olvidar a pergunta fundamental (como diziam os alemães da filosofia a *Grundfrage*): por que existo? Por que essa vida?

Dois são os princípios que norteiam a literatura, a filosofia e a existência de Leopardi: o primeiro, ontológico, é a impossibilidade de não nascer, de suicidar-se no berço diante do “mal essencial”; o segundo, antropológico, é o anseio por um algures, que jamais será alcançado por causa da imperfeição da natureza humana. Em outros termos, não apenas somos obrigados a vir à luz (o nascimento é um ato violento, arbitrário e ao qual dão não demos o nosso consentimento), como, uma vez nascidos, temos que carregar o fardo da nossa insignificância e da nossa incurável infelicidade. Do lugar onde esses dois princípios se cruzam surge, por fim, o arqué *ético-moral* leopardiano, o fundamento e a causa primeira da sua obra, que outros autores definiram como “dialética” na qual, porém, a sistemática tensão entre *ethos* e *moralis* nem sempre ganha o devido destaque ofuscada por aspectos ora estéticos e literários, ora sociais e políticos, ora linguísticos e históricos, ora materialistas e pessimistas, etc.

Domesticar o Nihil?

Levando em consideração os objetivos, e os limites desse texto, só é possível acenar a algumas interpretações que marcaram a história da crítica no século XX na Itália

Editora Rizzoli de Milão publicou uma coletânea de escritos de Leopardi, prefaciada por Emanuele Severino, com o título “Il sentimento del nulla”.

começando por Cesare Luporini que no livro *Leopardi progressivo* (1947) tem o mérito de começar a destacar o valor filosófico e social da obra leopardiana. Antes dele, porém, sinais consistentes dessa perspectiva já haviam aparecido em outros livros, como o de Adriano Tilgher, *A filosofia de Leopardi*, (1940) e, principalmente, nos escritos de Giuseppe Rensi que, já na década de vinte, considerava Leopardi um dos maiores *filósofos* europeus. Por outro lado, devemos lembrar da perspectiva hermenêutica introduzida por Walter Binni (*A nova poética leopardiana*, 1947) que, seguindo certas indicações de Luporini, torce o pensamento leopardiano na direção de um iluminismo ideológico, de uma racionalidade construtiva e de um elogio do progresso científico e político-social. Uma operação dúbia que, como escreve Mario Andrea Rigoni, provoca a “total inversão de elementares dados objetivos de qualquer leitura, não diríamos virgem e não diríamos nem impudente, mas ao menos não absolutamente cega, do pensador e do poeta” (RIGONI, 1997, p. 175). Leopardi, o homem “que viveu e cantou a experiência do deserto” (IDEM), um “dos *sábios* da humanidade que encontra os seus ascendentes ideais somente em Buda ou Coélet, é obrigado a vestir a roupa miserável do *intelectual* moderno” (IDEM); e a sua obra, uma das maiores e menos assimiláveis do pensamento moderno, é “literalmente mutilada e distorcida em uma leitura doméstica e tranquilizadora, conforme os ditames de um *wishful thinking* obrigatório e banal” (IDEM, p. 176). O pensamento de Leopardi, talvez por ser de uma lucidez única e de uma magnificência ímpar nem obteve, de resto, o reconhecimento dos seus grandes contemporâneos. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche (e também uma parte consistente de discípulos e comentadores das grandes filosofias do *Novecento* europeu) sabem de estar diante de um excepcional Filósofo embora não queiram, ou não consigam, admiti-lo. Com efeito,

quando Nietzsche, que tem uma influência decisiva na cultura contemporânea, escreve que Leopardi é o maior prosador do século, ou “o filólogo ideal”, contribui de modo determinante para esconder a sua grandeza filosófica – da qual Nietzsche é profundamente devedor. De maneira análoga, quando De Sanctis crê que o pensamento de Leopardi é essencialmente idêntico ao de Schopenhauer, do qual, aliás, exprime com mais intensidade e força a substância, nada mais faz do que cancelar a filosofia de Leopardi, a faz desaparecer. Para a cultura marxista trata-se de uma filosofia autenticamente revolucionária; entretanto também esta reavaliação do pensamento de Leopardi contribuiu para reduzir o seu valor e significado, porque o considera sempre *no contexto* da filosofia contemporânea, na qual domina o pensamento de Marx; ou o reconduz à filosofia e à cultura do iluminismo: não se percebe

que é exatamente o pensamento de Leopardi a ter constituído, de modo subterrâneo mas decisivo, este contexto e a ter virado as costas para a tradição do Ocidente e a tudo o que dela permanece na própria filosofia moderna. Não se escuta o grande diálogo de Leopardi com toda a civilização e cultura do Ocidente e com o próprio futuro do Ocidente (SEVERINO, 2004, p. 6).

Deixando de lado as várias adjetivações do pensamento de Leopardi (romântico, iluminista, reacionário, negativo, neoplatônico, materialista, progressista, etc.) é necessário nos concentrar em um único, fundamental, abissal aspecto seu: o *nihil*; ou mais precisamente, o sentimento do Nada. É interessante lembrar a opinião de Alberto Caracciolo segundo o qual Leopardi pensou, poética e filosoficamente, os motivos essenciais do niilismo. A percepção lúcida e trágica das inquietações últimas que o *nihil* põe o invadiu cedo, assim como o “niilismo metódico”, a pergunta fundamental sobre o ser e o nada; em uma expressão, sobre o sentido. Influenciado por Heidegger³ e pelos *Leitworte*: morte – tempo – Deus, Caracciolo compreende o nada leopardiano como o espaço no qual se gera aquilo que constitui a vida do homem enquanto homem; o estado fundamental, a angústia ou o tédio, que revela ao *Dasein* a sua essência, a sua possibilidade mais própria. O decisivo é sublinhar a introdução de uma *distinção*, muito comum e difundida nos discursos filosóficos continentais, entre o Nada (“religioso”, “que se transforma em ser”, que gera “angústia e paz” que “é fonte de altíssima vida e poesia”⁴; em italiano: *il nulla*) e o nada (aniquilador, estéril; o “nada objetivista” (CARACCILOLO, 1976, p. 79) o “nada do pessimismo e do niilismo” (CARACCILOLO, 2002, p. 49), em italiano: *il niente*).

O Nada (*nulla*) que está no horizonte da angústia não é o nada (*niente*) que se pode imaginar ao término da minha vida, que anula a minha vida; é aquele defronte ao qual, como no *Infinito* de Leopardi, anula-se a totalidade dos mundos. Se o Nada (*nulla*) fosse nada (*niente*), nada (*niente*) poderia gerar-se dele; mas o Nada (*nulla*) da angústia é o espaço em que se gera o que constitui a vida do homem enquanto homem. Exatamente naquele espaço, em que tudo o que é aparece como puramente contingente, gera-se a invocação religiosa, a pergunta filosófica, a poesia, a comunicação (CARACCILOLO, 1976, pp. 96-97).

³ Os textos mais significativos da polémica Caracciolo-Heidegger foram reunidos pelo autor (falecido em 1990) no volume *Studi heideggeriani*, Tilgher, Gênova, 1989.

⁴ Estas citações são extraídas de uma nota de um ensaio sobre Heidegger, publicado uma primeira vez em 1960 e sucessivamente inserido em *Studi heideggeriani*. A nota, com o título “Il ‘Nulla’ di Heidegger e il ‘Nulla’ di Leopardi”, foi republicada no livro *Leopardi e il nichilismo* (p. 49).

Leopardi é um dos raros pensadores do Ocidente que enfrentou – e padeceu em cada fibra do seu corpo e em cada página da sua filosofia – o enigma do Nada. Um *Nihil* simétrico, oposto complementar, antagônico do ser e, ao mesmo tempo, sua sombra, seu outro eu. Nada e ser co-existem. Habitam o indistinto, o indistinguível, o inaudito. O Nada é; trata-se de um problema real. É uma potência extraordinária, tal como o Ser. No entanto, a filosofia sempre os enfrentou de uma forma absolutamente assimétrica. Se a questão do ser têm atravessado a história do pensamento em uma espantosa continuidade que de Parmênides vai até as reflexões no limiar do terceiro milênio, o nada, ao contrário, têm sido examinado quase *en passant*, de uma maneira irregular, descontínua, descompassada, procedendo por saltos, irrupções e asfixias. Além disso, não é muito difícil perceber que a emergência do Nada – como princípio e potência fundadora – ocorreu apenas em alguns momentos de raro esplendor intelectual, enquanto a cultura e a filosofia ocidental dedicavam todas as suas energias especulativas ao ser, ignorando ou proibindo pensar a sua sombra, a sua alteridade. E quando o Nada foi absorvido pela especulação filosófica tratou-se sempre de um jogo com cartas marcadas. O Nada tem sido objeto de um exorcismo milenar. É o recalque do Ocidente cuja metafísica tem executado com uma devoção exemplar os desígnios: anular, nulificar, reduzir a nada o nada, aniquilar o nada. *An-nulla-re il nulla*. Afugentá-lo através dele mesmo, mediante a sua própria potência, revelando assim a sua congênita impotência, o seu intrínseco terror.

82

“Tudo é nada no mundo. Tudo é mal”

Nilista radical *ante litteram*, Leopardi ataca a verdade. Ela é aniquilamento, supressão; é a outra face do Nada. Nenhuma salvação pode vir da verdade. Ela é uma ficção, um monumento ao Nada. O fundamento último, o sentido, a “verdade” – à qual a condição humana se agarra em um ímpeto de desespero, terror e angústia provocado pela consciência (*consapevolezza*) da sua ínfima sorte e da vaidade de todas as coisas – é destinada a dissolver-se, aniquilar-se, reduzir-se a nada. Pobre de nós, uma vez que, como lemos no início do *Zibaldone* (72-3), “Tudo é nada no mundo”. O Autor é de uma clareza exemplar: “O princípio das coisas, e de Deus mesmo, é o nada” uma vez que nenhuma coisa é “absolutamente necessária”, isto é, não há razão alguma por ela não poder não ser, ou não ser deste ou daquele modo etc. Em outras palavras, o primeiro e universal princípio de todas as coisas do mundo, ou não existe e nunca existiu ou se existe ou existiu, não

podemos conhecê-lo de modo algum, não tendo nem podendo ter nem que seja o mínimo dado para “julgar” que coisas estão antes de coisas, e “conhecê-las para além do puro fato real”.

Esse *pensiero* é decisivo. Não há sentido originário, luz primordial, razão. Desde o começo é o Nada – e não *a posteriori*, no final de um processo histórico marcado pelo niilismo, no qual o ser como tal nada mais é, desaparecem todos os mundos, o princípio enfraquece-se, etc., mas sim desde o começo. Sim, desde o começo nenhuma coisa é necessária, não há razão alguma para ela ser, ser assim, ser de outro modo, não ser. Inútil discutir sobre a origem, sobre um primeiro e universal princípio de todas as coisas. Nesse momento Leopardi – atente-se – não está falando do Nada, mas sim de qualquer outro princípio (ou sentido) que a civilização e cultura ocidental puseram como fundamento e origem. Ele afirma o essencial: se existiu alguma coisa antes das coisas é absolutamente impossível conhecê-la porque não temos nem teremos nenhum dado para julgar um princípio e conhecê-lo “*para além do puro fato real*”. O sentimento do Nada desvela ao poeta e filósofo italiano que é o mundo tal como ele é – absurdo, insensato, terrível – a permitir o surgimento de uma implacável teoria do conhecimento. O *puro fato real*: irônico e desencantado, Leopardi repreende a nós, animais racionais, o erro natural, a operação consoladora mediante a qual atribuímos ao princípio de todas as coisas tudo aquilo que *julgamos* ser a perfeição (isto é, as quimeras e as esperanças que vão além do puro fato real, do mundo como ele é) e desta forma cremos ter conseguido compreendê-lo e conhecê-lo. Lemos no *Diálogo de Plotino e Porfírio*: “Os prazeres são inteiramente vãos. A própria dor, a da alma o é, quase sempre: porque, se observares sua causa e sua matéria, considerando-as bem, ela é pouco ou quase nada real. O mesmo digo do temor e da esperança” (LEOPARDI, 1996, pp. 438-439). “Tudo é nada no mundo (...). Tudo é mal”. A realidade, tudo aquilo que é, é mal. Leopardi vai além: “que cada coisa exista é um mal (...) a existência é um mal” e sua finalidade é má. O fim do universo e de todas as suas criaturas “é o mal” (LEOPARDI, 1991, 4174).

No sentimento do Nada reside a grandeza poética, humana, filosófica do nosso Autor. O mundo e as suas criaturas não são sustentados nem explicados por princípio ou deus algum, mas sim fundados pelo nada e no nada. Mas o mundo e as suas criaturas existem, não são um nada no sentido que são algo existente, mas são nada porque o puro fato real revela, com absoluta distinção e clareza, o nada que as fundamenta. Revela o

ínfimo, o mortal, o finito, o absurdo, o mal, que são seus atributos essenciais. “Tudo é nada no mundo (...).Tudo é mal”: o sentimento do Nada impede qualquer reconciliação, apesar das tentativas e das ilusões cantadas com (irônica) esperança por Leopardi. Deve ser destacado, aliás, que não se trata de sentimentos e ponderações ligados à vida do pensador de Recanati – como se a saúde debilitada, a doença, a falta de beleza e força física, o ambiente familiar opressor, a erudição afetada e livresca do pai, as decepções amorosas, etc., pudessem explicar mais do que o óbvio. Tudo isso é puro fato real, decerto. Mas há algo mais profundo e abissal na história e no pensamento de Leopardi que não se deixa distinguir com facilidade. Trata-se, como estamos tentando exprimir, do sentimento do Nada universal, do vazio cósmico de quem ouve “as vozes do mundo” e é invadido pelas suas perturbações, que se refletem no rosto álgido semelhante ao de Elias, totalmente transfigurado “como se toda a dor do mundo se tivesse concentrada aí para deixar a sua marca”⁵.

Leopardi e a sua grandeza, porém, não se reduzem a isso. Algo muito maior está em jogo. Trata-se da tensão ético-moral, da lucidez extrema, ancípite – que só o sentimento do Nada e o puro fato real doam – de quem não pôde não nascer, de quem é invadido pela pergunta fundamental: por que este ser e não, antes, o nada? Por que eu, assim, desta forma e não o não-ser eu, o nada que eu não sou? É o sentimento da nostalgia; da gratuidade de uma existência ínfima; da maravilha e do horror diante das e nas coisas do mundo. Segundo Leopardi, a natureza humana é constituída por quatro elementos indissociáveis: o pensamento, o amor próprio, o desejo de felicidade e a esperança (que em sua trágica dialética com o esquecimento é o único sentimento capaz de proporcionar ao homem algum tipo de contentamento com a vida). “Eu vivo, logo espero” lê-se no *pensiero* 4115 do *Zibaldone*: a esperança está presente em todo momento da nossa vida, em todo pensamento, em todo desejo⁶. E quando os seus inevitáveis fracassos e as suas terríveis frustrações nos despertam do nosso sono de ilusões o círculo vicioso se encerra

⁵ *Schlafes Bruder* é o título do romance de Robert Schneider publicado em 1992 (tr. it., “Le voci del mondo”, Einaudi, Torino, 1994). O livro narra a história de Elias Alder, um montanhês austríaco que com cinco anos de idade, depois de um êxtase musical de inaudita violência, torna-se capaz de ouvir “o som do universo”; de perceber todas as suas vozes, todos os seus sussurros, os seus uivos, os seus desesperos.

⁶ “Ogni momento è un pensiero, e così ogni momento è in un certo modo un atto di desiderio, e altresì un atto di speranza, atto che benché si possa sempre distinguere logicamente, nondimeno in pratica è ordinariamente un tuttuno, quasi, coll’atto di desiderio, e la speranza una quasi stessa, o certo inseparabil cosa col desiderio”.

e somos lançados ao abismo do desespero e da infelicidade. Não há “grande mistério” na natureza e, ao mesmo tempo, tudo é misterioso: Leopardi possui a *consciência da infelicidade*, é invadido por esse duplo movimento. Custodia o arcano luminoso, o enigma solucionado, que, porém, *não* deixam de ser arcano, enigma: “tudo é nada no mundo”, “o nada é o princípio de todas as coisas”, “tudo é mal”; e as “coisas não são nada”, diante delas que obscuro sentimento de “maravilha e admiração”, quantos versos gerados em nome da beleza, da ilusão, da leveza. O (sentimento do) nada não se suaviza nem se anula.

É impossível não nascer; decidir a respeito do não-ser. Mas o mundo, a existência é nada; é o que é exatamente porque foi, *é* e será nada: infundada, gratuita, ínfima, absurda, finita, sem fim nem escopo. É nada; e nada se poderia acrescentar se estivesse em nosso poder modificar algo essencial. Não é possível ser abortado; no mundo tudo é nada: a dor, o desespero também o suicídio. É nada; e só é possível *dizer* algo, porque o sentimento do Nada não permite a Leopardi a vida (antes e sobretudo no seu sentido mais banal, corrente, ordinário, ou seja, no sentido da vida que qualquer um leva) nem tampouco a morte. O sentimento do Nada impede a Leopardi o existir *e* o suicidar-se; o amor *e* a morte. Sobram versos, pensamentos, escritos. Cantam-se a vida, as ilusões, o “arcano admirável e aterrorizante”; o esquecimento (a *dimenticanza* e a *distrazione*, o *oblio*) que único permite viver, como escreveu um jovem Leopardi no *Zibaldone*, antecipando em meio século as conclusões de Nietzsche e, sucessivamente, de Cioran.

Leopardi, com efeito, afirma [no início do *Zibaldone*] que a razão, compreendida como lucidez total da consciência, conduz nem mais nem menos a uma pura e absoluta loucura, enquanto o esquecimento (*oblio*), que é o oposto da razão e aparece portanto como uma forma de loucura, é na realidade a única coisa sábia e razoável para o mundo porque, justamente, só ele consente viver. É o erro que funda a possibilidade da existência, da vida, do agir, enquanto a verdade – a presença imediata e ininterrupta da verdade à consciência – os aniquilaria instantaneamente. (RIGONI, 1997, p. 177).

O Nada como fundamento

Deve-se destacar que, seguindo a grande tradição greco-romana, a filosofia moral (ou se preferir, a ética) de Leopardi está fincada em um arcabouço teórico e disciplinar bastante amplo, no qual são fundamentais outras reflexões (e posições) de cunho metafísico, ontológico, histórico e antropológico. Ora, tudo é Mal. A natureza humana é inquieta, estupidamente insaciável, desmedida. As energias vitais do desejo e da

esperança nos devastam em um turbilhão de insatisfação perpétua. Dor e Tédio são os pilares da nossa mísera existência. Os vermes da ilusão nos devoram.

O próprio viver é essa ilusão, que se manifesta não na doença, na solidão ou na morte, mas no envelhecer; naquela decadência da força vital, naquela dissipação da energia que “priva o homem de todos os prazeres, deixando-lhe apetites”, trazendo de volta inúmeras dores, e ainda assim “os homens temem a morte e desejam a velhice” (PE, VI: 28). Nosso desejo de felicidade é tal, para Leopardi, que condiciona a própria ontologia: nem todo ser, de fato, é desejável, mas “somente o ser feliz” (*Diálogo de um físico e um metafísico*, OM: 124). A impossibilidade da alegria, porém, está inscrita na complexidade da vida social, no nosso corpo, na inevitabilidade da destruição que em um movimento incessante substitui vidas por vidas, seres por seres sem que isso possua algum sentido fora de uma eterna e gratuita alternância. O resultado é para os homens uma oscilação contínua e absurda entre a dor e o tédio, cujo desfecho final é a morte. Se esta é uma dinâmica ontológica e, portanto, universal, os mais afetados são naturalmente os entes que tem consciência disso: os humanos (BIUSO, 2022).

As consequências axiológicas dessa concepção são muitas. Dentre elas, apenas para dar um ou dois exemplos, há a distinção entre indivíduos “nobres” e massas “estultas”, que se fundamenta justamente no que é possível definir como “consciência da dor” (e da “infelicidade”): quanto mais um ser humano afunda na dor e na percepção da insensatez e da vaidade de todas as coisas, mais ele pode se afastar da mediocridade, do conformismo e da covardia para alcançar a virtude e dedicar-se à construção de um projeto de vida digno, solidário e virtuoso. Paralela a essa posição corre o repúdio ora irônico ora veemente de toda doutrina que defenda algum tipo de superioridade ontológica do ser humano. Medida de todas as coisas, como queriam os gregos? Dono da terra porque imagem e semelhança do verdadeiro Deus, como afirmavam certos doutos cristãos? Centro e fim do universo, segundo as filosofias antropocêntricas da tradição? Leopardi, notadamente nos escritos das *Operette Morali*, responde negativamente a essas perguntas descrevendo as ridículas pretensões do homem e da sua razão. A Natureza, com efeito, é indiferente ao destino dos homens. Mais do que Sísifo e o seu patético, e eterno, trabalho empurrando uma imensa pedra, é Prometeus o grande derrotado da História Ocidental, o tão celebrado “herói” do conhecimento, da técnica e da ciência que é obrigado a admitir o seu fracasso provocado pela confiança no ser humano desmedido em suas ambições e “sumamente imperfeito”. Pensamos que tudo é feito para nós, quando na verdade somos

partes minúsculas e ínfimas de uma Natureza inóspita e indiferente. Iludimo-nos acreditando que somos “miseráveis por acidente” quando o somos “por natureza”.

A filosofia moral leopardiana se funda no sentimento do Nada e no reconhecimento da realidade e na *essencialidade* do Mal (e portanto da ilusoriedade do Bem). O fato é que o “mal, sujeito da dor e das paixões desprazerosas, é real; o bem, sujeito da felicidade, nada mais é do que imaginário” (LEOPARDI, 1991, 716-17).

A vida é um mal e um desprazer em si e por si (...). A vida é por natureza um estado violento, uma vez que ela é desprovida por natureza do seu sumo e natural desejo e fim, da sua suma e natural necessidade e perfeição, isto é, a felicidade. E uma vez que essa violência nunca termina, não existe um só momento da nossa vida que não seja sem infelicidade, aflição e desprazer” (LEOPARDI, 1991, 4074-75).

O sumo bem é uma ilusão, a “felicidade não existe” (IDEM, 4168). A conclusão do *Zibaldone* é exemplar,

Tudo é mal. Ou seja, tudo aquilo que é, é mal. Que toda coisa exista, é um mal; o fim de toda coisa é o mal; a existência é um mal e é ordenada ao mal; o fim do universo é o mal; a ordem e o estado, as leis, o curso natural do universo nada mais são do que mal nem visam outra coisa a não ser o mal. [“Não há outro bem além do não ser]. Non v’è altro bene che il non essere; non v’ha altro di buono che quel che non è”]. Todas as coisas são más. Tudo aquilo que existe, o conjunto de todos os mundos que existem; o universo nada mais é do que um defeito, uma mácula metafísica. A existência, por sua própria e geral natureza e essência, é uma imperfeição, uma irregularidade, uma monstruosidade (Leopardi, 1991, 4174-75)⁷.

87

O veredicto leopardiano é implacável; ilusão nenhuma sobreviverá à chacina⁸:

Não somente o homem, mas o gênero humano foi e sempre será necessariamente infeliz. Não somente o gênero humano, mas todos os animais. Não somente os animais, mas todos os seres vivos. Não somente os indivíduos,

⁷ “Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l’esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell’universo è il male; l’ordine e lo stato, le leggi, l’andamento naturale dell’universo non sono altro che male, nè diretti ad altro che al male. Non v’è altro bene che il non essere; non v’ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose; tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l’universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L’esistenza, per sua natura ed essenza sua propria e generale, è un’imperfezione, un’irregolarità, una mostruosità. [...] Il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, p. dir così, del non esistente, del nulla”.

⁸ A *chacina das ilusões* (*La strage delle illusioni*) é o título de um livro sobre Leopardi escrito por Mario Andrea Rigoni e publicado pela Editora Adephi em 1992.

mas as espécies, os gêneros, os reinos, os globos, os sistemas, os mundos (LEOPARDI, 1991, 4174-75).

Nada resiste ao Nada. O “eterno retorno” de uma vida afundada na infelicidade e no mal é pura loucura. Ninguém aceitaria renascer uma vez que na vida “todos experimentamos mais mal do que bem” (LEOPARDI, 1991, 4283-8). Todo ser humano, como afirma o passageiro no seu diálogo com o vendedor de almanaques, gostaria de ter “uma outra vida” e não a vida que efetivamente viveu, tragicamente repleta de mal e de alguns raros momentos de contentamento ou de alegria⁹. A punição por ter nascido é padecer o Mal em todos os seus aspectos. Não só os *mala in mundo*, isto é, os males e as aflições que assolam as nossas existências, mas que de alguma maneira podem ser enfrentados e (parcialmente) curados, como também o *malum mundi*, vale dizer, o Mal em si; o *Mal esturutural*; a Negatividade ontológica que contamina e devasta toda a realidade. Na Cruz e na Terra as idênticas lamentações: “Por que, deus do mal, puseste na vida alguma aparência de prazer?” lê-se no esboço do *Hino para Arimanes* (texto incompleto e póstumo, escrito nos primeiros meses de 1833). Recebemos migalhas de felicidades e de amor... Mas foi somente “para nos supliciar com o desejo”, “o tempo” e os “outros”.

O diálogo poético de Leopardi consigo mesmo é, de novo, sempre já, o epílogo das nossas reflexões. Tudo é mal; a vida nada mais é do que uma absurdo pêndulo que oscila entre a “dor” e o “tédio”; as esperanças são vãs. Fomos obrigados a nascer. Fomos enganados e ludibriados. Mas está na hora de repousar. Findou o engano, que julgamos ser perpétuo. Nosso coração e nossa alma palpitarão muito e em vão. Mas “nenhuma coisa vale” os nossos impulsos, “nem digna é de suspiros / A terra. Nojo e tédio / É a vida, nada mais, e lama é o mundo. / Repousa e desespera / A última vez. À nossa espécie o fado / Não deu mais que o morrer. Enfim despreza / A natureza, o rudo / Poder que, oculto, o comum dano gera / E a vacuidade sem final de tudo” (LEOPARDI, 1996, p. 268).

Referências Bibliográficas

⁹ CF., “Diálogo de um vendedor de almanaques e de um passageiro”. In: *Operette Morali*, 369.

BIUSO, A. G. **Sulla filosofia di Giacomo Leopardi.** In: *Dialoghi Mediterranei*, nº 56, julho 2022. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sulla-filosofia-di-giacomo-leopardi/>
Último acesso: 03/10/2022.

CARACCILOLO, A. **Pensiero contemporaneo e nichilismo.** Nápoles: Guida, 1976.

_____. **Leopardi e il nichilismo.** Milão: Bompiani, 2002.

LEOPARDI, G. **Diálogo de Plotino e Porfírio.** In: **Poesia e Prosa.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996, 438-439.

_____. **Operette morali.** Milão: Garzanti, 1982.

_____. **Zibaldone.** Milão: Garzanti, 1991.

_____. **Zibaldone di pensieri** (edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani). Roma: Donzelli, 2018.

PECORARO, R. **O Sentimento do Nada: María Zambrano e Giacomo Leopardi.** In: BOMBASSARO, L. C.; VIDAL, S. P. (Orgs.). **Latinidade da América Latina. Enfoques filosóficos e culturais.** São Paulo: Editora Hucitec, 2008, 453-469.

RIGONI, A. M. **Il pensiero di Leopardi.** Milão: Bompiani, 1997.

SEVERINO, E. **Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi.** Milão: Rizzoli, 2004 (nova edição).

VV.AA. **Appunti leopardiani.** (5-6), 1, 2013.

IL FRAGILE EQUILIBRIO TRA MISTICA E FILOSOFIA NEL NICHILISMO DI ARTHUR SCHOPENHAUER

Giulia Miglietta¹

Abstract: Nel corso della sua intera produzione filosofica, solo in due occasioni Schopenhauer riflette esplicitamente e sistematicamente sul misticismo, nel tentativo di determinarne i confini e i limiti rispetto al suo sistema metafisico e, più in generale, rispetto al pensiero filosofico *lato sensu*. La seguente analisi ha l'obiettivo di stabilire se sia possibile rilevare una definizione univoca del termine misticismo all'interno della sua filosofia, per poi determinare sulla base di essa il particolare rapporto che intercorre tra il misticismo e il nichilismo schopenhaueriano.

Keywords: Schopenhauer. Filosofia. Mistica. Nichilismo.

THE FRAGILE BALANCE BETWEEN MYSTICISM AND PHILOSOPHY IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S NIHILISM

Abstract: Throughout his entire philosophical production, only on two occasions does Schopenhauer reflect explicitly and systematically on mysticism, in an attempt to determine its boundaries and limits with respect to his metaphysical system and, more generally, with respect to philosophical thought *lato sensu*. The following analysis aims to determine whether it is possible to detect a unical definition of the term mysticism within his philosophy, and then to determine on the basis of it the particular relationship between mysticism and Schopenhauerian nihilism.

Keywords: Schopenhauer. Philosophy. Mysticism. Nihilism.

O FRÁGIL EQUILÍBRIO ENTRE MÍSTICA E FILOSOFIA NO NIIILISMO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Resumo: Ao longo da sua produção filosófica, Schopenhauer reflete explícita e sistematicamente sobre o misticismo somente em duas ocasiões, numa tentativa de determinar suas fronteiras e seus limites em relação ao seu sistema metafísico e, mais genericamente, em relação ao pensamento filosófico *lato sensu*. A análise seguinte visa estabelecer se é possível detectar uma definição inequívoca do termo misticismo dentro de sua filosofia, e então determinar com base nisso a relação particular entre misticismo e niilismo de Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer. Filosofia. Misticismo. Niilismo.

¹ Dottorato in Filosofia presso l'Università del Salento, Lecce, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9843-0970>. E-mail: giulia.miglietta@unisalento.it; giuliamillet@gmail.com

La prima riflessione sul significato generale di misticismo è nel capitolo 48 dei *Supplementi* al IV libro de *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicato nel 1844. Qui Schopenhauer scrive che

Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht².

Per analizzare il passo in questione, è necessario fare alcune precisazioni terminologiche. Nella gnoseologia schopenhaueriana, l'intelletto [*Verstand*] è il primo momento del processo conoscitivo, il quale applica in maniera diretta la causalità sui dati della sensazione [*Empfindung*]. L'intelletto lavora in concomitanza con la sensibilità [*Sinnlichkeit*], ovvero con il correlato soggettivo dello spazio e del tempo. Così, spazio, tempo e causalità ci consegnano la conoscenza del mondo come rappresentazione [*Vorstellung*]. Costituendo i prodotti diretti dell'attività dell'intelletto, le intuizioni non sono sensibili. E ciò distingue nettamente la gnoseologia schopenhaueriana da quella kantiana, che colloca le intuizioni di spazio e tempo nel campo dell'estetica trascendentale, tracciando un confine netto tra ricettività della sensibilità e attività dell'intelletto. Nel sistema filosofico schopenhaueriano, le intuizioni sono pertanto sempre intellettive, *intellektuale Anschauung*³, e, dunque, in quanto parte integrante del processo conoscitivo razionale, si differenziano così completamente anche e soprattutto dall'intuizione intellettuale degli idealisti tedeschi, che Schopenhauer distingue anche terminologicamente con il termine *intellektuelle Anschauung*. Solo in un secondo momento, la ragione [*Vernunft*] opera sui dati dell'intuizione, formando i concetti e

² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, Hg. von Paul Deussen, R. Piper & Co., Verlag, München 1911-1942, Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», S. 699.

³ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, Buch I, §4 und Bd. II, Kapitel 2 «Zur Lehre von der anschauenden, oder verstandes-Erkenntniß». A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. III, Kapitel 4 «Über die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde», §21 «Apriorität des Kausalitätsbegriffes. Intellektualität der empirischen Anschauung. Der Verstand». A. Schopenhauer, *Über das Sehn und die Farbe*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VI, Kapitel 1 «Vom Sehn».

restituendo il pensiero astratto e discorsivo⁴. Dunque, al contrario dell'intelletto, la ragione non è diretta, bensì mediata, mediata appunto dalle intuizioni empiriche sulle quali si costruisce⁵.

Ora, sulla base di queste premesse e in relazione alla definizione di misticismo offerta in partenza, è possibile affermare che l'intelletto e la ragione discorsiva non hanno accesso a tale forma di esperienza immediata [*unmittelbaren Innewerden*], poiché ad essa non giunge né l'intuizione intellettiva né il concetto. In altre parole, l'esperienza immediata di cui parla Schopenhauer prescinde dal mondo governato dal principio di ragion sufficiente, perché gli strumenti di cui disponiamo per conoscere dominano solo ed esclusivamente il mondo come rappresentazione, ovvero tutto ciò che cade sotto il *principium individuationis*. Pertanto, da un lato, l'intuizione intellettiva e i concetti prodotti dalla ragione sono ancorati saldamente al mondo come rappresentazione e quindi immersi nella dinamica relazionale e conoscitiva soggetto-oggetto; dall'altro lato, la mistica prescinde dalle ferree leggi sancite dal principio di ragion sufficiente, giungendo là dove l'uomo con gli strumenti propri dell'intelletto e della ragione discorsiva non può spingersi. Dunque, il misticismo, non servendosi di intuizioni intellettive, concetti o astrazioni, non condivide la struttura del processo conoscitivo delineato da Schopenhauer. A conferma di ciò, nel passo preso pocanzi in considerazione, Schopenhauer dissipa ogni dubbio in merito a tale questione: il misticismo non è una forma di conoscenza, nella misura in cui per conoscenza si intende tutto ciò che rientra sotto le leggi di ragione. Non a caso, in questo contesto Schopenhauer usa il termine *Erkenntniß*, lemma che nel dizionario schopenhaueriano indica la semplice presenza alla coscienza di una rappresentazione. Si tratta quindi di un tipo di conoscenza generale, che implica necessariamente la relazione tra soggetto e oggetto, una subordinazione al principio di

⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Buch I, Kapitel 6.

⁵ Per un approfondimento della gnoseologia schopenhaueriana cfr. Janaway, C. *Schopenhauer on Cognition (Erkenntnis)*, in *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von O. Hallich, M. Koßler, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 35-50. Cfr. Hamlyn, David. *Schopenhauer and Knowledge*, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. C. Janaway, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 44-62.

ragion sufficiente⁶. In questo luogo, l'*Erkenntniß* schopenhaueriana precede anche la distinzione tra conoscenza intuitiva [*anschauliche Erkenntniß*] e conoscenza astratta [*abstrakte Erkenntniß oder Wissen*]⁷.

Inoltre, il misticismo, pur non essendo una forma di conoscenza, per Schopenhauer è pur sempre un'esperienza immediata. Tuttavia, l'immediatezza di cui Schopenhauer discute in questo passo è *toto genere* diversa dall'immediatezza dell'intuizione empirica. E si distingue anche dall'immediatezza con cui è possibile riconoscere che il proprio corpo, oltre a essere rappresentazione, è anche e soprattutto volontà. L'immediatezza è dunque una condizione necessaria ma non sufficiente dell'esperienza mistica, poiché questo è per l'appunto l'elemento che contraddistingue anche un altro tipo di esperienza, quello della conoscenza intuitiva.

La formula *unmittelbaren Innewerden* adoperata nel *Mondo* mette in luce la difficoltà che Schopenhauer riscontra nel trovare i termini adatti a descrivere l'esperienza mistica. Il linguaggio è anch'esso ancorato al mondo come rappresentazione perché parte del processo conoscitivo razionale che non può prescindere dal principio di ragion sufficiente. In questa sede, si è scelto così di parlare di esperienza mistica, per indicare quella forma di "penetrazione/compressione/consapevolezza immediata" cui giungerebbe il misticismo.

Difatti, Schopenhauer descrive il misticismo nei termini di una particolare esperienza di tipo interiore. Il filosofo si serve del termine *Erfahrung*, lo stesso termine che viene utilizzato per indicare l'esperienza del fenomeno oggettivo. Tuttavia si tratta di due diversi tipi di esperienza: mentre l'esperienza razionale ha per oggetto il mondo come rappresentazione e consiste in un processo che è volto per così dire all'esterno, al mondo fenomenico, il misticismo è ancorato a una forma di esperienza interna, la quale, non

⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 18, «Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich», II 214: «Was ist Erkenntniß? – Sie ist zunächst und wesentlich Vorstellung. – Was ist Vorstellung? – Ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thiers, dessen Resultat das Bewußtseyn eines Bildes eben daselbst ist».

⁷ Sul rapporto tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astratta, cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, Buch I, §12 und Bd. I, Kapitel 7 «Vom Verhältniß der anschaulichen zur abstrakten Erkenntniß».

rimandando a un oggetto fenomenico, trascende le forme della ragione discorsiva e si radica nell'esperienza del singolo individuo.

Inevitabile conseguenza di un processo radicalmente distante da quello compiuto dalla ragione discorsiva è l'incomunicabilità dell'esperienza mistica. Prescindendo dal mondo fenomenico, non ci si può servire del linguaggio per descrivere l'esperienza mistica, che quindi rimane inafferrabile con gli strumenti propri della conoscenza razionale. Così Schopenhauer:

Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u.s.f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven. Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen⁸.

È chiaro sin da subito che il discorso intorno al misticismo coinvolge certamente la riflessione schopenhaueriana sul pensiero e sul metodo filosofico. In conseguenza dell'incomunicabilità dell'esperienza immediata cui giunge il misticismo, Schopenhauer, coerente nel suo ragionamento, non può che procedere con un'analisi per differenze di oggetto, metodo e risultato tra la mistica e la filosofia. Così, ciò che non è subordinato al tempo e allo spazio non può avere per oggetto una qualsivoglia realtà esterna al soggetto, una realtà cioè sottoposta al principio di ragion sufficiente. È chiaro dunque che il luogo dell'unica esperienza possibile del mistico è la sua interiorità e tale è la ragione dell'incomunicabilità dell'esperienza mistica. I limiti del linguaggio sono strettamente correlati alla natura dell'esperienza che si intende comunicare. Nel caso dell'esperienza mistica, il linguaggio non trova una forma consona alla natura del contenuto tanto

⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699 - II 700.

individuale quanto sovraindividuale. Non si può fare altro che «auf sein [des Mystiker] Wort glauben⁹». Diverso è il percorso compiuto dal filosofo, il quale, per rimanere nell'ambito del pensiero razionale che gli è proprio, può e deve muoversi nel campo del dato e quindi di ciò che è universalmente conoscibile secondo le forme di ragione ed è, di conseguenza, comunicabile¹⁰.

Non solo, il filosofo deve rifuggire da ogni deriva mistica, ovvero da ciò che è eternamente inaccessibile ad ogni conoscenza¹¹, e non lasciare che siffatte esperienze immediate si ergano a fondamento dei suoi ragionamenti. Queste appartengono alla mistica e non sono altro che una macchia vuota per la conoscenza. La mistica sfocia cioè nel punto in cui necessariamente ogni conoscenza cessa¹². Pertanto, l'unica conoscenza positiva che l'intelletto è in grado di produrre nasce dalla combinazione tra le sue forme e il dato esterno. Ogni volta che il ragionamento filosofico prova a spingersi oltre il *gegebenen Außenwelt*, oltre cioè le manifestazioni fenomeniche, l'intelletto incontra solo una forma di conoscenza negativa. E questo è per Schopenhauer il limite massimo cui l'uomo può spingersi con il pensiero filosofico. È il caso della filosofia schopenhaueriana, la quale sfocia inevitabilmente nella negazione della volontà di vivere. Schopenhauer scrive: «Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt¹³». Un carattere negativo che, certamente non a caso, sembra seguire la tradizione mistica e teologica del metodo apofatico.

⁹ Cfr. nota 7.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700: «Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellect konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt».

¹¹ Ibidem. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700: «aller Erkenntniß ewig unzugänglich».

¹² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699: «bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört¹²».

¹³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700.

Tuttavia, scrive Schopenhauer, la prospettiva dalla quale l'uomo si pone con l'ausilio di intelletto e ragione non ha una pretesa di assolutezza; la negazione cioè è sempre relativa al mondo conoscibile, ovvero a tutto ciò che rientra sotto il principio di ragione. Si nega il mondo così come l'uomo è in grado di conoscerlo. Cosa resta? Non resta niente che l'uomo possa conoscere. Detto altrimenti, resta tutto ciò che l'uomo non può conoscere per via razionale¹⁴. L'uomo quindi sa bene in cosa consiste l'oggetto della negazione che egli stesso opera. Ciò che non può sapere è se la sua prospettiva esaurisce l'intero regno delle possibilità, ivi compreso ciò che per natura non gli è accessibile secondo ragione. Pertanto, per Schopenhauer, il pensiero filosofico giunge a un "nulla relativo", un nulla che dipende per l'appunto dalla facoltà conoscitiva dell'uomo¹⁵. Se fosse possibile prescindere dall'uomo, se fosse possibile cioè porsi in un sistema di riferimento universale in grado di comprendere ogni singola prospettiva, saremmo in grado di affermare, con Schopenhauer, che la negazione di un simile scenario sfocerebbe in un nulla assoluto. Con le parole del Saggio di Francoforte:

Sie [seine Lehre] kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann¹⁶.

¹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, in *Opere*, cit., vol. 1, tomo II, pp. 220-228. Qui Nietzsche critica Schopenhauer, sostenendo che il principio di negazione per mezzo del quale il filosofo della volontà crede di giungere alla scoperta dell'enigma del mondo non conduca ad altro che a questo stesso mondo, e che quindi la cosa in sé kantiana alla quale Schopenhauer ritiene di esser giunto continua ad essere una x sconosciuta. Nietzsche ritiene dunque che la cosa in sé non si lasci definire senza cadere in contraddizione, neanche per opposizione con il mondo fenomenico, come prova a fare Schopenhauer a proposito della volontà.

¹⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, Buch IV, §71 und Bd. II, Kapitel 48.

¹⁶ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 701.

Così, sorge inevitabilmente la domanda seguente: alla fine dei suoi sforzi, l'uomo è destinato solo ad una conoscenza negativa? La risposta di Schopenhauer è affermativa, nella misura in cui ci si muove con il solo pensiero filosofico. Ecco dunque che entra in scena il misticismo in veste di unica integrazione positiva della conoscenza negativa cui si è giunti per mezzo del ragionamento filosofico. Con Schopenhauer: «Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt¹⁷». Difatti, nel cap. 48 dei *Supplementi*, il filosofo del *Mondo* fa esplicito riferimento a importanti opere mistiche della storia, suggerendo ai suoi lettori di cercare in esse, se necessario, ciò che la filosofia non può offrire senza cadere in contraddizione e in ragionamenti fallaci¹⁸.

Il disegno schopenhaueriano è chiaro: nel discorso intorno al misticismo, Schopenhauer prende le distanze da esso, onde evitare che l'esito negativo del suo percorso filosofico induca il lettore a far coincidere senza residui il suo sistema metafisico con un quadro mistico-religioso dal quale invece il filosofo del *Mondo*, se non per certe ricadute pratiche, si tiene distante. Tuttavia, per comprendere in che misura ciò corrisponde alla realtà dei fatti, è di cruciale importanza completare l'analisi del termine misticismo negli scritti schopenhaueriani al fine di disporre di una cornice in cui collocare eventuali ricerche successive su alcuni testi mistici per i quali Schopenhauer ha sempre manifestato un forte interesse.

Pertanto, occorre prendere ora in considerazione il secondo riferimento esplicito al misticismo rinvenibile nel *corpus* schopenhaueriano. Si tratta del § 10 del capitolo *Sulla filosofia e il suo metodo* dello scritto *Parerga e Paralipomena*, la cui prima edizione risale

¹⁷ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700-701.

¹⁸ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 701: «Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im *Oupnekhat*, sodann in den *Enneaden* des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im *Jakob Böhme*, besonders aber in dem wundervollen Werk der *Guion, Les torrens*, und im *Angelus Silesius*, endlich noch in den Gedichten der *Sufi*, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken».

al 1851. Qui Schopenhauer descrive non solo l'oggetto, il metodo e il fine della filosofia ma, con spirito kantiano, riflette sui limiti e i rischi in cui essa incorre ogniqualvolta cerca di valicare i suoi confini, le sue possibilità. È in questo contesto che Schopenhauer introduce il misticismo. Ancora una volta, il discorso intorno al pensiero mistico è affrontato in parallelo a quello filosofico. Sembra cioè che filosofia e mistica trovino una definizione solo in un aperto confronto tra loro e che, come per opposizione, dalle caratteristiche dell'una si possano evincere le peculiarità anche dell'altra, secondo un principio di complementarità e al contempo di esclusione reciproca.

La riflessione dei *Parerga* prende avvio da una considerazione generale sulla storia della filosofia. Schopenhauer ritiene che tutta la filosofia sia un incessante alternarsi di razionalismo e illuminismo. Per il filosofo questi non sono altro che due diverse modalità, approcci o metodi di cui l'uomo si è servito nel tempo e per mezzo dei quali ha elaborato i più molteplici e variegati sistemi filosofici. Il razionalismo, ovvero l'uso della fonte conoscitiva oggettiva¹⁹, ha per organo l'intelletto sempre rivolto verso l'esterno, verso l'oggetto appunto. Schopenhauer sostiene, inoltre, che il razionalismo si evolve nel corso del tempo, divenendo dapprima dogmatismo, in seguito scetticismo e infine criticismo. Il susseguirsi delle tre fasi deriva dall'attenzione che gradualmente si sposta dall'oggetto al soggetto. La filosofia trascendentale è il culmine di questo processo di bilanciamento perché, in primo luogo, essa scardina una volta per tutte l'assunto dogmatico della metafisica classica fondato su un atto di fiducia conoscitiva incontrovertibile nei confronti degli oggetti esterni; in secondo luogo, seguendo e affiancando lo scetticismo che l'ha preceduta, la filosofia trascendentale elabora una nuova definizione di oggetto conoscitivo: il fenomeno.

L'illuminismo invece è per Schopenhauer l'uso della fonte conoscitiva soggettiva²⁰ mai rivolta verso l'esterno, ma sempre verso l'interno. Il suo organo è

¹⁹ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, Hg. von Paul Deussen, R. Piper & Co., Verlag, München 1911-1942, Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 13: «Man kann, im Großen und Ganzen betrachtet, die Philosophie aller Zeiten auch so auffassen, daß sie, wie ein Pendel, hin und her schwingt zwischen Rationalismus und Illuminismus, d.h. zwischen dem Gebrauch der objektiven und dem der subjektiven Erkenntnißquelle».

²⁰ Id.

«innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewußtseyn, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtseyn, Unifikation u.dgl.²¹». Con ciò Schopenhauer si discosta significativamente dalla definizione kantiana di illuminismo, secondo cui «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit²²». Tuttavia, se è vero che razionalismo e illuminismo si alternano vicendevolmente nella storia del pensiero, mai come con l'avvento della filosofia trascendentale – scrive Schopenhauer – l'illuminismo trova terreno più fertile. La ragione di queste considerazioni per Schopenhauer è evidente: con la filosofia critico-trascendentale si prende atto irreversibilmente che l'accesso alla cosa in sé è precluso all'uomo e che, non potendo prescindere dalle strutture conoscitive del soggetto, il processo esperienziale e conoscitivo restituisce pur sempre e soltanto una realtà per sé. «Er [Illuminismus] tritt allemal auf, wann der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel zu erreichen, durchlaufen hat²³»: tale è il motivo per cui nella corsa all'essenza ultima delle cose l'illuminismo trova qui maggior spazio. Con queste considerazioni, al di là della plausibile critica ai sistemi post-kantiani sfociati nell'idealismo – basti pensare all'intuizione intellettuale di Schelling o alla coscienza superiore di Fichte – Schopenhauer introduce il misticismo anche in *Parerga e paralipomena*: «Legt er [Illuminismus] nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mysticismus²⁴». A differenza del passo del *Mondo* analizzato in precedenza, nei *Parerga* non vi è una vera e propria definizione di misticismo; tutte le peculiarità della mistica sono dedotte dalla descrizione schopenhaueriana dell'illuminismo. Pertanto, è possibile attribuire senza riserve al misticismo le

²¹ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

²² Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, In «Berlinische Monatsschrift», IV, 1784, pp. 481-494: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung».

²³ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 15.

²⁴ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

caratteristiche proprie dell'illuminismo, caratteristiche che, coincidendo con la descrizione del misticismo presente nel *Mondo*, trovano un'ulteriore conferma della loro validità. Così, il misticismo, in quanto strettamente correlato all'illuminismo, si distingue dal razionalismo e quindi dal pensiero filosofico per l'incomunicabilità del suo contenuto. Il pensiero ha bisogno del linguaggio per essere comunicato; tuttavia, come ampiamente dimostrato, il linguaggio è a sua volta espressione di un preciso processo conoscitivo, quello cioè che coinvolge l'intelletto, la realtà esterna all'uomo, la ragione e i concetti volti a determinare gli oggetti percepiti. Così, nei *Parerga*, Schopenhauer scrive che

Sein [des Illuminismus] Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare ist; theils weil es für die innere Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts verschiedener Subjekte giebt; theils weil solche Erkenntniß doch mittelst der Sprache mitgetheilt werden müßte, diese aber, zum Behuf der nach außen gerichteten Erkenntniß des Intellekts, mittelst Abstraktionen aus derselben, entstanden, ganz ungeeignet ist, die davon grundverschiedenen innern Zustände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus sind, der daher sich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum, wegen des ersteren Grundes, nicht angeht. Als nicht mittheilbar ist nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich; [...]²⁵.

100

È evidente che, ancora una volta, la riflessione sul misticismo è inscindibile da quella sulla filosofia e il suo metodo. Il richiamo al pensiero filosofico si fa sempre più esplicito con l'avanzare del discorso, fin quando Schopenhauer non afferma inequivocabilmente che la filosofia non condivide nulla con l'illuminismo, in quanto «Allein die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus seyn²⁶». Mistica è la dottrina di Jakob Böhme, di Johannes Tauler e la *Theologia Deutsch* dell'anonimo francofortese. Mistici sono Dionigi Areopagita e Scoto Eriugena. Il misticismo si trova, infine, secondo Schopenhauer, nelle dottrine religiose orientali, nell'antica sapienza indiana. Saldamente ancorata al terreno filosofico è invece la sua

²⁵ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

²⁶ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 15.

teoria della negazione della volontà di vivere, precisa ancora una volta Schopenhauer. Pertanto, in linea con il retaggio kantiano evidente in particolar modo nel *Mondo*, la teoria schopenhaueriana della volontà non può che collocarsi, per il Saggio di Francoforte, nell'alveo del razionalismo.

Ora, ciò che emerge dal confronto dei due passi appena analizzati è in primo luogo un'analogia – per così dire – strutturale: in entrambi i casi il misticismo è considerato come un'esperienza puramente individuale e interiore e, in quanto tale, incomunicabile. E alla luce di ciò, per Schopenhauer, il misticismo si distingue dalla filosofia, in modo particolare dalla sua filosofia, per le ragioni su esposte. Come ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*:

Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: [...] wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im *Oupnekhat*, sodann in den *Enneaden* des *Plotinos*, im *Scotus Eri[u]gena*, stellenweise im *Jakob Böhme*, besonders aber in dem wundervollen Werk der *Guion, Les torrens*, und im *Angelus Silesius*, endlich noch in den Gedichten der *Sufi*, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken²⁷.

101

Così anche in *Parerga e paralipomena*:

Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar, am Schluß, auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen denn auch nicht unternommen, die letzten Aufschlüsse über das Daseyn der Welt zu

²⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699-701.

geben, sondern bin nur so weit gegangen, als es auf dem objektiven, rationalistischen Wege möglich ist. Dem Illuminismus habe ich seinen Raum freigelassen, wo ihm, auf seine Weise, die Lösung aller Räthsel werden mag, ohne daß er dabei mir den Weg verträte, oder gegen mich zu polemisieren hätte²⁸.

Tuttavia, al di là delle affinità tra i due testi, vi è un elemento su cui occorre riflettere: la definizione schopenhaueriana di misticismo *stricto sensu*. Più in particolare, l'indagine ruota intorno alla domanda: il misticismo è una forma di conoscenza [*Erkenntniß*] o è qualcosa che supera ogni forma di conoscenza? Ancora, se il misticismo trascende ogni forma di conoscenza, è possibile definirlo? E qualora fosse possibile, in che termini lo si definirebbe? Nel *Mondo*, Schopenhauer sostiene che il misticismo non è una forma di conoscenza e che proprio giungendo al punto in cui non vi è più una distinzione tra soggetto e oggetto, ovvero tra chi conosce e l'oggetto conosciuto, esso si configura come «bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck²⁹».

Diverso è il caso di *Parerga e paralipomena*. Qui Schopenhauer sembra compiere un passo indietro rispetto alla riflessione inerente al misticismo sviluppata nella seconda edizione del *Mondo*. Nello scritto del 1851, infatti, Schopenhauer afferma che il misticismo, in quanto si presenta come una forma di illuminismo, che altro non è che l'uso della fonte conoscitiva soggettiva, è una forma di conoscenza. Ricorre ancora una volta il termine *Erkenntniß*.

Legt er [Illuminismus] nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mystizismus. Sein Grundbrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht

²⁸ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 15.

²⁹ Cfr. nota 11. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699, Anhang 3. Aufl. 1859, Abweichungen zur 1. (= 2. erw. Aufl.), handschriftliche Nachträge u. Zitatnachweise: «[...] alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art *Ekstase* anlangen, in der alle und jede *Erkenntniß*, mit sammt ihrer Grundform *Objekt und Subjekt*, gänzlich aufhört, und erst in diesem jenseit aller Erkenntniß Liegenden ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und kein Objekt, mithin keine Art von Erkenntniß mehr giebt, eben weil es keinen Willen mehr giebt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntniß ist».

mittheilbare ist; [...] Als nicht mittheilbar ist nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich³⁰.

Pertanto, tornando alla domanda iniziale: cos'è il misticismo secondo Schopenhauer? È una forma di conoscenza o è al di là di ogni forma di conoscenza, in quanto superamento dello schema ordinario soggetto-oggetto all'interno del quale è possibile conoscere? Propongo così una tesi che prende in considerazione non solo i riferimenti testuali sin qui analizzati, ma che accenni alla teoria filosofica schopenhaueriana, seppur per grandi linee, per non perdere mai di vista l'unità che ha sempre contraddistinto nelle intenzioni e nei fatti il pensiero del Saggio di Francoforte.

L'incongruenza rilevata nel confronto tra i due testi in merito all'utilizzo del termine *Erkenntniß* nel definire il misticismo è comprensibile, dunque, alla luce della filosofia schopenhaueriana. La discussione ruota intorno a un aspetto fondamentale della teoria: la distinzione tra la conoscenza del mondo come rappresentazione e la conoscenza del mondo come volontà. L'uomo, infatti, si serve di entrambe le modalità del conoscere per fini diversi. Come già detto, la conoscenza del mondo come rappresentazione è saldamente ancorata al principio di ragion sufficiente. Il suo organo è l'intelletto, il quale, dipende strettamente dalla volontà, ed è in grado di condurre l'uomo solo all'apparenza delle cose, alla conoscenza del mondo fenomenico. Dalla subordinazione dell'intelletto alla volontà deriva l'incessante affermazione della volontà e, di conseguenza, il dolore e la sofferenza dai quali si desidera fuggire. La seconda modalità del conoscere, ovvero la conoscenza del mondo come volontà, consente invece di giungere alla negazione della volontà di vivere. Si tratta di un'esperienza radicalmente differente dalla prima, per oggetto, modalità e fine. Schopenhauer parla di conoscenza intuitiva, ovvero diretta, non mediata. Difatti, alla base vi è l'atto di riconoscimento del comun denominatore del mondo: il dolore radicato nell'essenza di tutte le cose. In altre parole, il riconoscimento del dolore universale o l'esperienza personale del dolore permettono all'uomo di comprendere intuitivamente che l'essenza metafisica della realtà, la volontà di vivere, è

³⁰ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

all'origine di tanta sofferenza. A differenza di quanto avviene per mezzo dell'intelletto, questa forma di sapere è un quietivo della volontà. Essa è costituita da fatti e azioni e non da discorsi razionali. Pertanto, ne deriva che è proprio un tipo di conoscenza [*Erkenntniß*], quella intuitiva, che conduce al «*Gipfelpunkt*» della teoria schopenhaueriana: la negazione della volontà di vivere. Ma la *noluntas* implica a sua volta l'annullamento di ogni forma di conoscenza, poiché là dove la volontà è negata, non vi è più soggetto e oggetto, non vi è più spazio e tempo, non vi sono rappresentazioni né oggettivazioni della volontà, proprio perché non vi è più alcuna volontà da cui deriva tutto questo. È qui che la conoscenza intuitiva incontra il misticismo. Difatti, l'esperienza mistica non è comunicabile, semmai è attualizzabile, praticabile. Date queste premesse, è possibile trarre in sintesi le seguenti conclusioni.

In primo luogo, è il caso di osservare che ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, là dove si parla dell'esperienza mistica, Schopenhauer si riferisce plausibilmente al momento pienamente compiuto della negazione della volontà di vivere. Affermando cioè che il misticismo non è una forma di conoscenza poiché con esso vengono meno soggetto e oggetto, Schopenhauer ha in mente lo stato completamente realizzato della *noluntas*, quel momento in cui non vi è più volontà né conoscenza pronta a servire la volontà stessa. Difatti, è qui che Schopenhauer definisce le dottrine mistiche come un'integrazione positiva del traguardo negativo cui si è giunti con il ragionamento filosofico.

In secondo luogo, in *Parerga e paralipomena* Schopenhauer descrive il misticismo a partire dal ragionamento filosofico che conduce alla negazione della volontà di vivere. Egli non prende in considerazione l'atto compiuto della *noluntas*, ma la via che conduce alla *noluntas* dal punto di vista del mondo fenomenico. Questa è probabilmente la ragione per cui Schopenhauer usa il termine *Erkenntniß*, per indicare l'esperienza individuale, interiore e incomunicabile. Qui si è ancora nel regno della conoscenza, seppur – come precisato pocanzi – di una forma particolare: la conoscenza intuitiva della volontà.

Di conseguenza, in base alle considerazioni appena effettuate, è possibile osservare che in Schopenhauer vi è un punto d'incontro tra filosofia e mistica, nonostante

vi giungano per vie e metodi differenti. E questo punto di congiunzione si trova al cuore del nichilismo schopenhaueriano: da un lato come via apofatica della conoscenza razionale, dall'altro come esperienza positiva del nulla relativo, come Nirvana, come pratica della *noluntas*. Il comune traguardo è la scoperta dell'essenza del mondo. In quel preciso momento, la filosofia giunge al suo *Gipfelpunkt* e, arrestandosi, lascia il terreno al misticismo, sicché esso possa integrare positivamente ciò a cui la filosofia ha accesso solo in forma negativa.

Tali sono quindi le ragioni per cui Schopenhauer può affrontare il misticismo in due modi diversi, da due punti di vista differenti: come una forma di conoscenza, nel caso dei *Parerga*, e come ciò che è al di là di ogni forma di conoscenza e quindi come un'esperienza, nel caso del *Mondo*.

Diviene così chiaro il motivo per cui più volte Schopenhauer dichiara di aver preso le distanze dal misticismo: egli vuole distinguere l'ambito filosofico da quello mistico, ammettendo e dimostrando tuttavia una particolare forma di interazione tra filosofia e mistica, nonostante la loro differenza sostanziale.

È infine il caso di osservare che la teoria schopenhaueriana della *noluntas* è stata dibattuta dai seguaci del filosofo del *Mondo*, che interpretandola in maniera più o meno ortodossa, hanno contribuito, da un lato, a una più approfondita analisi del nichilismo, e dall'altro, allo sviluppo autonomo delle filosofie del nulla. Si pensi, ad esempio, ai contributi di Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer, i cosiddetti pensatori "eretici" della Scuola di Schopenhauer³¹, i quali hanno interpretato il nulla relativo di Schopenhauer come una forma di nulla assoluto³². E questo è sicuramente il

³¹ Cfr. Domenico M. Fazio, *La scuola di Schopenhauer. I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Pensa Multimedia, Lecce 2009. F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg.), *Schopenhauer und die "Schopenhauer-Schule"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009. D. M. Fazio, M. Koßler, L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a cura di F. Ciraci, D. M. Fazio e F. Pedrocchi, Pensa Multimedia, Lecce 2007. Giulia Miglietta, *Le due anime dello schopenhauerismo: analisi delle nuove categorie storiografiche*, «Voluntas: Revista Internacional de Filosofía», doi 10.5902/2179378661962, Santa Maria, v.11, n. 3, pp. 207-223.

³² Cfr., Julius Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*, Th. Grieben, Leipzig 1882. E. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Duncker, Berlin 1869. P. Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, Hofmann, Berlin 1876. Per un ulteriore approfondimento della filosofia di Bahnsen, Hartmann e Mainländer, si

segno di quanto la dottrina schopenhaueriana della *noluntas*, oltre ad alimentare il dibattito interno, si sia riverberata sul pensiero di filosofi successivi, occupando un posto di rilievo nella storia delle idee.

Bibliografia

- BAHNSEN, J. **Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik.** Leipzig: Th. Grieben, 1882.
- CIRACÌ, F. **Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer.** Lecce: Pensa MultiMedia, 2006.
- CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; KOBLER, M. (hrsg.). **Schopenhauer und die "Schopenhauer-Schule"**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- FAZIO, D. M. **La scuola di Schopenhauer. I contesti.** In: **La scuola di Schopenhauer: testi e contesti.** A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.
- FAZIO, D. M.; KOBLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (hrsg.). **Arthur Schopenhauer e la sua scuola.** A cura di F. Ciracì, D. M. Fazio e F. Pedrocchi. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.
- HAMLIN, D. **Schopenhauer and Knowledge.** In: JANAWAY, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 44–62.
- HARTMANN, H. **Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung,** Berlin: Dunker, 1869.
- INVERNIZZI, G. **Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari.** Firenze: La Nuova Italia, 1994.
- JANAWAY, C. **Schopenhauer on Cognition (Erkenntnis).** In: HALLICH, O.; KOBLER, M. (hrsg.). **Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.** Berlin: Walter De Gruyter, 2014.
- KANT, I. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?.** In «*Berlinische Monatsschrift*», IV. 1784, p. 481-494.
- MAINLÄNDER, P. **Die Philosophie der Erlösung.** Berlin: Hofmann, 1876.
- MIGLIETTA, G. **Le due anime dello schopenhauerismo: analisi delle nuove categorie storiografiche.** In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v.11, n. 3, set.-dez. 2020, p. 207-223.
- SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke.** Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper, 1913.
- VITALE, M. **Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer.** Lecce: Pensa MultiMedia, 2014.

rimanda ai seguenti studi: Giuseppe Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze 1994. Maria Vitale, *Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2014. Fabio Ciracì, *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2006.

NIILISMO, SUICÍDIO E VALOR DA VIDA EM SCHOPENHAUER

Aguinaldo Pavão¹

Resumo: O artigo propõe-se a apresentar e discutir o niilismo ínsito na filosofia de Schopenhauer. Defende-se uma necessária distinção entre dois tipos de niilismo, um que visa a afirmar verdades axiologicamente neutras sobre o mundo e a existência, outro que se compromete com uma tese valorativa que considera a negação da vontade o maior objetivo moral. O pessimismo metafísico, cuja tese básica consiste em arguir que a não existência é preferível à existência, incorpora os dois tipos de niilismo mencionados. O pessimismo schopenhaueriano tanto defende que toda vida é sofrimento quanto um caminho exclusivo para a redenção, a negação da vontade. Associados ao niilismo e ao pessimismo estão os temas do valor (na verdade, desvalor) da vida e da reprovação do suicídio. A hipótese do artigo é que há deficiências consideráveis na filosofia schopenhaueriana em torno desses tópicos, especialmente a transição entre as teses descritivas e as teses valorativas que compreendem os dois momentos de seu niilismo.

Palavras-chave: Niilismo. Negação da vontade. Nada. Suicídio. Morte.

NIHILISM, SUICIDE AND THE VALUE OF LIFE IN SCHOPENHAUER

Abstract: The article proposes to present and discuss the nihilism inherent in Schopenhauer's philosophy. A necessary distinction between two types of nihilism is defended, one that aims to affirm axiologically neutral truths about the world and existence, the other that commits itself to an evaluative thesis that considers the denial of the will to be the highest moral goal. Metaphysical pessimism, whose basic thesis is to argue that non-existence is preferable to existence, embodies the two types of nihilism mentioned. Schopenhauerian pessimism both defends that all life is suffering and an exclusive path to redemption, denial of the will. Connected to nihilism and pessimism are the themes of the value of life (indeed, the unworthiness) and the disapproval of suicide. The article's hypothesis is that there are considerable failures in Schopenhauerian philosophy around these topics, mainly the transition between descriptive and evaluative theses that comprise the two moments of its nihilism.

Keywords: Nihilism. Negation of the will. Nothing. Suicide. Death.

107

Introdução

Uma das ambições desse artigo é conferir plausibilidade à compreensão de que o niilismo de Schopenhauer está contido no interior de seu pessimismo metafísico. Para tanto, o primeiro passo a ser dado será dizer algumas palavras sobre o pessimismo metafísico schopenhaueriano.

O pessimismo metafísico, inicialmente, alega que a vontade, considerada a essência, ou “em-si” de toda coisa, é um esforço (*Streben*) que se encontra em todos os corpos, sendo, pois, o “núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias” e “ao qual nenhum fim alcançado põe um término” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 482; 2005, p. 398).

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina-PR. Doutor em Filosofia pela Unicamp; Mestre em Filosofia (UFRGS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5523-5438>. E-mail: apavao@uel.br

A vontade é destituída de qualquer finalidade, podendo ser caracterizada como um “ímpeto cego e irresistível” que nunca se satisfaz (SCHOPENHAUER, 2005, p. 357; 2005, p. 503). Visto que todo querer nasce de uma carência, o querer sempre é sofrimento. Ora, viver é querer. Consequentemente, a vida é sofrimento. Com base nessas considerações neutras em termos axiológicos, Schopenhauer dá um passo adiante e sustenta que a não existência do mundo seria preferível à sua existência (SCHOPENHAUER, 2015, p. 688)². A tese de que o não ser é preferível ao ser parece ir além do que seria autorizado como legítima inferência da descrição, aparentemente sóbria, sobre a onipresença do sofrimento na vida. O texto vai debruçar-se sobre esse ponto e sustentar que a afirmação de que o não ser é preferível ao ser adentra no que se deve reconhecer como um niilismo normativo, o niilismo tipicamente schopenhaueriano.

Com efeito, da alegação de que a inexistência do mundo é preferível à sua existência parece difícil não reconhecer um componente acentualmente niilista, se por niilismo entendermos uma apreciação negativa da vida e uma valorização do nada. A bem da verdade, não se trata exatamente apenas de um componente. O niilismo de Schopenhauer resulta, a meu ver, necessariamente de seu pessimismo metafísico.

Caberia, por certo, indagar se não seria possível reconhecer a validade da tese do pessimismo metafísico e recusar o niilismo da negação da vontade. Em que sentido o nada, tão estimado por Schopenhauer, deve ser entendido? Diante do pessimismo metafísico, é coerente a recusa do suicídio? Por que a rejeição a um nada empírico, como a morte no sentido comum de fim da vida e da consciência individual?³ Na segunda parte do artigo discuto esses pontos em conexão com o tema do valor da vida. Antes, na primeira parte, apresento minha leitura sobre como o niilismo em Schopenhauer deve ser entendido.

Pode ser útil a seguinte advertência introdutória. Nesse texto, muitos pontos importantes relacionados à negação da vontade foram deixados deliberadamente de lado. Não cuido do segundo caminho da negação da vontade, o *deuteros plous* (minhas considerações geralmente levam em conta apenas o primeiro caminho). Tampouco me detive na explicação em detalhes sobre o papel do conhecimento que vê através do princípio de individuação.

² Concordo com Ciraci que a afirmação “o não ser é preferível ao ser” é “o postulado fundamental de todo pessimismo metafísico” (CIRACÌ, 20128, p. 81).

³ A designação da morte como um “nada empírico (*empirische Nichts*)” encontra-se em Schopenhauer (2015, p. 577).

Justifico essa decisão por pensar que os pontos mencionados, por mais relevantes que sejam, não são necessários para a discussão que pretendo realizar.

Niilismo descritivo e niilismo normativo

Se a vontade é a coisa em si, e se ela é um ímpeto cego, destituído de conhecimento, sem finalidade, sem fundamento, onnipotente e autofágica⁴, e se a existência é vazia de valor, então não parece de modo algum desarrazoado – como já sugerido acima - julgar que o niilismo é acolhido pela filosofia de Schopenhauer⁵. Note-se que o vazio, a futilidade, o nada não se referem, nesse caso, a algo salvífico, tampouco dizem respeito ao valor das coisas (ou ao seu desvalor). O niilismo assim acolhido apenas nos remete à nulidade das coisas como uma verdade sobre o mundo e a existência. Mas esse não é o niilismo representado pela negação da vontade. Chamarei o niilismo não salvífico de niilismo descritivo, para distingui-lo do niilismo normativo ou valorativo que louva moralmente o nada.

Para deixar mais claro, por niilismo descritivo eu entendo aquele niilismo que afirma a vanidade (ou nulidade) da existência, a inutilidade de todos os esforços e sustenta que o mundo em si mesmo é desprovido de qualquer propósito e significado. Já o niilismo normativo teria, na acepção que aqui assumo, o significado de propor o nada, de defender o nada como um bem, de pleitear que ele é preferível ao ser, não nos cabendo indiferença ética entre a vida e a sua negação, sendo esta (a negação) e não aquela (a vida) que merece ser valorizada⁶. Como entendo, o niilismo descritivo, subsistente no interior do pessimismo, não é o mais relevante em Schopenhauer. O mais significativo é o niilismo normativo, que também viceja no seu pessimismo, assumindo, porém, em contraste com o descritivo, teses mais fortes

⁴ “A vontade de viver tem que devorar *sua própria carne*, pois fora dela, no mundo fenomênico, nada existe e ela é uma vontade faminta” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 186). Cf. também entre outros lugares: “a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211; 2005, p. 429; 2005, p. 453; 2005, p. 474).

⁵ Como se sabe Schopenhauer não trata expressamente em sua obra do conceito de niilismo. Isso de modo algum é óbice para o tratamento do tema. Vale lembrar que tampouco Schopenhauer trata de forma explícita do pessimismo. Na verdade, ele sequer usou os termos “pessimismo” e “pessimista” para referir-se à sua própria filosofia (não pelo menos nas obras que publicou). Presumo que todos concordarão que é um bom hábito mental discutir conceitos em vez de palavras.

⁶ As observações que venho tecendo convergem com a tese de Nietzsche de que a filosofia de Schopenhauer é niilista no sentido em que inscreve “no seu emblema a negação da vida” (NIETZSCHE, 2007, p. 8). Na *Genealogia da moral*, o niilismo é também caracterizado como “vontade do nada” (NIETZSCHE, 1998, p. 111). Advirta-se que as palavras de *O Anticristo* (2007) tomam já a compaixão como negadora da vida (nesse ponto discordo de Nietzsche).

e, aí sim, teses tipicamente schopenhauerianas que o pessimismo metafísico proclama (segundo o que foi exposto previamente).

Antes de prosseguir, é preciso dizer algumas palavras sobre o possível sentido equívoco da expressão “niilismo normativo”. Ao me servir da etiqueta “niilismo normativo” corro o risco de ser mal interpretado, pois é possível entender essa expressão como se ela significasse um niilismo sobre as normas, no sentido de um relativismo e um ceticismo absolutos sobre valores éticos. Em outros termos, a expressão poderia ser tomada como recusa de todas as normas por entendê-las destituídas de qualquer justificativa possível. O que proponho, como se percebe, é diferente. É diferente, por exemplo, do modo, como Pratt oferece a definição de niilismo ético. Segundo Pratt, “o niilismo ético ou niilismo moral rejeita a possibilidade de valores morais ou éticos absolutos. Em vez disso, afirma-se que o bem e o mal são nebulosos, e os valores a que se referem são apenas o produto de pressões sociais e emocionais” (PRATT, s.d.). O niilismo normativo que atribuo à filosofia de Schopenhauer diz, diferentemente, que há tanto niilismo no sentido de afirmação do nada, como admissão de que esse nada tem um significado axiológico positivo. (Ademais, quando falamos em pessimismo metafísico, o pessimismo não é sobre a metafísica, o metafísico na expressão diz respeito a um tipo de pessimismo que deita raízes numa compreensão cosmológica específica). Nesse ponto, vale repetir a ideia já consignada em nota, a saber, é filosoficamente ocioso, quando são prestados os devidos esclarecimentos semânticos, discutir palavras e não conceitos.

110

Feitas essas elucidações preventivas de tropeços terminológicos, retomemos a discussão sobre niilismo a partir do sentido por mim proposto. O niilismo descritivo de Schopenhauer pode ser discernido na seguinte passagem.

Que a existência humana deva ser algo como um extravio fica suficientemente claro através da simples observação de que o homem é uma concreção de carências cuja satisfação dificilmente alcançável nada lhe garante senão um estado sem dores, no qual só lhe resta o tédio e que prova que a existência em si mesma não tem nenhum valor; pois o tédio nada mais é que o sentimento de sua vacuidade [*Empfindung der Leerheit*]. [...] Ora, só apreciamos nossa existência pelo esforço por algo quando a distância e os obstáculos nos fazem pensar que o propósito será satisfatório – ilusão que desaparece quando ele é alcançado; ou então em uma ocupação puramente intelectual, na qual, porém, nós nos afastamos da vida. [...] Sempre que não estamos em uma dessas duas situações, mas nos voltamos para a própria existência, somos tomados pela sua futilidade e sua nulidade [*Gehaltlosigkeit und Nichtigkeit*] – e este é o tédio [*Langeweile*] (SCHOPENHAUER, 2012, p. 141-142).

Note-se que nesse niilismo – em que entram em cena as formulações de Schopenhauer sobre a nulidade da existência - é possível perceber sem maiores dificuldades o entrelaçamento entre pessimismo schopenhaueriano e a tese de uma existência destituída de finalidade e sentido⁷. Dado o que o mundo é, é impossível que obtenhamos da existência mais que sofrimento. O niilismo descritivo entende que a vida é um esforço incessante e inútil, que a existência é fútil, que jamais a diligência pelo viver obtém autêntica satisfação.

Já com o niilismo normativo afirma-se a compreensão de que o mundo é um erro, ou melhor, mais que isso, assume-se a tese axiológica de que o nada seria preferível ao ser. Um acesso, entre outros, para o reconhecimento do niilismo normativo de Schopenhauer pode ser vislumbrado quando, no § 65 de *O mundo como vontade e representação*, é concedido que se confira posição honorífica à expressão “bem absoluto” para a negação da vontade.

Não há bem supremo algum, bem absoluto algum [*kein höchstes Gut, kein absolutes Gut*] para a vontade, mas sempre apenas um bom temporário. Todavia, caso queiramos conferir uma posição honorífica ou, por assim dizer, emérita a uma antiga expressão que não gostaríamos de deixar por completo em desuso, podemos, metafórica e figurativamente, chamar a total autossupressão e negação da vontade [...] - podemos chamar essa total autossupressão e negação da vontade de bem absoluto [*das absolute Gut*], *summum bonum*, e vê-la como o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são simples paliativos, meros anódinos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 462).

111

Alguém poderia protestar contra essa aproximação entre niilismo e uso meramente figurativo de uma expressão. Porém, em defesa da pertinência da relação que proponho fala o fato de que o uso emérito da expressão bem absoluto (ou bem supremo) para a negação da vontade revela uma verdade profunda do pensamento de Schopenhauer. Se nos fosse permitido aqui usar termos prescritivos, seria possível dizer que nossos esforços mais lúcidos, mais sábios, deveriam ser para a perseguição da dor, do sofrimento, pois ele liberta. Na verdade, o mal físico é um bem metafísico⁸. Como se percebe na passagem, a cura definitiva da doença do viver reside na negação da vontade. E a negação da vontade não deve ser entendida, como veremos

⁷ Um texto em que claramente se expõe o que chamo de niilismo descritivo é o capítulo 46 do segundo tomo de *O mundo*, intitulado “Da vanidade ou nulidade (*Nichtigkeit*) e do sofrimento da vida” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 683-702).

⁸ “Com respeito àquele que sofre por causa destas ações [ações injustas e vis], estas, embora sejam fisicamente um mal, são metafisicamente um bem e no fundo uma benfeitoria, já que contribuem para conduzi-lo à verdadeira salvação” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 184).

adiante, como a negação da vida fenomênica individual alcançada pelo suicídio. Abonos para esse entendimento não são escassos na obra Schopenhauer. Cito a seguinte passagem.

se o homem, a partir de puros motivos morais, devesse guardar-se do suicídio, o sentido mais íntimo desse autoulttrapassamento (não importa os conceitos com os quais sua razão o vista) seria o seguinte: ‘Eu não quero evitar o sofrimento, pois este pode contribuir para a supressão da Vontade de vida, cuja aparência é tão cheia de penúria’ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 505).

Para Schopenhauer, a vida que não tem valor, ou melhor, o seu valor “consiste justamente” em ensinar o homem “a não a querer” – tal é o ensinamento do *Espírito do mundo* ao homem no diálogo do § 172 de *Parerga e paralipomena*, tomo II (SCHOPENHAUER, 2012, p. 184). A vida é vã, a vida é um mau negócio. Como se vê, o niilismo em Schopenhauer reivindica um valor para a destituição de todo valor, um bem para o que impede todo o sentido comum para a ideia de bem e de bom (dado que esses dependem da vida, da afirmação da vontade). Por conseguinte, como se lê nos *Aforismos*, a negação da existência é suprema sabedoria (SCHOPENHAUER, 2006, p. 146)⁹.

112

Note-se que é frequente Schopenhauer expor teses niilistas envolvendo tanto momentos descritivos como valorativos. A propósito, antes da citação dos *Aforismos*, eu disse “por conseguinte”, mas não fui rigoroso no emprego dessa expressão, pois não há uma implicação rigorosa entre niilismo descritivo (vanidade da existência) e niilismo normativo (querer a não existência).

Conquanto não distinga dois niilismos possíveis, as palavras de Salviano convergem com a compreensão aqui adotada:

O pessimismo schopenhaueriano é ainda uma introdução ao niilismo. É na busca pela saída do infortúnio – busca que representa um momento, dirão alguns, demasiado feliz da senda especulativa do filósofo – [...] no desespero pela ausência de consolo (*Trost*) que presenciaremos o advento de uma redução ao nada [...]. Só há uma saída, dirá o

⁹ Lembro-me de uma passagem em que Schopenhauer parece hesitante sobre a depreciação incondicional do valor da vida. No capítulo 41 do segundo tomo de *O mundo*, lê-se: “o valor objetivo da vida é bastante incerto e resulta pelo menos duvidoso se a ela não fosse preferível o não ser, e mesmo se a experiência e a ponderação tivessem a última palavra, o não ser teria de triunfar” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 557-558). Aparentemente essa passagem não pode ser incorporada de modo coerente ao pessimismo metafísico de Schopenhauer. Se fosse possível tal incorporação, teríamos de dizer que é dubitável a tese que afirma ser a não existência preferível à existência, ou seja, teríamos de admitir ao menos a plausibilidade inicial de alcançarmos uma resposta que aprovasse a vida como algo bom. É bem verdade que Schopenhauer, embora assumia um tom inicial de dúvida, no fim da passagem abandona a hesitação, julgando que a experiência e ponderação decidiriam em benefício do não ser, da inexistência.

misanthropo de Frankfurt, deve-se ir à fonte do problema: é preciso negar a nossa própria essência, a vontade, causa de todo o infortúnio no mundo. Sem vontade, não há carência nem sofrimento (SALVIANO, 2001, p. 58)¹⁰.

Eu diria que o niilismo descritivo schopenhaueriano é uma introdução ao seu niilismo normativo (o pessimismo metafísico cobre os dois niilismos). Vale reforçar que a tese do niilismo normativo não visa basicamente a uma descrição de como as coisas são (niilismo descritivo), mas como deveriam ser. As considerações iniciais desse artigo evidenciaram que o pessimismo metafísico compromete-se com teses axiológicas, pois ele diz: a não existência é *preferível* à existência. Ora, essa não é uma alegação de natureza meramente descritiva.

A relação entre pessimismo e niilismo descritivo é íntima e suas diferenças não são tão salientes em Schopenhauer. Poder-se-ia dizer que o niilismo descritivo é absorvido pelo pessimismo metafísico. A rigor, isso também ocorre com o niilismo normativo ou ético. A frase de Schopenhauer: “[A minha ética] reconhece francamente o caráter reprovável do mundo, e aponta para a negação da vontade de viver como o caminho para sua redenção” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 176) pode ser interpretada como se estivesse a dizer que a ética reconhece como verdadeira ou válida a tese descritiva do pessimismo e indica normativamente a negação da vontade como um fim ético superior. O pessimismo de Schopenhauer, na medida em que também é uma acusação ao mundo, e não apenas uma explicitação de seu significado em termos moralmente neutros, conecta-se com o reconhecimento de uma verdade salvífica, a da negação da vontade.

Nessa perspectiva, não se deve pensar que é algo arbitrário o endosso de Schopenhauer às palavras de Calderón de que o maior delito do homem é ter nascido (SCHOPENHAUER, 2005, p. 453).¹¹ Que tampouco se pense que o nascimento como maior delito restrinja-se a algo meramente poético ou alegórico. Não, tal ideia tem um sentido moral forte. Nós pecamos, cometemos um erro ao nascer, e esse erro não é dos nossos pais, é de nós mesmos, de você que me lê, de mim, desse eu que agora escreve essas linhas, essa falta moral

¹⁰ Penso que tal leitura, assim como a minha, converge em seus contornos gerais com a proposta de Berman. “Sugiro que o pessimismo de Schopenhauer tem três vertentes principais, todas decorrentes de sua metafísica ateísta da vontade. Visto que a coisa em si é vontade, isto é, visto que só há vontade cega de vida: (p1) não pode haver propósito real ou objetivo no mundo; (p2) sempre haverá mais dor e sofrimento do que prazer e felicidade; e (p3) viver é pecar, ser imoral. A partir dessas inferências pessimistas - (p1), (p2) e (p3) - Schopenhauer chega à conclusão radical de que o mundo 'não deveria ser', conclusão esta que descreverei como niilismo ou niilística” (BERMAN, 1998, p. 180).

¹¹ Também em SCHOPENHAUER, 2005, p. 334; 2015, p. 179.

é das minhas filhas, de todos os bebês em todos berçários do mundo e em todos os colos maternos em que dão os seus primeiros resmungos e choros. Com efeito, se Schopenhauer estiver certo, minha essência quis afirmar-se ao nascer e cometeu a maior falta moral que se pode cometer. Daí se segue, segundo a justiça eterna, que sou merecedor de todos os meus padecimentos nesse mundo. Para Schopenhauer, mesmo o homem bom permanece, com justiça, atado ao sofrimento por causa da justiça eterna. “De acordo com a verdade, justamente o próprio nascimento do ser humano é o ato da sua vontade livre, por consequência idêntico com o pecado original, e, assim, com a *essentia* e *existentia* do ser humano já entraria em cena o pecado original, do qual todos os demais pecados são consequência” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 720-721). Pode-se perceber, assim, que não se trata apenas de usar o conceito de pecado original como uma alegoria proveniente do cristianismo. Embora destituído de seu conteúdo religioso, trata-se na verdade da apropriação do que talvez seja o núcleo mais significativo do conceito de pecado original, isto é, a natureza congênita e hereditária dessa excêntrica falta. (Acredito que não é preciso uma demorada detenção crítica nesse ponto, visto não pertencer aos objetivos do artigo. Vale, porém, dizer que, se as coisas fossem assim, nós seríamos moralmente culpados não por atos nossos, mas pela nossa simples natureza humana. Mas eu somente posso ser considerado responsável, se sou livre. Ora, pergunta-se: eu era livre para nascer? Alegar “você quis nascer” soa poético ou alegórico, porém miseravelmente elucidativo).

114

Nessa altura, convém ponderar a seguinte dificuldade. Alguém poderia arguir que o uso da expressão niilismo normativo associa inadvertidamente Schopenhauer a uma visão prescritiva da ética. Esclareço, porém, que o qualificador normativo nesse contexto tem a mesma função quando empregado em expressões como ética normativa (na tradicional divisão da ética, ao lado de metaética e ética aplicada). Normativo, assim, não significaria uma ética fundada em normas (e muito menos no dever), mas simplesmente a compreensão acerca do que tem valor, do que é moralmente certo e errado. A alegação de que o maior objetivo moral é a negação da vontade (SCHOPENHAUER, 2012, p. 169) é, nesse sentido, normativa e a alegação de que a existência é permeada por sofrimento, vazia, que há nulidade ou vanidade (*Nichtigkeit*) em todo esforço, é descritiva.

Associada a essa dificuldade pode-se também levantar a questão sobre a coerência interna da filosofia de Schopenhauer. Uma vez que o autor de *O mundo* é proponente de uma filosofia que rejeita toda índole prescritivista, como ele pode coerentemente falar em algo como deveria (o mundo não deveria existir)? Bem entendido, essa normatividade - contida de modo

inevitável no niilismo distintivamente schopenhaueriano - não implica qualquer proselitismo ético. Há apenas a defesa de que o mal representado pelo ser tem de ser preterido. Nesse sentido, o “deveria não existir” seria uma consequência da elucidação conceitual do não valor da existência. Em outros termos, ele considera o nada preferível ao ser, mas não prescreve o nada.

Pois ambas [AP: afirmação e negação da vontade] surgem pelo *conhecimento*; não um conhecimento abstrato que é expresso em palavras, mas sim um conhecimento vívido e independente de dogmas e que é expresso exclusivamente em atos e condutas e permanece livre de dogmas, os quais, como conhecimento abstrato, concernem à razão. Meu único fim, pois, só pode ser expor a afirmação e a negação, trazendo-as a conhecimento distinto da faculdade racional, sem prescrever nem recomendar uma ou outra, o que seria tão tolo quanto inócuo, pois a vontade em si é absolutamente livre e determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela (SCHOPENHAUER, 2005, p. 369).

Dessa forma, prescrever a negação da vontade não apenas trairia a natureza teórica e meramente descritiva da filosofia, como também deformaria a própria noção de uma autossupressão livre da vontade.

Por certo, essa possível defesa de Schopenhauer não elimina todas as dificuldades. Eu mesmo não me sinto atraído por essa linha apologética porque, com ela, certamente dá-se um passo além do mero olhar teórico advogado no § 53 de *O mundo*, tomo I, isto é, a defesa parece conceder um sentido prático à filosofia. Deve-se também destacar que eliminar o proselitismo do discurso filosófico não é equivalente a eliminar a linguagem prescritiva das apreciações morais. Não acredito que seja possível subtrair do discurso da filosofia moral o elemento prático valorativo. Ora, que Schopenhauer dirija ao asceta um louvor prático-moral, ainda que não uma prescrição, é algo que está fora de qualquer disputa¹². E nem poderia ser diferente, dado que, como visto, a negação da vontade representa o “maior objetivo moral” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 169). Porém, como a discussão aprofundada desse ponto geraria um desvio considerável do tema do niilismo, contento-me com essas breves palavras (ademais o tema já recebeu minha atenção em outros trabalhos).

Se aceitarmos que a negação da vontade pode ser entendida como expressão de um niilismo normativo na filosofia de Schopenhauer, então devemos julgar compreensível que alguém afirme ser estranho associarmos a figura do asceta a de um niilista. De toda forma, deve-

¹² Sobre o cabimento de um louvor prático-moral, Schopenhauer refere-se expressamente à vida do asceta como uma “vida invejável” (*beneidenswerthe Leben*) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 486).

se admitir que a visão do asceta, que atravessa o princípio da individuação, contempla e vive a verdade do pessimismo e do niilismo (do niilismo descritivo). Todavia, como o asceta parece acreditar sinceramente em salvação (a filosofia de Schopenhauer concede créditos filosóficos à soteriologia da autossupressão da vontade), ele não se assemelha a imagem que faríamos de um niilista. Como veremos logo a seguir, o asceta schopenhaueriano está muito distante do niilismo da personagem de *O sonho de um homem ridículo* de Dostoiévski, digo distante em relação aos momentos de vida da personagem que antecedem a epifania do encontro com uma criança.

Contudo, há aparentemente um traço que podemos perceber no asceta, ou na formulação que Schopenhauer desenvolve para seu conceito de asceta, que reflete a visão mais corriqueira do homem niilista. Levo em conta, nesse contexto, o indiferentismo do negador da vontade. Segundo Schopenhauer, os atos do asceta “desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo [*größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge*]” (SCHOPENHAUER, 2005, 482-3). Pode-se conceder que o negador da vontade pratique caridade, mas para ele tal prática, por si mesma, não terá valor. O negador da vontade não é exatamente um compassivo que nega seu egoísmo e ajuda os outros. Seguramente, podemos encarar o negador da vontade como alguém destituído de egoísmo, praticante da justiça e da caridade desinteressada. Contudo, ele não pode ser identificado com o compassivo. Com efeito, o compassivo quer que esse mundo tenha menos sofrimento, ele não quer o não ser, isto é, o nada; o compassivo quer que o ser, quer que a vida seja menos miserável. Não obstante, podemos entender as autênticas virtudes morais da justiça e da caridade – autênticas, pois realizadas por compaixão -, como meios para a redenção. “As virtudes morais não são propriamente o último fim, mas apenas um degrau que conduz a este [AP: a negação da vontade]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 725).¹³

¹³ Pode-se admitir um flerte do compassivo com o nada. “Se, como mostrei suficientemente, já as virtudes morais procedem da percepção daquela identidade de todos os seres, porém esta não reside na aparência mas apenas na coisa em si, na raiz de todos os seres; então a ação virtuosa é uma momentânea passagem pelo ponto, ao qual a negação da Vontade de vida é o retorno permanente” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 727). Aproveito o ensejo para registrar que a negação da vontade pertence à ética, mas não diz respeito mais às “virtudes meramente morais” (justiça e caridade, fundadas na compaixão). É isso que fica evidente no § 163 do tomo II dos *Parerga* (“Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da vontade de viver”). Schopenhauer argumenta aí que sua ética converge com espírito do Novo Testamento, visto que ela também entende que o caminho da redenção envolve o amor ao próximo e a inteira renúncia a si mesmo. “O espírito ascético é bem propriamente a alma do Novo Testamento. Este espírito é justamente a negação da vontade de viver, e aquela transição do Antigo ao Novo Testamento, do domínio da lei para o domínio da fé, da justificação pelas obras à redenção por intermédio do mediador, do domínio do pecado e da morte para a vida eterna em Cristo significa,

Mas será correto afirmar que o asceta é indiferente a tudo? Ao que parece seu comportamento pode revelar esse indiferentismo como assinala acima. Contudo, visto que o asceta confere justamente um valor ao nada, afigura-se difícil assimilar tal indiferentismo a um “tanto faz”, a um “qualquer coisa daria no mesmo”. Nesse contexto, a lembrança do homem ridículo do conto de Dostoiévski, *O sonho de um homem ridículo*, pode oferecer algum benefício para a compreensão do que estou pretendendo dizer. Para essa personagem (antes de ter seu cotovelo agarrado por uma menina de oito anos numa úmida e gélida noite em São Petersburgo) “*dava no mesmo* que existisse um mundo ou que nada houvesse em lugar nenhum”. Ela percebia e sentia que diante de todo o seu ser “*não havia nada*” (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 92-93). Para tal figura, o suicídio, mais que uma ideia atraente, tornou-se um objeto de sua resolução, o que parece coerente com tamanho indiferentismo existencial.

Ora, esse tipo de indiferentismo, embora possa guardar alguma proximidade lateral com a atitude ascética, não converge com a disposição anímica (uso essa expressão aqui num sentido lato) do negador da vontade schopenhaueriano. O niilista asceta desempenha, num certo sentido, o papel de alguém engajado num programa salvífico existencial que impede a sua assimilação à figura de um homem que proclama “qualquer coisa daria no mesmo”. Não daria no mesmo se ele adotasse um niilismo bestial, que desse um salto no abismo de prazeres meramente sensíveis, numa ânsia pela satisfação mais intensa de suas carências físicas. Para ele, não cabe um tanto faz entre prazer e dor. Ele quer a cura e sabe que ela não vem evitando-se o sofrimento; ela vem mediante a “recusa do agradável e a procura do desagradável” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 496). Assim, o niilista asceta adota a “voluntária e completa castidade”, a “pobreza voluntária e intencional”, aceita a maldade, injúria, ignomínia e danos em geral sofridos trazidos do exterior, “paga o mal com o bem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 483-485). Além disso, como um quarto passo ascético pode-se mencionar a mortificação de seu corpo (a objetividade da Vontade).

Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 485).

sensu proprio, a passagem das virtudes meramente morais para a negação da vontade de viver” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 176). Por reconhecer “francamente o caráter reprovável do mundo” e apontar “para a negação da vontade de viver, Schopenhauer entende, com certo exagero, que sua filosofia poder-se-ia denominar “a própria filosofia cristã” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 176).

Como se vê, o asceta, como um enamorado do nada que quer curar-se da doença do ser, não pode ser indiferente a tudo, não pode simplesmente dar de ombros para a doença do viver e, por conseguinte, não pode reagir a um possível tratamento regenerador com um “tanto faz”.

Essas últimas considerações reforçam a ideia que venho defendendo de que o niilismo que melhor jus faz ao pensamento de Schopenhauer é aquele que tenho chamado de niilismo normativo, que deve ser distinguido de um simples niilismo que expõe descritivamente o mundo independente de um significado moral. O niilista schopenhaueriano é um niilista que não desdenha da moralidade em sentido objetivo, um niilista que certamente quer o salvífico nada, mas não como se tudo desse no mesmo, como se não houvesse fatos morais. O mundo não tem apenas um significado físico. Para Schopenhauer, “que o mundo tenha apenas um significado físico e nenhum significado moral constitui o maior, o mais pernicioso, o erro fundamental, a própria perversidade do modo de pensar, e no fundo é aquilo que a fé personificou como anticristo. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 39). Na verdade, o mero pessimismo (a afirmação de que toda vida é sofrimento) tampouco obtém êxito em apresentar o que é distintivo na filosofia de Schopenhauer. O pessimismo metafísico, este sim, entendido como implicando um elemento de desvalorização do ser, é tipicamente schopenhaueriano.

118

Niilismo e rejeição do suicídio

Se o fim visado pelo asceta é digno de encômios ético-metafísicos, por que também não enaltecer o suicida? Com efeito, ao que parece o suicida também alcança o aniquilamento do querer, dos tormentos de quem está preso à roda Íxion. Para o suicida vale a ideia de que a morte traria o fim de todo sofrer. No § 38 de *O mundo*, Schopenhauer diz: “o sujeito do querer [...] está sempre atado à roda de Íxion, que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266). Ora, com a morte, a roda não deixa de girar? Os tonéis das Danaides não param de ser enchidos? Schopenhauer concede que o conhecimento da ideia, a contemplação estética, faz cessar de girar a roda de Íxion, mas isso é uma experiência fugaz, não se confunde com a ascese. Portanto, o cessar permanente da roda de Íxion somente é alcançado com a negação da vontade. Mas por que não poderia ser obtido com o suicídio?

Se a filosofia de Schopenhauer pretende manter-se fiel à sua proclamada perspectiva imanente de considerar apenas a experiência, seja ela interna ou externa, então como é possível assumir um nada melhor que o nada representado pela morte comum, isto é, um nada relativo no plano empírico?¹⁴ Como não referendar a compreensão que diria que tal pessimismo é um convite ao suicídio?

Nesse contexto, vale citar Simmel.

Schopenhauer tem de conceder que quem destrói sua vida empírica individual destrói também a possibilidade de sentir a dor. Pois a vontade só se manifesta em forma de tormento se há um cérebro sensitivo. Claro que a supressão da vontade em geral põe fim à possibilidade da dor, mas a realidade da dor também desaparece com a destruição de sua manifestação concreta. A vontade só se manifesta como tormento quando se une a um cérebro sensitivo. [...] Salta à vista a parcialidade da argumentação, que omite o fato de que a cura da dor da vida pelo suicídio, por ser radical, produz os mesmos efeitos da morte interior da vontade (SIMMEL, 2011, p. 170-171)¹⁵.

Devo dizer que, embora esteja em geral de acordo com Simmel, em especial com a ideia de que a dor depende do fenômeno individual, ao esquecer a formulação schopenhaueriana sobre a palingenesia, sua crítica revela-se insuficiente. Com a palingenesia, a dor volta, reencarna em outro cérebro¹⁶. Segundo Schopenhauer, somente com a negação da vontade há a supressão, para sempre, do caráter inteligível, da essência moral de cada ser humano, essência que não se confunde com sua individualidade fenomênica. Portanto, ao negar a vontade obtém-se o resultado de – para colocar de um modo mais coloquial e livre - um caráter inteligível a

¹⁴ Podemos, certamente, pensar que a redenção do mundo tem o sentido de um nada metafísico relativo. (O nada absoluto não tem lugar na filosofia de Schopenhauer). “Ao não ser chega enfim o asceta, através da conversão da vontade em *noluntas*, a qual, contudo, é a subtração da própria individualidade do resto do mundo, alcançando o nirvana (o nada relativo no plano metafísico como *Wille*)” (CIRACÌ, 2018, p. 84). Distingue-se desse nada, o nada relativo no plano empírico, que toma o mundo como mera aparência (CIRACÌ, 2018, p. 84). Vale advertir que estou apropriando-me do sentido geral das expressões de nada relativo no plano empírico e nada relativo no plano metafísico para os propósitos específicos de minha argumentação.

¹⁵ Esses questionamentos dirigidos às teses sobre o suicídio em Schopenhauer guardam certa semelhança com as dúvidas lançadas por Hamlyn (1999, p. 159-161).

¹⁶ Sobre o aval que a palingenesia recebe em sua filosofia, vale citar Antoniassi (2019). O estudioso de Schopenhauer fala em “ciclo de reencarnações do caráter inteligível” (ANTONIASSI, 2019, p. 13). Ainda que sejam palavras desconfortáveis para os ouvidos sensíveis dos leitores de uma filosofia da imanência (como o próprio Antoniassi reconhece), tais termos parecem lamentavelmente justificar-se. Em Tanner (2011) encontra-se uma passagem que se aproxima do sóbrio entendimento de Antoniassi. “Schopenhauer pensa que a negação da vontade de vida é a única via para alcançar a quietude; do contrário estamos sujeitos ao renascimento, uma matéria em relação à qual ele permanece vago, na qual, porém, parece acreditar seriamente” (TANNER, 2001, p. 28). Segundo, Schopenhauer, o meu ser em si é indestrutível e retornará em outros fenômenos corpóreos, em outras individualidades fenomênicas. Por isso, não haveria, com o suicídio e outras mortes comuns (isto é, exceção feita à morte alcançada pela negação da vontade) verdadeira morte.

menos no mundo. Com o suicídio, não advém a morte do caráter inteligível, apenas suprime-se a existência fenomênica individual. A morte não foi alcançada pelo suicida, pois ele apenas extinguiu algo temporal, não a essência íntima de sua existência. O resultado não é, pois, o mesmo.

No capítulo 46 do segundo tomo de *O mundo*, entre diversas citações que abonam o pessimismo, Schopenhauer cita os seguintes versos de Teognis: “O mais desejável dos bens é não ter nascido / e não ter jamais visto os raios ardentes do Sol. / E uma vez nascido, bater rapidamente nas portas do Orco, / E lá repousar sob o manto espesso da terra” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 700). Ora, se a morte é a correção ao erro de termos nascido¹⁷, então por que o suicídio seria um erro? A morte por suicídio não corrige também o delito de nascer? Por que o niilismo valorativo não aceita a morte comum?

Schopenhauer avalia que o suicida não quer verdadeiramente a morte, ele quer a vida. O autor de *O mundo* parece não acreditar num suicídio por tédio vital, ou ao menos nos conduz a pensar que esse suicídio ainda envolveria a ilusão de que uma vida sem tédio, se fosse possível, seria digna de ser afirmada. O morrer voluntariamente no sentido mais autêntico, moralmente superior, é o morrer do asceta.

o morrer voluntariamente, morrer de bom grado, morrer alegre, é prerrogativa do resignado, daquele que renuncia e nega a Vontade de vida. Pois apenas ele quer morrer *realmente* e não só *aparentemente*, conseqüentemente não precisa nem deseja permanência alguma da sua pessoa. Renuncia voluntariamente à existência tal como a conhecemos: o que lhe ocorre é aos nossos olhos *nada*; porque a nossa existência *nada* é em referência ao que lhe ocorre. É a isto o que a crença budhista chama *nirvãna*, isto é, extinção (SCHOPENHAUER, 2015, p. 607).

Com base no que venho argumentando, resulta saliente que, no fundo, é a visão sobre o significado do mundo e da existência que decide a correção ou não do suicídio. De fato, se não se reconhece a profunda dimensão do macrocosmo a partir do microcosmos de nossa existência, se não se admite o sentido profundamente pessimista do viver, juntamente com a possibilidade de salvação prometida pela negação da vontade, não se percebe o erro em que o ato suicida incidiria. Note-se que tanto o niilismo descritivo quanto o niilismo normativo

¹⁷ “A morte é a grande correção que a Vontade de vida, e o egoísmo essencial a esta, recebem durante o curso da natureza; morte que pode ser concebida como uma punição para a nossa existência; é o desatar doloroso do nó que a procriação amarrou com volúpia e é a destruição violenta, vinda de fora, do erro fundamental de nosso ser: é a grande desilusão. No fundo somos algo que não deveria ser: por isso cessamos de ser” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 605).

militam contra o suicídio. O primeiro na medida em que representa um momento inicial e preparatório da argumentação soteriológica, o segundo como o juiz que entra em cena e profere a sentença de condenação metafísica do suicídio.

Convém sublinhar também que a rejeição do suicídio por Schopenhauer é feita a partir de certa compreensão da morte. A inutilidade do ato de suicidar-se liga-se à sua teoria da indestrutibilidade de nosso ser pela morte. Uma vez que a vida é inerente à vontade e a vontade é a coisa em si, a morte tem de ser atribuída apenas ao fenômeno temporal da vida, o que equivale a dizer que a morte não representa a aniquilação absoluta¹⁸. Se a morte fosse a aniquilação absoluta da vida, Schopenhauer estaria pronto para aprovar o suicídio.

O conteúdo essencial do célebre monólogo em *Hamlet*, quando resumido, é este: nossa condição é tão miserável que o decididamente preferível seria a completa não-existência. Se o suicídio efetivamente nos oferecesse esta última, de tal modo que alternativa “ser ou não ser” fosse posta no sentido pleno da palavra, então aquele seria incondicionalmente escolhido como um desenlace altamente desejável [...]. No entanto, algo em nós diz que não é bem assim; que não se tem aí o fim das coisas, que a morte não é de maneira alguma a aniquilação absoluta (SCHOPENHAUER, 2005, p. 417).

121

Não obstante a reprovação por Schopenhauer do suicídio como um equívoco, haja vista atentar contra o maior objetivo moral (a negação da vontade), o seu pessimismo, por vezes, associa-se a certo elogio à morte. Cito duas passagens. “Se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 558). “Devemos encarar nossa própria morte como um acontecimento desejado e satisfatório, em lugar de, como ocorre na maioria das vezes, com espanto e horror” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 185). Mas se a morte em seu sentido empírico é preferível, então o suicídio parece tornar-se altamente atrativo. Ademais, se o pessimismo e o niilismo afastam-se da vontade afirmadora da vida e tendem para a sua negação, o suicídio também se afasta da vontade afirmadora, visto pretender, de alguma forma, um desapego da

¹⁸ Nem há mortalidade absoluta e nem há imortalidade absoluta. Percemos como seres de carne e osso e, assim, nossa consciência morre. Aqui, há inegável mortalidade. Mas há algo em nós imortal, algo em nós não está sujeito ao perecimento, que é somente fenomênico. Nisso há imortalidade. “De acordo com tudo o que foi ensinado sobre a morte, não se pode negar que, pelo menos na Europa, a opinião do vulgo, muitas vezes até de um mesmo indivíduo, oscila de novo com frequência daqui para acolá entre a concepção da morte como aniquilação absoluta e a hipótese de que, por assim dizer, somos imortais em carne e osso. Ambas são igualmente falsas” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 556).

vida (como eu entendo, um desapego total da vida). Na seguinte passagem pode-se ver essa proximidade entre pessimismo e suicídio.

Esse apego à vida, portanto, não pode ter seu fundamento no seu próprio *objeto*, já que a vida, como foi mostrado no quarto livro, é propriamente dizendo um contínuo sofrimento, ou pelo menos [...] um negócio cujos custos não cobrem o investimento: por conseguinte, aquele apego à vida só pode estar fundamentado no *sujeito* que a prova. Mas não está fundado no *intelecto*, não é consequência alguma de ponderação, nem em geral objeto de escolha; ao contrário, esse querer-a-vida é algo que se entende por si mesmo: ele é o *prius* do *intelecto* mesmo. Nós mesmos somos a Vontade de vida: por isso temos de viver, bem ou mal. Só a partir disso, de que esse apego a uma vida, nela mesma de tão pouco valor, é totalmente *a priori* e não *a posteriori*, explica-se o exagerado medo da morte radicado em todo vivente (SCHOPENHAUER, 2015, p. 290-291).¹⁹

Como se pode notar, estamos mais uma vez à volta com a questão sobre o valor da vida - rigorosamente, o seu não valor, segundo Schopenhauer. Nesse contexto, cabe indagar: é condizente com a tarefa filosófica de “interpretar e explicitar o existente”, ainda que essa tarefa envolva um discurso sobre a “essência do mundo”²⁰ (concedamos esse otimismo epistemológico ao pessimista Schopenhauer), propor uma axiologia cósmica e existencial, por certo uma axiologia negativa, que defende o desvalor absoluto da vida? Será que não há um conflito entre o niilismo valorativo de Schopenhauer com o sóbrio e austero ponto de vista de que “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353)? Inclino-me a responder afirmativamente a essa pergunta, pois as formulações conceituais em torno da negação da vontade não representam apenas uma postura contemplativa. Schopenhauer confere valor ao nada que a negação da vontade mira, e isso tem um sentido claramente prático, não meramente teórico.

122

¹⁹ Muito embora o pessimismo schopenhaueriano não envolva qualquer apelo ao ato de matar-se a si mesmo - longe disso, ele acusa tal ato de inútil, tolo, equivocado -, é interessante destacar que suicídio pode ser defendido justamente a partir de uma visão pessimista do mundo e da existência, tal como fez Mainländer. “Quem, entretanto, não quer mais suportar o peso da vida, a joga fora. Quem não pode mais permanecer no salão de carnaval do mundo ou, como diz Jean Paul, no grande quarto de serviços do mundo, ele se lança da porta ‘sempre aberta’ para a noite silenciosa” (MAINLÄNDER, 2008, p. 165).

²⁰ “A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível in concreto, isto é, como sentimento de cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354).

Ademais, a tese de que somente nossa irracionalidade nos prende à vida, de que o conhecimento nos ensinaria a preferir o nada²¹ (muitas vezes dando a impressão de que seria suficiente apenas o nada empírico representado pela morte comum) colide com o que podemos aprender se voltarmos nossos olhos para a experiência comum das pessoas. Porventura, seria crível dizer que o próprio Schopenhauer, empenhado em escrever e publicar *O mundo*, não tenha com esse envolvimento existencial de escritura de uma obra, conferido sentido à sua vida? Ele continuou preso à vida irracionalmente ao longo da criação de sua monumental obra filosófica? Ele não teria dado cabo de sua existência por algum déficit em sua cognição sobre o que é o mundo, palco de sofrimentos sem fim? Admitamos que ele tenha acreditado que o melhor mesmo seria morrer e não tenha conseguido cometer suicídio porque as ações humanas não são livres, elas não são resultado de uma reflexão racional. E admitamos que ele não tenha trilhado a vereda da negação da vontade porque ela, como nos é ensinado em *O mundo*, depende de um conhecimento, efeito da graça, que vê através do princípio da individuação; ademais ele era um filósofo e não um santo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 486-487). Essas respostas são razoáveis, mas não tocam no ponto essencial. A questão é que, ao que tudo indica, não foi apenas o medo da morte que fez Schopenhauer querer continuar vivendo. Parece-me que a vida de Schopenhauer contradiz o que afirma sua teoria. Depressa, previno os leitores que essas minhas indagações não representam um ataque à pessoa de Schopenhauer (que não tem interesse direto aqui). Apenas sirvo-me do exemplo dele para chamar a atenção sobre o possível conflito entre suas formulações teóricas e a experiência comum das pessoas, que não me parece dever ser desdenhada por quem se dedica à filosofia²².

123

Conclusão

²¹ “Diante da reflexão, parece até mesmo risível preocupar-se tanto com tão breve espaço de tempo [AP: os anos que vivemos], tremer tanto, quando a própria vida ou a de outro se encontra em perigo [...] Portanto, aquele poderoso apego à vida é irracional e cego: só é explanável pelo fato de que todo o nosso ser em si mesmo já é Vontade de vida, para a qual esta vida tem de valer como o bem supremo, por mais amarga, breve e incerta que sempre possa ser; e pelo fato de que a vontade, em si e originariamente, é desprovida de conhecimento e cega. O conhecimento, ao contrário, bem longe de ser a origem daquele apego à vida, atua em sentido oposto, na medida em que desvela a ausência de valor desta (SCHOPENHAUER, 2015, p. 558).

²² A meu ver, Schopenhauer foi vítima de um “vício da abstração” Toquei nesse ponto em meu artigo “Pessimismo e sabedoria em Schopenhauer” (PAVÃO, 2018, p. 131). A expressão “vício da abstração” é atribuída por Blackburn a George Berkeley (cf. BLACKBURN, 2017). Tal vício ocorreria quando “a rede sutil e elegante” de nossas ideias abstratas acaba nos levando a miseráveis perplexidades e enredamentos. Uma crítica diferente, mas convergente no ponto que assinalai, também pode ser encontrada em TANNER (2001, p. 25-26).

Sublinhei nesse texto a diferença entre niilismo descritivo e niilismo normativo, tentando ressaltar o último como sendo o niilismo schopenhaueriano mais condizente com seu pessimismo metafísico. Com efeito, em Schopenhauer não se trata apenas de pessimismo num sentido geral, pois afirmar que a vida é essencialmente sofrimento, que ela é destituída, em si mesma, de propósito e sentido, não implica uma convicção axiológica, que é requerida no pessimismo metafísico e no niilismo normativo ou valorativo. Ou seja, poderíamos ser pessimistas sem sermos amantes do nada, poderíamos reconhecer a face de horror essencial da existência e, ainda assim, assumi-la, dotá-la de significado afirmativo para nós²³. Dessa forma, as teses de Schopenhauer contra o suicídio e a favor da negação da vontade somente adquirem sentido no interior de uma metafísica da doença da vida e do ser (nascer é um delito, a vida é um erro) e uma solidária metafísica da cura definitiva que o não ser promete (o abençoado nada somente alcançado pela negação vontade).

Contudo, essa compreensão, por mais atraente que seja, não me parece convincente. A mim, soa mais aceitável o que propõe Montaigne. Para o autor dos *Ensaio*s a vida não é, em si mesma, nem boa nem má. Ela se torna boa ou má dependendo do que fazemos dela (MONTAIGNE, 2000, p. 141-142)²⁴. Nessa perspectiva, pode-se dizer que ela é um fato neutro. Não teríamos como obter uma tese objetiva sobre o valor da vida (nem sobre o seu não valor). O valor da vida seria, assim, subjetivo. Schopenhauer pensa que podemos ir além disso, além dessa constatação de neutralidade axiológica da vida em termos objetivos. Ele acusa o mundo de portar um caráter reprovável e com base nisso reivindica que seria preferível que ele não existisse. Seria preferível mesmo? Teria sentido recriminar o Sol porque ele não acende o meu cigarro?

124

Referências bibliográficas.

ANTONIASSI, E. B. Liberdade e redenção na filosofia de Arthur Schopenhauer. Dissertação de Mestrado. Londrina, UEL. Departamento de Filosofia, 2019.

BERMAN, D. **Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism**. In: JANAWAY, C. (ed.). **Willing and nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator**. Oxford; New York: Clarendon Press, 1998, 179-195.

BLACKBURN, S. **Desejo e sentido da vida**. Tradução de Faustino Vaz. In: *Crítica*. 2005.

²³ Identifico uma posição semelhante a que advogo aqui nas palavras de Constâncio: “Mesmo que, como afirma Schopenhauer, ‘toda a vida é sofrimento’, isso não justifica, por si só, uma ascética ‘negação da vontade’ e uma pessimista ‘negação da vida’. A vida pode ser muito dolorosa e ainda ser significativa. A inferência ‘a vida é dolorosa, logo não tem valor e não deveria ser’ não é válida” (CONSTÂNCIO, 2017, p. 435).

²⁴ Mesma tese em Sêneca. “A vida em si não é nem um bem nem um mal, mas apenas o local onde se encontra o bem e o mal” (SÊNECA, 2014, p. 542).

https://criticanarede.com/eti_desejosentido.html <acesso em outubro de 2017>.

CIRACÌ, F. **O paradoxo da dupla nulidade do mundo**. In: *Voluntas. Revista internacional de filosofia*, Vol. 9, n. 1, 2018., p. 79-92.

CONSTÂNCIO, J. **Nietzsche and Schopenhauer: On Nihilism and the Ascetic “Will to Nothingness**. In: SHAPSHAY, S. (ed.). **The Palgrave Schopenhauer Handbook**. Palgrave Handbooks in German Idealism, 2017, 425-446.

DOSTOIÉVSKI, F. **Dois narrativas fantásticas. A dócil e O sonho de um homem ridículo**. Tradução de Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2017.

HAMLIN, D. W. **Schopenhauer, The Arguments of the Philosophers**. London: Routledge, 1999.

MAINLÄNDER, P. **Reflexões sobre o suicídio**. Tradução de Fernando Rey Puente. In: **Os filósofos e o suicídio**. Belo Horizonte: UFMG, 2008, 159-168.

MONTAIGNE, M. **Ensaio**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NIETZSCHE, F. **Anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PAVÃO, A. **Pessimismo e sabedoria em Schopenhauer**. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, p. 119-136.

PRATT, A. **Nihilism**. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/nihilism/> (acesso em 15/04/2022).

SALVIANO, J. O. S. O niilismo de Schopenhauer. Dissertação de Mestrado. São Paulo, USP, Departamento de Filosofia, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Erster Band. Werke in zehn Bänden. Band II. Zürich: Diogenes Verlag, 1977a.

_____. **Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften**. Zweiter Band. Diogenes Verlag AG Zürich, 1977b.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Primeiro tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. **Sobre a ética (Parerga e paralipomena, cap. 8-15)**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Aforismos para a sabedoria da vida**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SIMMEL, G. **Schopenhauer & Nietzsche**. Tradução de Cesar Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

TANNER, M. **Schopenhauer. Metafísica e arte**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2001.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal¹

Resumo: Se a expressão “niilismo russo” remete a uma ideia ampla e profundamente arraigada no contexto histórico e cultural em que surge, ao ser apropriada por Nietzsche, ela apresenta alguns traços bem peculiares, constituindo-se numa das principais fontes utilizadas pelo filósofo para matizar certas nuances de sua própria acepção de niilismo. Este artigo, circunscrito à apropriação feita por Nietzsche de algumas ideias de Ivan Turguêniev e Fiódor Dostoiévski, busca precisar justamente os momentos em que o conceito aparece nos escritos de Nietzsche e os papéis que exerce neles, conferindo uma atenção especial para uma forma ambivalente de niilismo que o filósofo chama de “niilismo segundo o modelo de São Petersburgo”.

Palavras-chave: Niilismo. Niilismo russo. Ivan Turguêniev. Fiódor Dostoiévski. Friedrich Nietzsche.

NIHILISM AFTER THE ST. PETERSBURG MODEL

Abstract: If the expression “Russian nihilism” refers to a broad and deeply rooted idea in the historical and cultural context in which it appears, when appropriated by Nietzsche, it presents some very peculiar traits, constituting one of the main sources used by the philosopher to shade certain nuances of its own sense of nihilism. This article, limited to Nietzsche's appropriation of some ideas by Ivan Turgenev and Fyodor Dostoevsky, seeks to specify precisely the moments in which the concept appears in Nietzsche's writings and the roles it plays in them, giving special attention to an ambivalent form of nihilism. that the philosopher calls “nihilism after the Saint Petersburg model”.

Keywords: Nihilism. Russian nihilism. Ivan Turgenev. Fyodor Dostoevsky. Friedrich Nietzsche.

126

Nota introdutória

Antes de iniciar qualquer empreendimento com o propósito de definir aquilo que poderia corresponder à expressão “niilismo russo”, é imprescindível ter no horizonte que esse empreendimento apresentaria uma grande chance de fracasso. Isso porque tal expressão remete a uma ideia ampla, multifacetada e profundamente arraigada no contexto histórico e cultural em que surge. O que leva Paul Bourget, em seu estudo sobre Turguêniev, a afirmar que qualquer tentativa de tratar do niilismo russo, feita a partir do estrangeiro, sem o acesso aos debates dos historiadores locais sobre o tema e sem o suporte da língua na qual esse debate ocorre, corresponderia a um empreendimento praticamente impossível de ser levado a termo (BOURGET, 1993, p. 352). Dessa forma, torna-se imprescindível deixar claro que o horizonte de investigação do presente estudo diz respeito especificamente à atenção dirigida ao niilismo russo pelo filósofo alemão

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e pesquisador do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0843-4204>. Email: antonio.paschoal@yahoo.com.br

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

Friedrich Nietzsche e registrada em alguns de seus escritos, bem como ao modo como essa ideia reverbera no seu pensamento. O que faz desta investigação um estudo de fontes, cujo propósito é reunir materiais para o delineamento de uma genealogia de uma das facetas do termo “niilismo” no pensamento de Nietzsche, no qual o conceito se mostra, conforme tem sido visto,² multifacetado e polissêmico.

Primeiras menções de Nietzsche ao “niilismo russo” – Ivan Turguêniev

O niilismo que Nietzsche observa na atmosfera de São Petersburgo oferece e ele, ao certo, uma perspectiva diferente daquela encontrada no interior da filosofia clássica alemã, na qual o niilismo ganhara contornos bem demarcados a partir do debate entre Jacobi e Fichte e que remeteria a uma espécie de esvaziamento do papel conferido pela tradição à figura de Deus e, por conseguinte, a uma crise de valores.³ Na perspectiva aberta pela literatura russa, a despeito dos possíveis contatos dela com a filosofia e com a cultura ocidental,⁴ o tema do niilismo assume contornos diferentes. Ali a depreciação dos valores supremos e o modo como isso estaria associado com a morte de Deus não se desdobraria tanto num debate teórico sobre *niilismo*, mas em especial em figuras apresentadas como *niilistas*. Ao menos se for colocado em relevo a literatura russa e em especial a parte dela conhecida por Nietzsche. O que remete, tendo novamente Nietzsche no horizonte, a uma acepção prática do niilismo que assumirá um importante papel nas suas considerações sobre o tema, em especial quando se refere ao que vai chamar de um “niilismo da ação” (AP 1888, 14[9]).⁵

127

² Conferir, a respeito, por exemplo: PASCHOAL, 2022.

³ Esse tronco a partir do qual o niilismo se desdobra até Nietzsche a partir dos debates do idealismo alemão, se expressa de forma privilegiada na carta de Friedrich Heinrich Jacobi a Johann Gottlieb Fichte, escrita entre 03 e 21 de março de 1799 (JACOBI, 1998). Vale observar, contudo, como lembra Clademir Araldi, que existe uma polêmica sobre a origem do termo “niilismo”, que teria ocorrido antes mesmo da carta de Jacobi a Fichte, com Daniel Jenisch, em 1796, no livro *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphisik, Moral und Ästhetik*. (ARALDI, 2004, p. 49, nota 11).

⁴ Sobre essa correlação, encontros e desencontros entre a literatura russa e a filosofia ocidental, tendo em vista o tema do niilismo, sugiro a leitura da tese de doutorado de Paulo Cesar Jakimiu Sabino, intitulada “Entre Nietzsche e Dostoiévski: modernidade e niilismo”, em especial o capítulo intitulado “Modernidade, progresso e razão no contexto de Dostoiévski” (SABINO, 2022, p. 9-65)

⁵ Faremos as citações das obras de Nietzsche utilizando siglas já convencionadas, a saber, AC para *O Anticristo*; ABM para *Além de Bem e Mal*; EH para *Ecce Homo*; CG para *A gaia ciência*; GM para *A Genealogia da moral*; ZA para *Assim falou Zaratustra*. Após a sigla indicamos a parte numerada ou titulada do livro. Para as anotações pessoais do filósofo indicaremos o ano e o número da anotação. Esse procedimento permite encontrar a passagem citada nas diferentes edições das obras de Nietzsche. Propositadamente, faremos a referência às anotações de Nietzsche com a sigla AP (apontamento pessoal) e não como FP (fragmento póstumo), como se convencionou designar as anotações do filósofo

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

Adentrando, assim, nos escritos do filósofo, é reconhecido que a primeira ocorrência dessa ideia de um niilismo ou, mais especificamente, da figura correspondente aos niilistas russos, aparece no verão europeu de 1880,⁶ quando ele avalia alguns modos como se dão as mudanças nos costumes e faz uma comparação entre os efeitos produzidos pelos niilistas russos e os efeitos produzidos pelos funcionários russos sobre a moralidade. Nesse sentido, ele afirma que,

no geral, atualmente, responde-se à pergunta se os niilistas russos são mais imorais do que os oficiais russos, a favor dos niilistas. — Inúmeros costumes foram vítimas dos ataques de livres pensadores e livre ativistas: nosso modo vigente de pensar individual é resultado de evidentes crimes contra a moralidade. (AP 1880 4[108]).

Nessa passagem, ao afirmar que os niilistas russos seriam mais imoralistas do que os funcionários públicos russos, o filósofo coloca em relevo também o “papel dos crimes contra a moralidade” para se chegar a uma nova maneira de pensar. Um tópico que precisa ser visto com certa ressalva, pois o termo “crime” está circunstanciado aqui ao fato de que “quem ataca o que foi estabelecido como correto” num determinado momento será certamente “tomado como um ‘homem mau’”, como um criminoso, naquele cenário. Ao passo que tais homens teriam grande chance de serem avaliados positivamente em relatos futuros sobre aquelas mudanças. Assim, para Nietzsche, se aqueles *livres pensadores* e *livres ativistas* seriam “maus” do ponto de vista dos valores que atacam, eles apresentariam grande “valor, originalidade de espírito e independência” (AP 1880 4[108]), tendo em vista a capacidade deles de subverter os valores vigentes e de romper com feitiço estabelecido pelos costumes.

Ao certo, as figuras utilizadas por Nietzsche no apontamento, que permitem a ele conjecturar sobre os efeitos dos niilistas sobre a moral, tornavam-se conhecidas naquele momento, em função da forte recepção, no ambiente frequentado por Nietzsche, das obras da literatura russa intituladas *Pais e Filhos* e *Terra virgem*, de Ivan Turguêniev.

128

em seus cadernos. Isto porque o material citado não é, a rigor, composto de “fragmentos” de obras, mas de “apontamentos” pessoais. As obras de onde os textos são retirados é a *Kritische Studienausgabe*, KSA, que consta nas referências ao final do artigo. Por sua vez, as cartas de Nietzsche serão citadas indicando o destinatário e a data da missiva, que pode ser encontrada na *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSB), que consta nas referências ao final do artigo. Nas passagens extraídas de obras, apontamentos e cartas, as traduções serão próprias. Quando ocorrer o uso de citações de passagens extraídas de obras traduzidas, o tradutor será mencionado na referência ao final do artigo.

⁶ Tendo em vista seu legado, disponível hoje em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 28	Janeiro – Abril 2023	p. 126 - 141
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

A primeira delas, a obra *Pais e Filhos*, que tornava-se clássica por descrever a ação contra a moral e os costumes como uma ação niilista, foi publicada originalmente em 1862 na Rússia, e traduzida no ano seguinte para o francês, com o aval do autor, e para o alemão, pela primeira vez em 1869. Por sua vez, *Terra virgem*, na qual o niilismo também aparece, embora não faça parte do enredo central, foi escrita entre 1870 e 1876 e publicada na forma de livro no ano de 1877, tanto na Rússia quanto na Alemanha, onde obteve um grande sucesso e foi muito comentada nos círculos frequentados por Nietzsche e por amigos do filósofo como é o caso de Paul Rée, Malwida von Meysenburg e Franz Overbeck, que recomendam a ele a leitura do livro em 1879.⁷

Assim, embora não exista uma fonte direta que comprove que Nietzsche tenha lido uma ou outra obra de Turguêniev nesse período, tais registros do conhecimento dessas obras no cenário frequentado por ele, permitem afirmar que já nesse momento, em 1880, o filósofo conhecia o escritor russo e também considerar a hipótese de que no apontamento 4[108], de 1880, ele faz uma referência direta ao romancista russo. Essa hipótese é sustentada por intérpretes clássicos do niilismo, como é o caso de Elisabeth Kuhn⁸, que chama a atenção também para o fato de que o termo “niilismo russo” aparece, nesse período, em diversos ensaios publicados na França, provavelmente conhecidos por Nietzsche (KUHN, 1992, p. 21). Nesse sentido, é preciso considerar também o fato de o escritor Prosper Mérimée – cuja obra é acompanhada por Nietzsche – ter publicado trabalhos sobre os romances de Turguêniev, em especial em “*Lettres à une inconnue*”, entre 1876 e 1877, comentando o livro *Terra nova* (KUHN, 1992, p. 23; 31 e 37). O que permite acrescentar àquela hipótese inicial de um conhecimento de Turguêniev por Nietzsche, também a possibilidade ele ter lido a edição francesa do livro de Turguêniev, *Pais e filhos*, de 1873, que apresenta, à guisa de prefácio, uma carta de Mérimée.⁹

Tal hipótese, da familiaridade de Nietzsche com o escritor russo nesse período é importante também para dimensionar a relevância dos contatos futuros do filósofo com a

⁷ Conferir: KUHN, 1992, p. 28-29 e 35-37.

⁸ Também nesse sentido, Wolfgang Müller-Lauter, tendo em vista as indicações de fontes de Montinari, afirma: “não se pode deduzir delas □ daquelas fontes □ que Nietzsche leu os romances de Turguêniev, *Pais e filhos* (de 1862) e *Neuland* (ou *Terra virgem*, de 1876), nos quais o autor emprega o conceito de niilismo. O que considero, porém, muito provável”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 123, nota 3). Uma posição reiterada por Henning Ottmann, que ressalta a importância de Turguêniev para o conceito de niilismo desenvolvido por Nietzsche (OTTMANN, 2011, p. 293).

⁹ A edição em questão é: TOURGUENIEV, Ivan. *Pères et enfants*. Traduction d’Ivan Tourgueniev et Louis Viardot. Paris: Charpentier, 1863. A carta de Mérimée ao editor M. Charpentier, encontra-se nas páginas 4 a 6 do livro. Disponível em: <https://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Tourgueniev%20-%20Peres%20et%20enfants.pdf>. Acessado em setembro de 2022.

literatura russa. Contatos que não teriam o papel de introduzir o conceito de niilismo russo no receituário do filósofo, mas de dialogar com ele ou de ampliar um conhecimento que o filósofo já possuía dele. O que se verifica, por exemplo, com a obra de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, publica da a partir de 1883 e que foi lida por Nietzsche a partir de 1885, e posteriormente, com os romances de Dostoiévski.

Sobre o livro de Bourget, cabe observar que ele foi publicado num primeiro momento em dois volumes, reunindo uma série de artigos que apareceram inicialmente sob a insígnia “*Psychologie contemporaine – Notes et portraits*”, entre 15 de dezembro de 1881 e 1º de outubro de 1885. O primeiro volume dos *Essais*, que é de 1883,¹⁰ reúne os cinco textos iniciais daquelas “notas e retratos”, a saber, os ensaios sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal. O texto sobre Turguêniev aparece apenas no segundo volume, que veio a público, no final de 1885,¹¹ com o título *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*, com os últimos cinco textos, a saber, os ensaios sobre Dumas Filho, Leconte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turguêniev e Amiel.

Sobre o contato de Nietzsche com a obra de Bourget, ao certo ele ocorre já em 1883, tendo em vista a primeira menção que faz ao pensador francês em suas anotações naquele ano (AP 1883, 24[6]).¹² Essa menção, contudo, não diz respeito ao material produzido por Bourget sobre Turguêniev, que só vem a público dois anos mais tarde, no mesmo ano em que Nietzsche anuncia, em junho de 1885, a leitura do conteúdo preparatório do segundo volume dos *Ensaaios* de Paul Bourget. Um trabalho editorial que ele acompanha atentamente, como se pode observar em sua correspondência,¹³ na qual fica claro ainda que seu interesse não está voltado exclusivamente para Turguêniev, mas também para outros escritores analisados na obra.¹⁴

Contudo, se o interesse de Nietzsche pela obra de Paul Bourget ultrapassa o papel dela em relação a Turguêniev, isso não significa que ele não tenha o escritor russo no seu

¹⁰ Paris, Alphonse Lemerre, Éditeur, 1883.

¹¹ Paris, Alphonse Lemerre, Éditeur, 1886.

¹² Nietzsche possuía em sua biblioteca uma cópia desse livro de Bourget, com vários sinais de leitura (Cf. CAMPIONI *et al*, 2002, p. 149).

¹³ Conferir, por exemplo, a Carta de Nietzsche a Resa von Schirnhofen de junho de 1885.

¹⁴ Como se observa, por exemplo, pela alusão que faz em 1885 aos *Ensaaios* de Bourget, dando atenção especial para Stendhal e descrevendo Paul Bourget como “o discípulo mais vivo de Stendhal” (Carta a Resa von Schirnhofen de 11 de março de 1885). O que é mais um indicativo de que a importância para Nietzsche de Paul Bourget – cujo nome aparece mais de 11 vezes em suas cartas e apontamentos – ultrapassa o papel exercido por seu texto sobre Turguêniev, sendo que o pensador francês contribui também para o delineamento de outros conceitos, como é o caso da ideia de *décadence*, que é igualmente importante no âmbito das análises de Nietzsche sobre o niilismo.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

campo de interesse. De fato, uma investigação sobre a atenção conferida por Nietzsche à obra de Turguêniev deve considerar o liame complexo que envolve, além das possibilidades de um contato direto e indireto com a obra do romancista, também o trato do filósofo com círculos frequentados pelo escritor no período. O que pode ser verificado, por exemplo, em duas cartas dirigidas por ele a Heinrich Köselitz.¹⁵ Na primeira, do final de 1887, faz referência, mencionando o “*Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*”,¹⁶ à presença de Turguêniev em jantares com Magny – nos quais teriam sido registradas, como ele afirma, a presença de certos “espíritos parisienses” como “Sainte-Beuve, Flaubert, Th<éphile> Gautier, Taine, Rénan, les Goncourts, Schérer, Gavarni e, em algumas ocasiões, Turgenev, etc.”. Nessa mesma carta, ele evidencia sua familiaridade com tais figuras, caracterizando-as, em conjunto, por apresentarem um “pessimismo exasperado, cinismo, niilismo, com muita despreocupação e bom humor de vez em quando”, acrescentando que conhece “de cor esses cavalheiros” (Carta a Heinrich Köselitz de 10 de novembro de 1887). Na segunda carta, do início de 1888, Nietzsche menciona a chegada em suas mãos de uma obra de Brandes¹⁷ que aborda, entre outros nomes, Turguêniev (Carta a Heinrich Köselitz de 15 de janeiro de 1888). Tais alusões, que evidenciam a proximidade entre o escritor russo e os círculos culturais franceses, indicam o quanto Turguêniev estaria no foco das atenções de Nietzsche e atestam o seu interesse pelo autor da obra *Pais e Filhos*, numa época em que elabora suas anotações sobre o niilismo, conferindo uma grande importância à acepção de niilismo russo nesse contexto.

131

O niilismo militante de Eugênio Vassílievitch Bazárov

O livro *Pais e Filhos*, como o título sugere, expressa um conflito de gerações russas. Mais precisamente, o conflito entre as gerações de 1840 e a de 1860. A primeira geração, retratada com traços aristocráticos e postura conservadora em relação aos valores tradicionais, tem como representantes no livro os irmãos Nicolau e Páviel Pietróvitch. A segunda, caracterizada pela rejeição aos valores tradicionais e, em alguns casos, até

¹⁵ Não se pode perder de vista também, nesse sentido, a proximidade de Nietzsche em anos anteriores com Lou Salomé, a intelectual russa de São Petersburgo, que ao certo teria comentado com Nietzsche sobre escritores como Turguêniev e Dostoiévski. O que, contudo, não pode ser dimensionado num estudo de fontes.

¹⁶ Trata-se em especial do Deuxième volume, 1862-1865, Paris, 1887, que Nietzsche possui em sua biblioteca com marcas de leitura.

¹⁷ BRANDES, Georg. *Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem 19. Jahrhundert*. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., 1887.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

mesmo aos valores próprios da ciência moderna,¹⁸ é representada no livro em especial pela figura do estudante de medicina Eugênio Vassílievitch Bazárov. No âmbito daquele conflito, os jovens da segunda geração são designados por meio do termo “niilistas”, em função justamente de suas ações que decorrem do modo como depreciam os valores considerados, pelo primeiro grupo, como os mais sagrados da cultura russa.

O termo “niilista”, introduzido na literatura russa por Turguêniev – que recebe críticas por esse uso tanto por parte dos chamados niilistas quanto de seus opositores – não foi cunhado por ele, tratando-se antes de uma expressão recorrente na sociedade russa da época e utilizada para designar os chamados jovens revolucionários da referida década de 60. Tais jovens corresponderiam a uma ala dentro do ocidentalismo, verificado na Rússia nesse período, que se contrapõe aos valores da cultura tradicional russa, defendida pelos eslavófilos.¹⁹ Essa ala, ao certo, não poderia ser confundida com os partidários das ideias liberais que se apoiavam igualmente em teses vindas da cultura ocidental, contudo, não poderia também ser ligada a uma tese política específica, remetendo antes, em muitos casos, apenas a uma parte da juventude russa que após períodos de estudos no exterior, notadamente na Alemanha e na França, mostravam uma desilusão em relação à “obscuridade social que encontram no seu retorno à terra natal” (BOURGET, 1993, p. 355). Um grupo, portanto, heterogêneo, dentro do qual se poderia incluir o próprio Turguêniev, que Bourget apresenta como um autor cosmopolita justamente pelos traços que absorve da cultura ocidental (BOURGET, 1993, p. 354).

No livro *Pais e filhos*, a figura do “niilista” Bazárov é tracejada no diálogo entre Páviel Pietróvitch e seu sobrinho Arcádio. O primeiro, como aludido, um típico representante dos valores da década de 40, e o segundo, um estudante que se poderia dizer “ingênuo” (BOURGET, 1993, p. 362) e descrito, até certo ponto, como um admirador de Bazárov, o personagem principal, que aparece no texto de uma forma um tanto caricaturada, como aquele que não reconhece nenhum princípio ou autoridade. Eis o diálogo:

(...) Muito bem! – Páviel Pietróvitch cofiou os bigodes. – Este mesmo Senhor Bazárov quem é, em suma? – indagou pausadamente.

¹⁸ Bazárov, respondendo a Páviel Pietróvitch, sobre a ciência afirma: “– já lhe disse que não acredito em coisa alguma. A ciência? Que é a ciência em geral? Existem ciências como existem artes e profissões. A ciência de um modo geral não existe” (TURGUÊNIEV, 1981, p. 32).

¹⁹ Conferir a respeito, Turguêniev, 1981, p. 82 e também o trabalho de Paulo Cesar Jikimiu Sabino, em especial o capítulo intitulado “Eslavofilia x Ocidentalismo: Crítica à razão e apologia da razão” (SABINO, 2022, p. 24-34).

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

- Quem é Bazárov? – perguntou sorrindo Arcádio. – Quer, meu tio, que lhe diga quem é de fato?
- Faça-me o favor, meu caro sobrinho.
- Ele é niilista.
- Como? – Perguntou Nicolau Pietróvitch, enquanto Páviel Pietróvitch erguia a faca com um pouco de manteiga na ponta.
- Ele é niilista – repetiu Arcádio.
- Niilista, disse Nicolau Pietróvitch – vem do latim *nihil*, e significa ‘nada’, segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que ... em nada crê ou nada reconhece?
- Pode dizer: o homem que nada respeita – explicou Páviel Pietróvitch, voltando novamente sua atenção para a manteiga.
- Aquele que tudo examina do ponto de vista crítico – sugeriu Arcádio.
- Não é a mesma coisa? perguntou Páviel Pietróvitch.
- Não, não é o mesmo. O niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça... (TURGUÊNIEV, 1981, p. 27-28).

Ao certo, o personagem Bazárov traduziria a reação apontada por Nietzsche como uma “recusa radical de valor, sentido, e desejo (desejabilidade)” (AP de 1886 2[127]), que decorreria de uma “desvalorização dos valores vigentes até aqui” (AP de 1885-1886, 2 [131]). Uma forma de expressão para o que o filósofo aponta como o “caráter de nosso niilismo atual” (AP de 1887, 5[71, 5]), entendido como um niilismo da desconfiança frente à constatação de que os “valores mais elevados se desvalorizam” (AP de 1887, 9[35]).

Mais ainda, como um caso exemplar para a ideia de “livres pensadores e livres ativistas” (AP de 1880 4[108]), Bazárov traduz tanto uma reação frente àquela desvalorização dos valores mais elevados quanto a tentativa de acelerar aquela desvalorização e aprofundar a crise instalada. Desse modo, o personagem reiteraria a ideia do ataque contra a moralidade – o que de fato preocupa os irmãos Pietróvitch – e pode ser tomado como uma expressão para a ideia de Nietzsche de um niilismo da destruição. De um niilismo “militante” (STELINO, 2015, p. 91), nesse sentido.²⁰

Essa ideia de um niilismo prático, que precisaria ao certo considerar as atitudes de Bazárov e não apenas as suas falas, ganha contornos ainda mais claros na passagem em que Arcádio conversa novamente com Páviel Pietróvitch sobre o tema do niilismo, num diálogo em que o próprio Bazárov se faz presente e no qual é acrescentada a prática da destruição como a atitude dos niilistas. Segue o diálogo:

²⁰ Nos apontamentos feitos sobre o livro *Os demônios*, de Dostoiévski, em 1888, Nietzsche irá grifar essa ideia de um niilismo da destruição: “pregaremos a destruição” (AP de 1887-1888, 11□341□).

O NIILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

- E somente ofender a tudo e a todos? – continuou o aristocrata [Páviel Pietróvitch].
- Ofender também.
- É o niilismo?
- É o niilismo – replicou Bazárov com ar de desafio.
- Páviel Pietróvitch fechou de leve seus olhos.
- (...)
- Como? Os senhores agem? Pretendem agir?
- Bazárov nada respondeu; Páviel Pietróvitch teve um estremecimento e logo reconquistou o domínio de si mesmo.
- Sim... agir, destruir – continuou. – Destroem sem saber para quê?
- Destruímos, porque somos uma força – explicou Arcádio.
- Páviel Pietróvitch olhou para seu sobrinho e sorriu.
- Somos uma força que age livremente – insistiu Arcádio com veemência” (TURGUÊNIEV, 1981, p. 62-63)

Como pode ser observado, essa passagem é ilustrativa em relação àquele deslocamento da negação dos valores – da ideia de que “tudo no mundo não tem valor!” – para a ofensa às “crenças sagradas” e para a destruição como o modo de agir dos niilistas que, segundo Bazárov, seriam muitos (TURGUÊNIEV, 1981, p. 64) e que, de resto, não reconheceriam “autoridade alguma” (TURGUÊNIEV, 1981, p. 75). O que constitui, novamente, uma linguagem ou inspiração para um traço do niilismo descrito por Nietzsche num apontamento de 1887 como um “prazer na destruição” (AP de 1887, 5[71, 14]).

Uma ideia que aparece também na obra publicada do filósofo, em especial quando ele traça o niilismo com contornos de uma “dinamite do espírito”, de um “pessimismo de *bonae voluntatis* [de boa vontade], que não apenas diz Não, quer Não, mas – horrível pensamento! – *faz o não*” (ABM 208). Num contexto em que Nietzsche cunha o termo “niilina” (*Nihilin*), um neologismo que permite a ele tomar o niilismo por seus efeitos como uma substância química que poderia ser danosa para o corpo, o corpo social, no caso, mas também um estimulante. Em todo caso, uma substância que não seria considerada apenas por seus efeitos nocivos, por contribuir para a derrocada do cristianismo e seus valores, mas também pelo que se poderia abrir a partir dessa derrocada. Nesse sentido, a expressão de um “niilismo da ação” (AP 1888 14[9]) poderia designar uma prática possível para aqueles que tomariam o niilismo presente como um fato e se engajariam pelas possibilidades que se abririam partir dele, no futuro.

Contribuições de Fiódor Dostoiévski

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

Como é notório,²¹ as menções de Nietzsche às obras de Dostoiévski ocorrem apenas a partir de 1887 e dizem respeito a um espectro de temas mais amplo do que as referências feitas a Turguêniev. Um espectro, contudo, que não poderá ser revisitado neste momento em que a atenção deve se concentra nas alusões ao niilismo. Nesse sentido, a primeira referência que chama a atenção é aquela que reporta a um “pessimismo russo”, que ganharia contornos com o romancista em função de sua “arte da ‘descrição’” (AP de 1887, 9[126]), do modo como esculpe personagens extremamente expressivos. Nesse ponto, é importante observar que Dostoiévski é tomado por Nietzsche de forma muito peculiar como um psicólogo, cuja “análise aguda” não teria igual mesmo entre os franceses modernos, (Carta a Emily Fynn de 4 de março de 1887) os quais seriam, antes, tiranizados “pela influência e ciúmes de Dostoyevsky” (por exemplo, Paul Bourget)” (Carta a Heinrich Köselitz de 7 de março de 1887). A princípio, portanto, é como um psicólogo, capaz de expressar o valor de um homem “com a mais elevada fineza e microscopia psicológica de uma forma como nunca foi feito anteriormente” (Carta a Franz Overbeck de 13 de maio de 1887), que Dostoiévski se torna interessante para Nietzsche.

Nesses termos, Dostoiévski pode ser incluído entre os autores considerados por Nietzsche não tanto por formularem uma teoria geral do niilismo, mas pelos personagens, criminosos que descreve com traços psicológicos muito peculiares. Personagens que expressariam, nas palavras do filósofo, “a parte mais forte e valiosa do povo russo”, na medida em que eles apresentariam um tipo de virtude muito peculiar, a “virtude no estilo renascentista, com certeza, *virtù*, virtude livre de moralina” (AP de 1887,10[50]).²² A virtude de personagens avaliados por seus efeitos e não por alguma moral e muito menos pela moral dos valores arruinados por eles.

Ao certo, a obra de Dostoiévski que mais chama a atenção para o debate sobre o tema do niilismo e que é mais referenciada por Nietzsche é o livro de 1872 do romancista intitulado *Os Demônios*. Contudo, essa não é a única obra de Dostoiévski em que o tema

²¹ Conferir, sobre os detalhes da relação de Nietzsche com a obra de Dostoiévski: PASCHOAL, 2010.

²² Como se tem com o termo “niilina”, em que o termo niilismo é associado a um produto químico nocivo ao corpo, também a moral poderia ser traduzida pelo termo “moralina” pelos danos que pode causar aos organismos. Também em AC 2, Nietzsche refere-se à “*virtu*” da Renascença, como uma “virtude isenta de moralina”, assim como é isenta de *moralina* a proposição de Nietzsche sobre a deterioração do homem, que considera o problema a partir de uma perspectiva fisiológica (AC 6). Mesma perspectiva adotada em *Ecce homo*. Por que sou tão inteligente, 1, quando a alimentação é associada ao máximo de força, “de *virtu* no sentido da Renascença, de virtude livre de moralina”. A virtude a partir do problema da alimentação não conteria o ingrediente tóxico da *moralina* (EH, II 1). Conferir, a respeito: STELLINO, 2015, p. 91, nota 111 e a nota de Paulo César de Souza em AC 2.

do niilismo aparece, direta ou indiretamente. Ele pode ser observado também na obra *Crime e Castigo*, de 1866,²³ e notadamente em *Os irmãos Karamazov*, de 1881, pela qual iniciaremos nossas observações.

Na obra clássica de Dostoiévski, de 1881,²⁴ o personagem que mais chama a atenção para uma análise sobre o tema do niilismo é o segundo filho de Fiódor Karamázov, Ivan Karamázov, que apresenta vários traços comuns aos jovens designados na época como niilistas, como é o caso de sua formação em um grande centro, Moscou, e o modo como suas ideias contrastam com as convicções típicas do povo do interior da Rússia. Diferentemente do pai, do velho Fiódor Karamázov que zomba de Deus e do velho Zósima, Ivan é um intelectual meticuloso que havia sustentado, em um artigo, a tese segundo a qual “não existe a imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo, tudo é permitido”. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 127) Uma tese que determina o enredo do livro, no qual Deus é assumido como a premissa maior para os valores morais e sua ausência corresponderia à queda dos valores e aos problemas derivados dela, no caso, um parricídio.

Sobre *Os irmãos Karamazov*, além da ressalva de que não se pode comprovar que tenha sido lida por Nietzsche,²⁵ é importante ter presente também que a figura do jovem revolucionário Ivan não é descrita sob a alcunha de *niilista*, mas de “socialista” ou, em alguns casos, de “anarquista”. Sobre esse aspecto, porém, é importante observar que naquele contexto, a alcunha “socialista” não diria respeito apenas à “questão dos operários ou do chamado quarto do Estado”, mas “predominantemente [à] questão do ateísmo, da encarnação atual do ateísmo” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 46), pois seriam justamente “os que não acreditam em Deus [que] vão falar de socialismo e anarquismo” e de outras ideias que teriam um efeito hipnotizador sobre os “rapazinhos russos” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 322). Numa acepção na qual “todos os socialistas-anarquistas, ateus e revolucionários” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 105) pertenceriam a um grupo *sui generis*, caracterizado por um “descomedimento moral” que se alinharia à ideia de que “tudo é permitido” e “nada deve ser proibido” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 902). O que aproxima o debate que se desenvolve nessa obra entre irmãos, entre Ivan e Alieksiêi Karamázov, daquele que Turguêniev apresentava entre representantes de duas gerações.

²³ Conferir a respeito: GALOUNIS, 2020.

²⁴ Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.

²⁵ CF.: PASCHOAL, 2010, p. 206.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

Ainda em relação à tese de Ivan Karamázov, e aos resultados práticos que se desdobram dela, cabe observar que a frase “se Deus não existe, então, tudo é permitido” (GM III 24) aparece na *Genealogia da moral*,²⁶ de Nietzsche. Contudo, não como uma citação de Dostoiévski, mas de uma “invencível Ordem dos Assassinos” (GM III 24), ou mais especificamente, segundo Paulo César de Souza, de “Hassan I Sabbah, o primeiro grão-mestre da Ordem dos Assassinos, na Pérsia do século XI”.²⁷ O que assenta novamente no centro das atenções a figura do criminoso que coloca em risco os valores de uma cultura, no caso, da cultura ocidental ameaçada pelos persas.

A obra *Os demônios*,²⁸ por sua vez, constitui uma referência direta de Nietzsche quando faz alusão ao niilismo russo e em especial quando essa alusão diz respeito a Dostoiévski. Nessa obra, de 1872, o romancista lança mão de alguns personagens nomeadamente niilistas que contribuem diretamente para aquela ideia de um *niilismo da ação*, evidenciando neles o crime, a falta de escrúpulos e também a uma incongruência muito peculiar que se apresenta nos argumentos do suicida Aleksiêi Kiríllov.

Sobre o primeiro aspecto, cabe observar que também nesse romance de Dostoiévski se faz presente aquela disputa entre gerações que é acima de tudo uma disputa política e cultural, com os partidários da chamada cultura eslavófila, por um lado, e do ocidentalismo, por outro, sendo esse segundo grupo retratado no romance como revolucionários oriundos de grandes centros culturais da época e vinculados às ciências e engenharias.²⁹ Evidencia-se no romance, assim, a ideia que ganhará contornos, sob a pena de Nietzsche, de um “pessimismo da revolta” (AP de 1888, 11[159]). Uma ideia que aparece numa longa série de comentários que o filósofo faz a esse romance em 1888, na qual acentua a correlação entre niilismo e destruição, evocando como parte de seus argumentos algumas expressões extraídas do enredo do livro tais como: “nós chamaremos o incêndio para nos ajudar – e tiros de pistola...” (AP de 1887-1888, 11[341]).

O incêndio (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 501ss), a atrocidade inicial dos niilistas, leva-os a um crime, ao assassinato a tiros de Chátov (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 584), pela suspeita infundada de que ele iria delatá-los, e leva também ao despautério, que consistiu

²⁶ Também no *Zaratustra*, antes da leitura de Dostoiévski por Nietzsche, encontramos a expressão: “nada é verdadeiro, tudo é permitido” (ZA, A sombra).

²⁷ Conferir na edição da Companhia das Letras de *Assim Falou Zaratustra*, à página 336, a nota 152, de Paulo César de Souza.

²⁸ Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.

²⁹ O próprio Turguêniev é apresentado no texto de forma irônica por meio do personagem Sêmion Karmazínov. Cf., por exemplo, <https://www.blogletras.com/2018/11/ivan-turgueniev-espelho-das.html>. E também <https://www.culturaanimi.com.br/post/os-demonios-de-fiodor-dostoiievski>.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

em convencer Kiríllov, que iria suicidar-se, a confessar a morte de Chátov (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 600), livrando os assassinos [Piotr Stiepánovitch líder dos niilistas e autor do disparo, além de Lipútín, Tolkatchenko e Erkel] das penas que decorreriam do crime cometido por eles.

A associação entre niilismo e transgressão, própria da perspectiva da sociedade ameaçada pelo niilismo, ganha expressão nas palavras de Lembke ao afirmar que “tudo isso é incêndio criminoso! Tudo isso é niilismo!”, acrescentando ainda que “se alguma coisa arde, é o niilismo!” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 503). Para além da frieza dos niilistas que se aproveitaram do suicídio de Kiríllov para se livrarem do crime cometido, o que mais chama a atenção de Nietzsche são os motivos que levam o jovem engenheiro de 27 anos ao suicídio. O que acompanhará a exposição de Nietzsche acerca do “niilismo incompleto” (AP de 1887, 10[42]). Um niilismo que ainda se apoiaria nos valores que procura desestabilizar, como é o caso da necessidade de se provar uma descrença. A crença na descrença que leva ao martírio do mesmo modo como se tem o martírio pela verdade. De fato, esse aspecto ocupa grande parte dos apontamentos que Nietzsche faz sobre o livro *Os demônios* em 1888, sob o título “a lógica do ateísmo” (AP de 1887-1888, 11[334]).

A motivação de Kiríllov, seu pensamento, que teria consumido também Stavróguin, pode ser sumariado na frase: “quando ele crê, ele não crê que crê. Quando ele não crê, ele não crê que não crê”.³⁰ Tal crença na descrença decorreria de um princípio elementar enunciado por Kiríllov: “se Deus existe, tudo depende de sua vontade, e eu não sou nada fora de sua vontade. Se ele *não* existe, então tudo depende de mim, e eu devo provar a minha independência”, o que ele faria por meio do suicídio, “a forma mais completa de provar a sua independência” (AP de 1887-1888, 11[334]). Uma temática que é apresentada, sob a pena de Dostoiévski, no diálogo de Kiríllov com Piotr Stiepánovitch:

- (...) Se Deus não existe, então eu sou Deus [Kiríllov]
- Pois bem, eu [Piotr Stiepánovitch] nunca consegui compreender esse ponto do seu pensamento: por que você é Deus?
- Se Deus existe, então toda a vontade é dele, e fora da vontade Dele nada posso. Se não existe, então toda a vontade é minha e sou obrigado a proclamar o arbítrio.
- Arbítrio? E por que obrigado?
- Por que toda a vontade passou a ser minha (...) Quero proclamar o arbítrio. Ainda que sozinho, mas o farei.

³⁰ Nietzsche cita diretamente do texto de Dostoiévski a passagem que na edição brasileira encontra-se à página 597. Stávroguin é citado por Kiríllov pouco antes de seu suicídio.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

- E faça.
- Sou obrigado a me matar, porque o ponto mais importante do meu arbítrio é: eu me matar.
- Acontece, porém, que o senhor não é o único a se matar; há muitos suicídios.
- Movidos por uma causa. Mas sem nenhuma causa e tão-somente para afirmar o arbítrio. Só eu.
- (...)
- Sou obrigado a proclamar a descrença – Kiríllov andava pela sala. – Para mim não existe ideia superior à de que Deus não existe. Tenho atrás de mim a história da humanidade. O homem não tem feito outra coisa senão inventar um deus para viver, sem se matar; nisso tem consistido toda a história do mundo até hoje. Sou o único na história do mundo que pela primeira vez não quis inventar Deus. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 597-598)

De fato, como assinala Nietzsche em seu comentário, o homem precisava inventar Deus para não se matar³¹ e nisso se resumiria a história da humanidade. Diferentemente, Kiríllov seria o primeiro, conforme ele mesmo, a rejeitar essa ficção e, por decorrência, ele precisaria “demonstrar a sua liberdade”. Esse seria o “atributo” da divindade de Kiríllov, sua independência, sua “nova e terrível liberdade” (AP de 1887-1888, 11[336]) e ele precisava proclamá-la.

Essa necessidade, no entanto, é o que permitiria associar Kiríllov às figuras que, nos termos de Nietzsche, a despeito da pretensão de serem espíritos livres, “creem ainda na verdade” (GM III 24). Uma ideia que aparece também no quinto livro de sua *Gaia Ciência*, escrito no ano de 1887, concomitante às leituras de Dostoiévski.³² Ali, referindo-se ao “niilismo segundo o modelo de São Petersburgo”, Nietzsche reitera a ideia da “crença na descrença, até chegar ao martírio por ela”. O que, para ele, não deixaria de ser uma profissão de fé, uma “necessidade de fé, de apoio, amparo, espinha dorsal...”, de segurança, própria do “instinto de fraqueza” que não cria religiões, mas as conserva. Sintomas de “abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo”, que ainda não mostraria aquela liberdade própria do “espírito livre por excelência” (GC 347). De fato, essa liberdade, a liberdade dos “espíritos livres *par excellence*” pertenceria, antes, àquela “ordem de assassinos”, aos ativistas e criminosos que seriam, verdadeiramente, *livre pensadores* e *livre ativistas*, posto que eles, com seus atos, promovem a derrocada da moral e os costumes.

139

³¹ O mesmo argumento que se encontra na boca de Ivan Karamázov: “*s’il n’existait pas Dieu il fouerait l’Inventer*” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 323).

³² Conferir, sobre essa datação relativa à “nova edição” de *A gaia Ciência*, no comentário de Colli e Montinari no volume XIV da KSA, à página 231.

Ainda sobre o niilismo de São Petersburgo

São Petersburgo, como uma expressão para o niilismo russo, tem um caráter ambíguo para Nietzsche. A cidade se apresenta como a possibilidade do “suicídio lento” (AP de 1888 14[9]), do deitar-se na neve como forma de resistência (EH I 6), numa espécie resignação, mas também, e em especial, como a possibilidade do “niilismo da ação” ou do “grande niilismo” (AP de 1888 14[9]), que justamente impede o suicídio – o niilismo suicida (GM III 28). E isso tanto por seus pensadores (AC 7 e GM III 26), Turguêniev, Dostoiévski e também Tolstói (GM III 26), quanto por seu clima: “Eu chego a admirar alguém que não perca a fé em si mesmo sob um céu encoberto, isso para não falar na fé na ‘humanidade’, no ‘casamento’, na ‘propriedade’, no ‘estado’... Em Petersburg eu seria niilista (...)” (Carta a Georg Brandes de 27 de março de 1888).

Em tal clima, ou diante do explorador polar, “há apenas neve, a vida emudeceu; as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem ‘Para quê?’, ‘Em vão!’, ‘Nada!’”³³ (GM III 26). Ali “nada mais cresce ou medra, no máximo a metapolítica petersburguense e a ‘compaixão’ tolstoiana” (GM III 26).³⁴ O niilismo que se divisa nesse clima se aproxima, ao certo, do “abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de nova decepção” (GC 347). Um temor que pode exigir artigos de fé, mas também pode suscitar práticas de sobrevivência na neve, no clima árido do “em vão”, como é o caso daquele

³³ O desânimo, cansaço ou fadiga diante da vida (AP1881 2[24]) é traduzido por Turguêniev no livro *Diário de um homem supérfluo*, com o qual não se tem notícias de um contato de Nietzsche, e por Dostoiévski, no livro *Memórias do Subsolo*, que é conhecido de Nietzsche (PASCHOAL, 2010, p. 208). No primeiro caso, a falta de sentido é expressa pelo personagem Tchulkatúrin, que escreve um diário poucos dias antes de sua morte com a convicção de que sua vida sequer mereceria ser contada, e que o melhor termo para defini-lo seria a palavra “supérfluo” (TURGUÊNIEV, 2018, p. 17). Nem bom, nem mau, nem inteligente nem estúpido, supérfluo, ou seja um homem que não faz falta. Uma vida frente a qual a morte é celebrada. “Minha pequena comédia se encerra. Desce a cortina”, pois, somente morrendo, deixaria de ser supérfluo. O próprio manuscrito no qual aparece o relato seria dispensável, visto que, antes de sua publicação, seu conteúdo teria sido rejeitado por um terceiro que assina um parecer ao final do texto. (TURGUÊNIEV, 2018, p. 72). Por sua vez, o eu-narrador, que conduz a narrativa do livro de Dostoiévski *Memórias do subsolo* é um personagem que não vê valores em sua existência e se define como “um homem desagradável” (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 15) que não conseguiu “chegar a nada, nem mesmo tornar-se mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto” (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 17). Um homem que se associa a um “camundongo de consciência hipertrofiada” (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 22), tendo em vista o grande volume de rancor que guarda em seu subsolo e que não consegue ter uma atitude digna nem mesmo diante de uma jovem que estaria morrendo de tísica. Uma narrativa que a rigor não termina, mas que é interrompida por um interlocutor que aparece ao final do texto para encerrá-lo: “Aliás, ainda não terminaram aqui as ‘memórias’, deste paradoxalista. Ele não se conteve e as continuou. Mas parece-nos que se pode fazer um ponto final aqui mesmo” (DOSTOIÉVSKI, 2017, p. 147).

³⁴ A compaixão ou cristianismo heterodoxo de Tolstói, em especial no final da vida. CF. Paulo César de Souza, Nota 38 em GM III, p. 161.

O NILISMO SEGUNDO O MODELO DE SÃO PETERSBURGO

Antonio Edmilson Paschoal

nilismo da ação, que permitiria tomar o próprio “pessimismo” como parte de uma lógica que deve conduzir ao “derradeiro *niilismo*” (AP de 1887 10[192]).

Referências bibliográficas

- ARALDI, C. **Niilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos.** São Paulo / Ijuí: Discurso Editorial / Editora UNIJUÍ, 2004.
- BOURGET, P. **Essais de Psychologie contemporaine.** Paris: Gallimard, 1993.
- CAMPIONI, G. et all. *Nietzsches persönliche Bibliothek.* Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2002.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov.** Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.
- _____. **Os demônios.** Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. **Memórias do subsolo.** Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- GALOUNIS, M. **On the sources of nihilism in Dostoevsky’s “Crime and Punishment”.** In: *Revista de Literatura e Cultura Russa (RUS)*, Vol. 11, n. 16, setembro de 2020, p. 236-257.
- HEIDEGGER, M. **A sentença nietzschiana “Deus está morto”.** Trad. Marco Antonio Casanova. In: *Rev. Natureza Humana* 5(2), jul.-dez. 2003, p. 471-526.
- JACOBI, F. H. **Werke. Gesamtausgabe.** Hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg, Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 1998.
- KUHN, E. **Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus.** Berlin – New York: de Gruyter, 1992.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.** Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Ed. da UNIFESP, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. **Kritische Studienausgabe. 15 Bände.** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
- _____. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. 8 Bände** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 2003.
- _____. **Genealogia da moral.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- _____. **O Anticristo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- OTTMANN, H. (Org.). **Nietzsches-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.** Sonderausgabe. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 2011.
- PASCHOAL, A. E. **Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”.** In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, jan./jun. 2010, p. 199-223.
- PASCHOAL, A. E. **O niilismo – pensado, rabiscado e não publicado.** In: *Revista de Filosofia Aurora*, n. 62, 2022, p. 22-43.
- SABINO, P. C. J. **Entre Nietzsche e Dostoiévski: Modernidade e Niilismo.** Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná, 2022.
- STELLINO, P. **Nietzsche and Dostoiévsky. On the Verge of Nihilism.** Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien: Peterr Lang, 2015.
- TURGUENIEV, I. **Pais e filhos.** Tradução de Ivan Emilianovich. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- _____. **Suelo Virgen.** Edição de Manuel de Seabra. Madrid: Catedra Letras Universales, 1992.
- _____. **Diário de um homem supérfluo.** Tradução de Samuel Junqueira, São Paulo: Ed. 34, 2018.

141

O NIILISMO NAS *MEMÓRIAS DO SUBSOLO*: A CRÍTICA À RAZÃO COMO CRÍTICA À MODERNIDADE OCIDENTAL EM DOSTOIÉVSKI

Paulo Cesar Jakimiu Sabino¹

Resumo: Este artigo propõe pensar a crítica de Dostoiévski à razão em *Memórias do Subsolo* como uma crítica contra a modernidade ocidental. Para isso, é necessário entender o contexto russo do século XIX e como ocorre uma espécie de “importação de ideias” da Europa ocidental para a Rússia, provocando no país as mesmas consequências da Europa, como o niilismo. Entende-se que o niilismo é um fenômeno moderno derivado das novas filosofias que emergem nesse período e, portanto, o niilismo ocorre também na Rússia, motivo pelo qual muitos autores, entre eles Dostoiévski, refletem sobre essa questão. Para compreender a crítica de Dostoiévski à modernidade, precisa-se levar em consideração que o niilismo não é apenas um “problema filosófico”, mas também possui uma dimensão social. Logo, a crítica é em relação à sociedade russa. Para a execução de tal proposta, toma-se de empréstimo a definição de niilismo de Franco Volpi a fim de estabelecer uma relação com o niilismo tal como se desenvolvia na Rússia.

Palavras-chave: Racionalismo. Ocidentalismo. Romance russo. Slavofilia.

NIHILISM IN *NOTES FROM UNDERGROUND*: THE CRITIQUE OF REASON AS A CRITIQUE OF WESTERN MODERNITY IN DOSTOEVSKY

Abstract: This paper proposes to think the Dostoevsky’s critics of reason in *Notes from the Underground* as a critique against the western Modernity. To do this, it is necessary to understand the 19th century Russian context and how occurs a kind of import of ideas from the Western Europe to Russia, provoking in the country the same consequences of Europe, such as nihilism. Understands that the nihilism is a modern phenomenon derived from the new philosophies that emerge in this period, therefore, nihilism also occurs in Russia, this is the reason to many authors, like Dostoevsky, reflect on this question. To understand the Dostoevsky’s critics of modernity, it is necessary to consider that nihilism it is not only a “philosophical problem”, because it has also a social dimension. Therefore, the critique is related to russian society. To execute this proposal, it is borrowed the Franco Volpi’s definition of nihilism in order to set a relationship to nihilism as it was developing in Russia.

Keywords: Rationalism. Occidentalism. Russian novel. Slavophilie.

142

Introdução: o niilismo e a modernidade

O fenômeno do niilismo é compreendido, na maioria das vezes, como um “problema filosófico”, este que surge das circunstâncias sociais e culturais da Modernidade. Contudo, é preciso compreender que o niilismo, mesmo enquanto problema filosófico, possui também uma dimensão social que nem sempre é considerada

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor na rede pública do Estado de Santa Catarina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-672X>. Email: pcjsabino1@yahoo.com.br.

com o devido cuidado. Em *O niilismo social*, Monteiro afirma: “considerado muitas vezes um objeto de análise da filosofia por excelência, frequentemente ignora-se que a origem de sua problemática é eminentemente social, mais precisamente, política” (Monteiro, 2010, p. 11). Além do aspecto político, podemos destacar também o aspecto religioso, que assumirá um papel determinante para a compreensão mais ampla do niilismo, já que este é derivado das mudanças políticas, religiosas e morais que iniciavam um processo de renovação social, mas que não foi aceito sem dificuldades. A religião, por exemplo, era uma espécie de norte ou “bússola moral” para a política e moral antes do período moderno, tendo estabelecido valores que ficaram enraizados na sociedade e eram aceitos como “tradicionais”.

Eis o motivo pelo qual a modernidade é o período no qual o niilismo emerge enquanto problema filosófico. A atmosfera renovadora do período moderno iniciado pelas novas perspectivas filosóficas inicia um processo que iria destronar os antigos valores e costumes tradicionais, e sem estes, seria despertado um sentimento de falta de sentido e direção. Por isso, o significado mais geral do niilismo é de “uma situação de desnortamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana” (Volpi, 1999, p. 08). As filosofias modernas estabeleceram um novo sujeito que seria capaz de instituir valores que substituiriam os antigos. Agora, o sujeito moderno era autônomo, livre e totalmente consciente de suas ações graças à sua capacidade racional. São os filósofos do Esclarecimento que desempenharam um papel fundamental na “queda dos valores religiosos” na medida em que estabelecem uma nova concepção de razão diferente da anterior que era vista como um “erário” ou uma “tesouraria do espírito” no qual eram depositadas verdades ou ideias inatas, a razão setecentista “não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considera-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e em seus *efeitos*” (Cassirer, 1994, p. 34). Esta razão permitiria o “aprimoramento” do ser humano e, conseqüentemente, da humanidade.

É desse panorama filosófico do esclarecimento que surgiria o fenômeno da “morte de Deus”, tal como percebido Hegel e outros autores (cf. Volpi, 1999, p. 24)².

² Em, *Fé e saber*, Hegel contatava que as filosofias modernas em si davam “a sensação de que Deus ele mesmo está morto” (HEGEL, 2009, p. 170). Por sua vez, Henrich Heine (cf. 1991, p. 93-99) afirmava que Kant, em sua *Crítica da razão pura*, teria “matado” Deus, isto é, eliminado o deus cristão como entidade soberana.

Outros pensadores, como Franz von Baader e Danoso Cortés traçam um panorama parecido. O primeiro, criticando o protestantismo, afirma que este deu origem a um “niilismo científico destrutivo”, ou seja, algo que destruía as “verdades sagradas”, definindo o niilismo como um “abuso da inteligência destrutivo para a religião”, enquanto que para Donoso Cortés, político conservador e anti-revolucionário, o niilismo seria a perversa manifestação do racionalismo do Esclarecimento, e a religião está no centro do conceito filosófico de niilismo por que ela seria a “vítima” desse racionalismo (cf. VOLPI, 1999, p. 28). Nesse sentido, Volpi afirma que: “com esses autores hostis ao iluminismo e à Revolução, surge o emprego do termo ‘niilismo’ como categoria de análise crítica social (VOLPI, 1999, p. 28).

A Filosofia do Esclarecimento lançou ríspidos ataques aos valores e instituições tradicionais, seja questionando regimes políticos como a monarquia autocrática, ou então questionando o próprio sujeito do conhecimento, a exemplo do que fizeram Kant e Descartes. O curioso é que, por um lado, quando falamos de Filosofias do Esclarecimento algumas vêm à mente com facilidade: a inglesa, a alemã e a francesa, por exemplo. Dificilmente a filosofia russa figura nesse panteão. Por outro lado, quando falamos de niilismo é difícil não pensar em escritores russos como Dostoiévski e Turguêniev – este último, no seu romance *Pais e Filhos*, tem o niilismo como *leitmotiv* da obra, chegando a definir o protagonista Bazárov através desse conceito. Como explicar esse aparente paradoxo? Como Dostoiévski pode criticar o niilismo se, supostamente, não há uma “filosofia do esclarecimento” em seu país?

144

A Rússia de Dostoiévski: o desnorteamento identitário

Quando comparada a seus vizinhos da Europa ocidental, a Rússia era considerada atrasada. Se do lado oeste do globo começavam a surgir importantes mudanças culturais e os países europeus avançavam a passos largos em relação à modernização militar e surgimento de novas tecnologias, a Rússia parecia estagnada. Isso levou o czar Pedro I – ou Pedro, o Grande – a implementar uma série de modernizações que visavam aproximar a Rússia dos modelos ocidentais, processo que ficou conhecido como “ocidentalização” e teve São Petersburgo como o primeiro projeto de cidade à moda ocidental:

São Petersburgo não era só mais uma cidade. Era um projeto vasto e quase utópico de engenharia cultural para reconstruir o homem russo e convertê-lo em homem europeu [...]. Cada aspecto de sua cultura petrina eram vistos como uma negação da Moscou “medieval” do século XVII. Segundo a concepção de

Pedro, se converter em cidadão de São Petersburgo equivaleria a deixar para trás os costumes “medievais” e “atrasados” do passado russo de Moscou, e, entrar, como russo europeu, no mundo moderno ocidental do progresso e do Esclarecimento (FIGES, 2006, p. 35).

Os valores tradicionais russos deveriam ser deixados de lado para que fosse possível “evoluir” em Europeu. Inclusive, através de políticas de Estado, Pedro começou a forçar certos costumes ocidentais abdicando dos valores russos: as famílias deveriam de falar francês mesmo dentro de suas casas, aqueles que quisessem usar barbas longas, tradicionais na Rússia, iriam ter de pagar um alto imposto para isso, entre outras mudanças (cf. Segrillo, 2016, p. 15). Inicialmente, esse processo de modernização que buscou impor a queda dos valores russos tinha como principal objetivo a militarização e a tecnologia, mas Pedro viabilizou uma abertura para a Europa que fez outros czares avançarem nesse projeto posteriormente. No reinado de Catarina I – ou Catarina, a Grande – a “ocidentalização” passou a ser mais sobre ideias filosóficas e a czarina estabeleceu fortes laços com pensadores do Esclarecimento, principalmente do Esclarecimento francês como Voltaire e Diderot. Mas trazer à baila as ideias desses pensadores implicava em trazer também suas possíveis consequências. Por isso, logo que tomou conhecimento das revoluções que aconteciam na Europa enfraquecendo a monarquia e até executando seus membros, Catarina imediatamente mudou de postura e passou a censurar e perseguir os pensadores russos que ousaram criticar o seu reinado. Apesar disso, a abertura já havia acontecido e as ideias filosóficas começaram a penetrar cada vez mais no país, mesmo que na ilegalidade, provocando uma crise de identidade: os russos pertenciam à Europa ocidental ou ao Oriente? Ou talvez a nenhum dos dois. A questão era: como e onde encontrar a verdadeira “russidade”?

Frente a esse desafio, os russos se dividiram. Alguns, estavam interessados em promover mudanças sociais na Rússia a partir das ideias vindas do Ocidente, como do Esclarecimento, outros, porém, eram contrários a ocidentalização, argumentando que se tivessem de ocorrer mudanças, deveria ser a partir de um resgate dos valores da era pré-petrina, pois era nesse período que encontrariam a “essência” de ser russo. Surgem dois movimentos antagônicos: os ocidentalistas, que eram a favor das ideias ocidentais, e os eslavófilos, que defendiam os valores tradicionais russos. Ficava claro que existia uma carência entre os russos, de valores e princípios, alguém teria de preencher esse vazio.

Essa querela ganha contornos mais filosóficos com a publicação da primeira das *Cartas Filosóficas* do filósofo russo Piotr Tchaadáiev. A carta foi publicada primeiro em

francês no ano de 1831, mas só causou impacto quando publicada em russo na revista *Teleskop* no ano de 1836. Nessa carta, Tchaadáiev argumenta que a Rússia era um país sem tradição e que não contribuiu para os avanços da razão, enquanto o Ocidente estava sempre se renovando. Isso se deve ao fato de que o Ocidente foi educar-se pelo cristianismo católico apostólico romano, enquanto os russos foram buscar a doutrina moral que devia educa-los na corrompida Bizâncio (cf. Tchaadáiev, 2017, p. 77). Essa carta é um marco na querela ocidentalistas x eslavófilos, porque a defesa do Ocidente por Tchaadáiev se dá pelo seu caráter racional. Tchaadáiev, porém, não era a favor da razão do Esclarecimento, e sim de uma racionalidade anterior fruto de um aspecto religioso, seria uma espécie de “razão universal” e não a razão esclarecida que ele denominava de “adâmica”, que seria a razão de filósofos como Kant e Hume, a qual era limitada ao mundo sensível³. Essa diferença nos conceitos de razão não fez diferença, pois Tchaadáiev havia determinado o ponto central da discussão: o Ocidente avançou pelo seu caráter racional, enquanto a Rússia nunca contribuía para a história da humanidade e para os avanços da razão, e, por esse motivo, não possuía uma verdadeira tradição, ou seja, carecia de uma “identidade”.

Os autores ocidentalistas, inspirados pelo argumento de Tchaadáiev, defendem que a razão deve ser essencial para promover mudanças sociais e encontrar a identidade russa a partir de caminhos semelhantes aqueles oferecidos pelos filósofos do Ocidente. Por outro lado, autores eslavófilos defendiam que o racionalismo ocidental era prejudicial à cultura. Iván Kiriêievski (2017), um dos mais importantes pensadores eslavófilos, argumenta em seu ensaio “Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia” que a diferença entre as culturas russa e ocidental era pela maneira como cada uma buscou se desenvolver. Ele segue uma linha de interpretação parecida com a de Tchaadáiev, isto é, a Rússia se desenvolveu pelo cristianismo ortodoxo e o Ocidente pelo cristianismo de Roma, mas Kiriêievski não é favorável ao cristianismo romano, como era Tchaadáiev, pois Kiriêievski define esse cristianismo como extremamente racionalista e abstrato, incapaz de unificar as pessoas e fazia nascer nelas interesses egoístas. A escolástica é um exemplo do racionalismo do cristianismo romano,

³ Sobre o conceito de razão em Tchaadáiev, Obolevitch explica: “as principais questões que Kant levantou foram: ‘o que podemos saber?’ ou ‘como o conhecimento é possível’, e sua solução não se referia à Revelação Cristã. Como uma alternativa, Tchaadáiev coloca as questões mais fundamentais que poderiam ser formuladas da seguinte maneira: ‘como a razão é possível?’ e ‘A que a razão deve se subordinar?’ (Obolevitch, 2018, p. 60).

pois buscava submeter artigos de fé à razão (cf. Kiriêivski, 2017, p. 208), isto é, a razão precisaria justificar e sustentar a fé – algo que na ortodoxia não ocorria. Segundo Figes, as igrejas ocidentais se baseiam na compreensão racional da divindade, mas para a Igreja russa a mente humana não compreende Deus e até debater sobre Deus em categorias humanas é reduzir o mistério divino de sua revelação (cf. Figes, 2006, p. 337-8). A religião e o racionalismo travaram um embate no Ocidente e o mesmo começava a acontecer na Rússia.

A preocupação dos eslavófilos é de que a razão secular do Esclarecimento estaria destruindo os valores tradicionais da Rússia e, assim sendo, levariam ao mesmo destino da Europa ocidental, que passava por diversos conflitos e estaria, na percepção dos eslavófilos, se degenerando. Mais uma vez, temos a religião no centro do debate. Percebe-se, também, como a Rússia passa por uma situação na qual está desorientada, em busca de uma identidade, de um modelo a ser implantado para que possa conduzir a moral e a política de seu povo. A necessidade de resgatar valores ou de implantar novos deixa claro que a situação da Rússia era semelhante à do Ocidente. Isso não é sem motivo, pois a ocidentalização de Pedro I fez com que as ideias ocidentais penetrassem na Rússia trazendo junto as mesmas consequências e provocando fenômenos similares. Com Pedro, a modernidade “iniciou”, o que significava passar pelo processo de renovação que ocorria por meio da racionalidade.

A crítica à modernidade ocidentalizada nas Memórias do Subsolo

A modernidade russa que Dostoiévski critica está em crise com seus valores e com sua identidade devido à penetração dos modelos ocidentais. Para Dostoiévski, a Europa ocidental não era modelo de civilização elevada, pois essa ideia apenas ocultava o que havia de decadente na sua cultura, e os avanços técnicos e científicos mascaravam sua falência moral. Esse posicionamento crítico do escritor pode levar a conclusão de que ele fosse um partidário do movimento eslavófilo, mas isso estaria incorreto. Após a sua prisão e exílio na Sibéria, Dostoiévski retorna à cena literária russa influenciado por um movimento de caráter conservador denominado *pótchvienithestvo*, que pode ser traduzido por “Retorno ao Solo Nativo”. Mas esse movimento influencia Dostoiévski apenas entre o final da década de 1850 e os primeiros anos da década de 1860. Na verdade, já no ano de 1863 o movimento serve mais como um apoio do que um modelo a ser reproduzido. A principal ideia remanescente do *pótchvienithestvo* é a alienação do povo

russo de seu próprio solo – isto é, de seus valores e tradições – proveniente da adesão cada vez maior aos modelos ocidentais, sendo fundamental reintegrá-los à sua terra-natal, mas não por um “retorno” à era petrina, e sim com uma reintegração dos intelectuais esclarecidos com o povo simples⁴. Mas aquilo que era no *pótvienithestvo* a causa principal, em Dostoiévski seria apenas a premissa, ou melhor, o primeiro sinal de aparecimento de uma grave doença que exigia um diagnóstico mais apurado e amplo. A alienação era um sintoma da “doença estrangeira” da modernidade, o racionalismo. A modernidade, em Dostoiévski, deve ser tratada menos como um período histórico e mais como um conjunto de sintomas dessa “doença”.

É possível perceber na Rússia o mesmo desencadeamento de fenômenos que ocorreu no Ocidente, a mesma “causa e efeito”: a razão seria o fundamento de um novo tipo de sujeito que iria “destronar Deus” e colocar em xeque os antigos valores; a próxima etapa era o niilismo. Dostoiévski estava ciente dos fatos e adota uma defesa do povo russo contra as ideias racionalistas e ocidentalizantes.

Entre os principais nomes do racionalismo na Rússia estava o de Nikolai G. Tchernichévski. Filósofo e crítico literário, Tchernichévski escreveu um romance intitulado *O que fazer?* e argumentava em favor de uma ética pautada no “egoísmo racional”. A premissa básica é: o ser humano age sempre de forma egoísta querendo o melhor para si, basta esclarecer-lhe a razão para que ele possa compreender que o melhor para si é o melhor para o coletivo, e, assim sendo, ficará determinado a agir de forma *racional* buscando esse “bem-coletivo” de forma quase que determinista. A ideia do autor era promover uma ética nos mesmos termos do método científicos: descobrir as regras da ação para fazer o ser humano agir exclusivamente de acordo com tais regras⁵. Tchernichévski foi um membro da ala revolucionária dos ocidentalistas⁶, por isso, aderiu ao socialismo utópico e ao materialismo, mas sem abrir mão dos ideais do Esclarecimento. Por isso, sustentava que a razão e a ciência conduziriam a humanidade ao progresso, sustentando uma espécie de sociedade que seria orientada apenas pela razão e pela ciência, que em seu romance *O que fazer?* é ilustrada pelo “Palácio de Cristal”:

⁴ Este é o termo usado para designar os camponeses e os membros afastados da intelectualidade russa

⁵ Sobre uma explicação mais detalhada da ética de Tchernichévski, cf. o artigo “Tchernichévski: entre o determinismo e a revolução” (Sabino, 2020) e a dissertação “Nikolai Gravrílovitch Tchernichévski e a *intelligentsia* russa: filosofia e ética na segunda metade do século XIX” (Domingues, 2015)

⁶ Diferente dos eslavófilos, os ocidentalistas não formam um grupo homogêneo. Na *intelligentsia* ocidentalista, ocorreu a divisão entre duas alas, uma mais liberal da geração dos 40 que buscava promover mudanças sociais por meio de reformas, e outra mais radical, da geração dos 60, que era a favor do método revolucionário.

Um edifício. Um imenso, enorme edifício como há poucos e apenas nas maiores capitais. Ou não? Na verdade, agora não há nenhum como esse. Ele eleva-se entre campos e prados, pomares e arvoredos. Os campos são nosso pão, mas não são como temos hoje. São espessos e abundantes. [...] Mas e esse edifício? O que é? Que tipo de arquitetura é essa? Hoje não há nada assim. Não, já há uma insinuação dele: o Palácio de Cristal, em Sidenham, apenas de ferro fundido e vidro, vidro e ferro fundido (Tchernichévski, 2017, p. 344-345)

O Palácio de Cristal simbolizava a “utopia socialista” guiada pela razão e pela ciência, a idealização dessa arquitetura idealizada é um exemplo nítido do excesso de confiança na razão muito semelhante ao otimismo racionalista dos filósofos do Esclarecimento. É contra isso que Dostoiévski argumenta, em especial, no seu livro *Memórias do Subsolo*.

Em *Memórias do Subsolo*, acompanhamos, em duas partes, a história de um homem “doente”, tal como ele mesmo afirma: “Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado” (Dostoiévski, 2000, p. 15). Na primeira parte, acompanhamos uma espécie de monólogo do personagem sem nome, este homem do subsolo, posteriormente, narra seus encontros com a personagem Liza. É possível perceber que se trata de um tipo bastante ressentido e bastante calculista. Inclusive, essa característica foi desconsiderada em algumas interpretações da obra. O homem do subsolo foi interpretado como um personagem que renunciou aos princípios racionais e aderiu a um irracionalismo ordinário. Mas não é o caso, Joseph Frank apontava o erro dessa negligência e demonstrava que o texto era uma crítica afiada à razão:

Assim, suas [do homem do subsolo] diatribes na primeira parte não derivam, como se pensou comumente, de sua rejeição da razão; ao contrário, resultam de sua aceitação de *todas* as implicações da razão na sua encarnação russa então corrente – e, particularmente, de todas aquelas consequências que os advogados da razão, como Tchernichévski, optam jubilosamente por não considerar (Frank, 2013, p. 433).

O homem do subsolo, se faz o que faz, não é por desconhecer os princípios da razão. Pelo contrário, todas as suas ações, boas ou más, são pensadas, calculadas e premeditadas. Por isso, a crítica à razão como crítica à cultura, à ideologia e à sociedade moderna do Ocidente que penetrava na Rússia fica mais evidente quando entendemos que o homem do subsolo representa alguém que aderiu à razão em todos os seus excessos. Logo, “o homem do subsolo não é apenas um tipo moral e psicológico cujo egoísmo o autor deseja expor; é igualmente um tipo socioideológico, cuja psicologia deve ser vista estreitamente interligada com as ideias que ele aceita e pelas quais tenta viver” (FRANK, 2013, p. 432). Por meio da personagem do subsolo, é possível perceber a íntima conexão

O NILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À...

Paulo Cesar Jakimiu Sabino

entre psique e sociedade que Dostoiévski estabelece ao demonstrar um indivíduo afetado pela doença da razão esclarecida que tomou conta do mundo social russo. O texto é uma crítica política e moral dos valores ocidentais.

Para compreender a crítica à razão é preciso, antes, esclarecer que essa razão – configurada como doença em Dostoiévski – aparece vinculada à outra doença que aflige o homem do subsolo: a da consciência hipertrofiada. É possível pensar que essa seja a doença primordial que causa todos os males e enfermidades, até porque o homem do subsolo faz questão de enfatizá-la: “Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa” (Dostoiévski, 2000, p. 18). Acontece que a consciência hipertrofiada é derivada da razão, que agrava e perturba a condição humana. A racionalidade permite ao indivíduo identificar o que é certo e o que é errado, isto é, permite a ele ter consciência do útil e do que é desvantajoso – isso, porém, não o impede de escolher o errado/desvantajoso. Sua ação não foi realizada por ignorância: “Resulta o seguinte, por exemplo, da consciência hipertrofiada: tu tens razão em ser um canalha, como se fosse um consolo para um canalha perceber que é realmente um canalha (Dostoiévski, 2000, p. 20). Dessa forma, esse tipo age tendo total consciência daquilo que faz e, assim sendo, tenta justificar seus atos, mas ele é culpado, um culpado sem culpa: “e o principal, por mais que se rumine o caso, está em que eu sou o primeiro culpado e, o que é mais ofensivo, culpado sem culpa e, por assim dizer, segundo as leis da natureza” (Dostoiévski, 2000, p. 21).

Esse ponto é particularmente importante. O diagnóstico de Dostoiévski a respeito do racionalismo europeu questionava o poder dos raciocínios lógicos frente aos afetos, expondo uma questão pertinente na época e que seria fundamental para linhas de pensamento do século XX, como a psicanálise freudiana⁷. É nesse sentido que o homem do subsolo é o porta-voz do livre-arbítrio identificado com a vontade e os afetos, mas, ao mesmo tempo, não podemos desconsiderar que é um tipo afetado pelas condições socioculturais da época e a sua vontade está circunscrita no contexto racionalista. Por conseguinte, a vontade provoca conflito no interior do próprio ser humano, pois sucede que ela se impõe sobre a razão, o que faz o indivíduo abdicar de princípios benéficos e úteis para agir de forma livre, mas isso não significa a livre vazão dos afetos, pois se assim fosse o conflito não existiria. O processo que leva ao conflito é explicado por Dostoiévski

⁷ Freud afirmava que “argumentos lógicos são impotentes em face de interesses afetivos[...]” (Freud, 2010, p.169).

a partir da difícil posição do ser humano esclarecido do século XIX: ele tem consciência e pode se responsabilizar por isso, porque a consciência e a responsabilidade são exigências da razão, isto é, para agir de forma premeditada é preciso *conhecer* a realidade, e conhecendo saberá também das responsabilidades e atribuições de sua ação. Uma consciência hipertrofiada impede qualquer possibilidade de justificar sua ação por “desconhecimento” ou “incapacidade”.

Acontece que essa mesma razão é utilizada para satisfazer os interesses da vontade: para agir livremente e satisfazer sua vontade ele precisará calcular e medir, ou seja, precisará dos expedientes que a razão dispõe. Por isso não pode alegar incapacidade, porque a usa, mas não para atender aos interesses da razão, e sim os da vontade. Esse tipo de dinâmica ocorre em qualquer indivíduo, mas o homem do subsolo é dono desse tipo de consciência, é diferente dos demais, e por isso se coloca em um pesado conflito no interior de si mesmo⁸ – conflito esse que gera uma perturbação na sua condição fisiopsicológica. Ela sabe o que é certo e que deve fazê-lo, mas ele *quer* fazer?

Enquanto um tipo perturbado, suas ações não provocam nem o bem a si e nem ao outro. Ele pode até encontrar uma satisfação pessoal momentânea, mas fica distante de uma realização completa. O prazer que encontra na ação livre é rapidamente substituído por um desprazer psíquico. Esse tipo de relação entre vontade e liberdade nas *Memórias* não é uma tese defendida por Dostoiévski como algo ideal, mas diagnósticos psicológicos sobre o cidadão da sociedade racionalista nos moldes ocidentais. Além disso, a ideia de que a liberdade está condicionada pelos interesses da vontade não era uma novidade na época⁹. Existiam teorias filosóficas de acordo com seu pensamento, por

⁸ Como o homem do subsolo é um arquétipo de personagens posteriores, podemos notar esse conflito em personagens das últimas obras de Dostoiévski. O assassinato da velha usurária por Raskólnikov em *Crime e castigo* foi uma ação extremamente calculista e justificada a partir de princípios racionais – como a divisão entre ordinários e extraordinários. Não foi algo instintivo ou condicionado por um afeto “livre da razão”. Algo que fica comprovado pela maneira como reage ao crime após cometê-lo: está fraco, nauseabundo, chegando a desmaiar em situações difíceis – sua sensibilidade não estava preparada para lidar com aquela ação, e sua reação fisiológica demonstra isso. Em um sentido semelhante, embora não seja exatamente o mesmo, é possível compreender a ideia de suicídio de Kirilov no romance *Os demônios*. O personagem acredita que tirando sua vida estaria comprovando sua liberdade. Segundo o seu raciocínio para justificar um ato tão absurdo, se Deus não existe ele poderia provar que é Deus (o homem-Deus) tirando sua própria vida, já que essa seria uma ação sua e não uma vontade divina. Ambos os casos não apresentavam vantagens ou utilidades sociais ou a si, mas foram realizadas ou justificadas através de procedimentos racionais.

⁹ A ideia de que as paixões são mais fortes que a razão aparecia já na filosofia anterior de Dostoiévski, como é o caso de David Hume, que alega que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (Hume, 2009, p. 451). Também Espinosa, que define o desejo – e não a razão – como a essência do ser humano, conforme constatado na “Proposição 18” da parte IV de sua *Ética*: “O desejo é a essência do homem (*pela definição 1 dos afetos*), isto é [...], o esforço que o homem tenta fazer perseverar em seu ser” (Espinosa, 1980, p.199).

isso a originalidade reside no argumento de uma liberdade pautada nos afetos, em detectar a liberdade como uma força *vital* que não apenas não se deixa determinar pela razão, como se mostra uma manifestação impositiva da vontade – ou seja, não se exerce a liberdade, ela simplesmente se manifesta. Não se trata das paixões serem mais fortes, e sim que quando elas aparecem o ser humano age para atender a esses interesses, mesmo que seja preciso racionalizar independentemente dos próprios princípios que a razão estabeleceu. Dito de forma mais simples, a razão contraria até mesmo a razão, porque se torna um recurso da vontade dos afetos.

Dostoiévski contraria a teoria de Tchernichévski, mas não o faz visando seus ideais, mas suas ideias – não os valores morais, mas a forma arquitetônica de seu pensamento teórico. Nesse sentido podemos ler os trechos que ironizam o autor de *O que fazer?*:

Oh, disse-me, quem foi o primeiro a declarar, a proclamar que o homem comete ignomínias unicamente por desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre, porque, sendo instruído e compreendendo as suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente contra ele e, por conseguinte, por assim dizer, por necessidade, ele passaria a praticar o bem? Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! Mas, em primeiro lugar, quando foi que aconteceu ao homem, em todos esses milênios, agir unicamente em prol de sua própria vantagem? E que fazer então dos milhões de fatos que testemunham terem os homens, com *conhecimento de causa*, isto é, compreendendo plenamente suas reais vantagens, relegado estas a um plano secundário e se atirado a um outro caminho, em busca do risco, ao acaso, sem serem obrigados a isto por nada e por ninguém, mas como que não desejando justamente o caminho indicado, e aberto a custo um outro, com teimosia, a seu bel-prazer, procurando quase nas trevas esse caminho árduo, absurdo? (Dostoiévski, 200, p. 32-33).

Dostoiévski alerta sobre as teorias racionalistas: mesmo os valores sendo socialmente benéficos e moralmente bons, eles podem fazer do indivíduo bom um ser cruel e opressor que desvale o outro para satisfazer seus próprios interesses – vale lembrar que o próprio homem do subsolo, embora tenha iniciado seu monólogo garantindo ser mau, depois afirma o contrário: “O caso todo, a maior ignomínia, consistia justamente em que, a todo momento, mesmo no instante do meu mais intenso rancor, eu tinha

Outro filósofo importante nesse aspecto é Schopenhauer: para ele, o engano do indivíduo em relação à liberdade de suas ações individuais é decorrência de sua má compreensão de como o intelecto e a vontade se relacionam, isto é, ao intelecto cabe apenas clarear a natureza dos motivos que levam a uma decisão:: “o intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável” (Schopenhauer, 2005, p. 377).

consciência, e de modo vergonhoso, de que não era uma pessoa má, nem mesmo enraivecida” (Dostoiévski, 2000, p. 16). Motivo pelo qual Dostoiévski não considera o socialismo dos ocidentalistas radicais¹⁰ um regime opressor, o que acontece é que a estrutura socialista só seria possível em uma sociedade na qual a fraternidade fosse orgânica, pois dessa forma não seria necessário *forçar* os princípios fazendo a liberdade ser suprimida tal como pensou Tchernichévski. Para agir de forma fraternal, seria preciso *racionalizar* as ações.

Embora a teoria socialista seja coerente, sua prática é impossível quando contrastada com a economia pulsional do indivíduo, mesmo sendo alguém esclarecido – porque a razão não vence a vontade. Ademais, a vontade afetada pelas circunstâncias da sociedade racionalista – que exige mais consciência – não atua de forma direta e sem intermediários, mas por intermédio da própria razão, o que não significa ser determinada por ela. O problema é que, a vontade enquanto expediente e sufocada pelo racionalismo esclarecido se alastrava pela sociedade russa, pouco importaria se o meio que a vontade encontra para satisfazer os seus interesses fosse perverso. Vale destacar, no texto Dostoiévski critica tanto os ocidentalistas radicais como a geração dos 40, que era mais moderada e liberal. Porém, a sua crítica não é tanto contra as teorias liberal e socialista, e sim à necessidade que estas possuem em sustentar suas ideias na razão e, conseqüentemente, fazendo crescer o racionalismo no contexto social.

O conflito entre razão e sensibilidade

A sabedoria do homem do subsolo é fruto de sua vivência dentro da sociedade racionalista que o obrigava, constantemente, a agir de acordo com uma lei ou princípio da razão. Motivo pelo qual a sua vontade é a de alguém afastado do solo, isto é, dos valores tradicionais russos: é a vontade marcada pela força da razão introduzida na Rússia pelos ocidentalistas. Dostoiévski ataca em particular a razão esclarecida e materialista de Tchernichévski e é preciso considerar que foi esse conceito o responsável por impactar o homem do subsolo. Não qualquer razão, ou alguma razão que ainda concede certo espaço aos desejos e sentimentos, mas a razão que poderia até mesmo excluir um desejo ao se combinar com ele:

de fato, se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar, justamente porque não podemos, por exemplo, conservando o uso da razão, *querer* algo desprovido de sentido

¹⁰ O socialismo desses radicais é o utópico, ou seja, não é uma referência ao socialismo marxista.

e, deste modo, ir conscientemente contra a razão e desejar aquilo que é nocivo a nós próprios... (Dostoiévski, 2000, p. 40).

Nesse sentido, Dostoiévski interpreta a razão de Tchernichévski como uma espécie de força que quer se impor a qualquer custo. Logo, essa razão aparece em Dostoiévski como um modelo de ferramenta determinista em prol dos interesses egoístas. Inclusive, Dostoiévski parece detectar no conceito de razão de Tchernichévski algo além daquilo que de fato influenciou o autor de *O que fazer*. Para ser mais exato, é como se compreendesse a razão de Tchernichévski a partir do mecanicismo, ou como um elemento que tentava tornar o ser humano um elemento mecanicamente determinado¹¹, apagando dele qualquer possibilidade de desejo. Constata-se isso quando sugere que o ser humano racionalista fosse uma “tecla de piano”. Conforme aponta, a intenção do racionalismo seria esclarecer o ser humano a ponto de ele apenas agir conforme uma parte da natureza, sendo que estaria submetido às mesmas leis – e também justificaria um pensamento moral ser formulado com base nas ciências naturais, como de fato ocorre em Tchernichévski. Porém, esse tipo de força apenas iria sufocar mais e mais o ser humano que tentaria a todo custo provar que não é uma tecla, porque o ser humano é um ser ingrato e faz de tudo para contrariar aquilo que lhe é proposto:

Mas ainda: mesmo que ele realmente mostrasse ser uma tecla de piano, mesmo que isto lhe fosse demonstrado, por meio das ciências naturais e da matemática, ainda assim ele não se tornaria razoável e cometeria intencionalmente alguma inconveniência, apenas por ingratidão e justamente para insistir na sua posição (Dostoiévski, 2000, p. 44).

O argumento de Dostoiévski diz respeito ao “livre-arbítrio” como algo inerente ao ser humano, e quando impedido de se manifestar gera consequências fisiopsicológica no indivíduo, fazendo-o agir de forma contrária ao que pretendia o racionalismo egoísta dos radicais. O próprio exemplo de Dostoiévski é o “homem do subsolo”, que na segunda parte aparece como alguém dilacerado, cujas emoções não são positivas nem para si e nem para o outro, já que tenta dar vazão a elas por qualquer meio. Isso acontece porque o arbítrio é determinado por uma vontade e esta deve ser capaz de atender a todas as necessidades do ser humano, e não apenas às da razão:

¹¹ A influência de filósofos materialistas como Feuerbach, Helvétius e o Barão D’Holbach é algo que pode ser constatado no pensamento de Tchernichévski e de outros pensadores russos (Cf., por exemplo, Domingues, 2020, p. 21; e Lukács, 2017, p. 21). Entretanto, nenhuma fonte consultada indica que o autor de *O que fazer?* teve contato com obras do mecanicismo, como as de La Mettrie. Desse modo, quando Dostoiévski sugere que o ser humano seria uma tecla de piano, quase uma parte mecânica e que age de forma mecânica, trata-se de uma interpretação particular.

Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se (Dostoiévski, 2000, p. 41).

Considerando a condição humana nesses termos, o “Palácio de Cristal” de Tchernichévski se torna um ambiente hostil e inóspito, sustentado apenas pelos princípios racionais onde qualquer questionamento ou dúvida poderia colocá-lo em xeque. Daí o perigo da liberdade ser supressumida em prol da vida coletiva organizada de forma artificial, mas benéfica. Ou seja, Dostoiévski não nega os benefícios do Palácio, apenas indica que isso jamais seria o suficiente, pois era sustentado exclusivamente pela racionalidade humana.

No penúltimo capítulo da primeira parte, Dostoiévski compara o Palácio com um galinheiro. O homem do subsolo afirma: se começasse a chover “talvez eu trepe no galinheiro, a fim de não me molhar; mas, assim mesmo, não tomarei o galinheiro por um palácio, por gratidão, pelo fato de ter me protegido da chuva” (Dostoiévski, 2000 p. 49). O sentido disso é simples: o galinheiro só seria um palácio se a necessidade do ser humano fosse exclusivamente “não se molhar”. Mas a vida não pode ser satisfeita apenas com as necessidades básicas, pois ela precisa de tudo, de toda força vital, mesmo que essa seja contraditória, dolorosa ou mesmo prejudicial ao próprio vivente – ela precisa de liberdade. Liberdade é, em Dostoiévski, a própria força motora da vida humana. Enquanto uma força vital, a liberdade não está preocupada com a lógica da razão, a qual poderia dar conta dos problemas sociais provocados por um sistema político, mas apenas com a vida e com tudo aquilo que a constitui, seja isso bom ou ruim para a própria espécie humana: “está ansiando pela vida, mas resolve os problemas da existência com um emaranhado lógico (Dostoiévski, 2000, p. 51).

Dostoiévski não sugere que a liberdade deva existir acima de tudo e de todos, mesmo que isso prejudique o outro. A sua defesa da liberdade não é exatamente uma defesa, mas uma constatação de que ela se impõe sobre qualquer princípio racional. Dessa forma, não cabe educar a razão a fim dela se tornar uma espécie de “bússola” para o ser humano, pois a parte sensível, com a qual o desejo se conecta, é mais importante e fundamental – até mais “determinante”, isto é, se sobrepõe aos interesses racionais. Uma vez que a razão é esclarecida, mas o coração é perverso, de pouco adiantaria ser educado. A primeira parte termina expondo essa contradição entre racionalidade e sensibilidade:

No senhor há verdade, mas não há pureza; por motivo da mais mesquinha vaidade, traz a sua verdade à mostra, conduzindo-a para a ignomínia, para a feira [...]. Vangloria-se da sua consciência, mas, na realidade, apenas vacila, pois, embora seu cérebro funcione, o seu coração está obscurecido pela perversão, e, sem um coração puro, não pode haver consciência plena, correta (Dostoiévski, 2000, p. 52).

A razão sufoca o desejo, e este tentará exteriorizar-se a qualquer custo. Um coração obscurecido não medirá esforços para atender ao desejo, seja qual for este. Dostoiévski aponta esse desequilíbrio como uma forma de mostrar que o ser humano é afetado pela sociedade e isso o torna perverso. Os princípios do coração – ou da sensibilidade – são orgânicos e, portanto, mais poderosos e é sobre estes que a sociedade deveria ser sustentada. O homem do subsolo é um exemplo do erro da razão, da sociedade racional. Como supramencionado, ele está dilacerado e isso é refletido em suas ações. Destarte, a defesa do livre-arbítrio empreendida por Dostoiévski não pode ser confundida com a constatação da liberdade como uma força vital que se impõe sem considerar bem e mal – tal como demonstrou-se aqui.

Os herdeiros da modernidade: os niilistas russos

A crítica estabelecida à razão nas *Memórias* tem como alvo os ocidentalistas – mesmo que não sejam citados nominalmente, eles têm suas teorias atacadas pelo personagem “homem do subsolo”, como é o caso de Tchernichévski. Embora Dostoiévski tenha como alvo tanto os liberais como os radicais, são esses últimos que viriam a se tornar uma questão maior, pois passa especialmente por eles o fenômeno do niilismo.

O niilismo, conforme já explicitado, possui uma dimensão social atrelada à sua dimensão filosófica. Na Rússia isso fica muito evidente já que o termo “niilismo” será usado para designar os intelectuais da ala radical do movimento ocidentalista – principalmente em razão do materialismo desses intelectuais. Os “niilistas russos” foi uma designação para os radicais de vertentes revolucionárias como socialismo e anarquismo que configuravam naquele período como formas de pensamentos e ações políticas que buscavam a negação de certos aspectos das instituições e dos valores do passado e do presente (cf. Monteiro, 2010, p. 24). Entre o final da década de 1860 e o início de 1870, o “niilismo russo” passou a se tornar um movimento mais violento agindo de forma destrutiva e até terrorista. Mas este não era um movimento de massas, “o niilismo relaciona-se profundamente às elaborações da individualidade das pessoas; às formas simbólicas de construção do ‘eu’ em relação ao restante da sociedade” (Monteiro,

2010, p. 28), isto é, trata-se de um grupo seletivo de intelectuais afastados do “povo simples” russo, do campesinato e até mesmo dos operários que não eram a maioria, e sim suas exceções no movimento¹². O perigo do ocidentalismo para Dostoiévski era esse: afastar grande parte da população do “povo simples”, e, conseqüentemente, dos valores tradicionais russos causando a destruição social, em sentido moral, político e espiritual.

Contudo, o niilismo foi um movimento anterior à década de 1870 e nem sempre foi violento. O primeiro a utilizar o termo foi o crítico literário N. I. Nadezdhin no artigo “Reunião dos Niilistas” no qual defendia que eram pessoas que “nada sabem e nada entendem”, mas quem popularizou foi Iván Turguêniev no romance *Pais e Filhos* e é aqui que passa a se referir a jovens revolucionários ocidentalistas, em especial, aqueles que estavam no comando da revista *Sovremennik* – entre eles, Tchernichévski que, inclusive, escreveu *O que fazer?* como resposta a *Pais e Filhos*¹³. Segundo Susane Fusso (2017), não foi apenas Turguêniev que usou o termo em sentido político. Na verdade, alguns intérpretes soviéticos sustentam que o romancista apenas emprestou o termo de seu editor, Mikhail Katkov, mas “mais importante do que quem emprestou ‘niilismo’ de quem [...] é o fato de que ambos estavam usando o termo no mesmo sentido e ao mesmo tempo, um fato que indica que em 1861 eles estavam pensando de forma parecida em relação aos jovens radicais” (Fusso, 2017, p. 82).

Katkov e Turguêniev estudaram filosofia na década de 1840 e é provável que tenham entrado em contato com o termo a partir de autores alemães como Wilhem Krug, que usava a palavra para “opor niilismo ao materialismo”, já que os materialistas radicalizaram o idealismo, isto é, criavam sistemas utópicos (idealizados) para ignorar os valores sagrados e considerar apenas a matéria, um argumento parecido com o de Katkov, que “argumentava que as utopias ‘servem como a melhor arma de negação e destruição’. Quando o impossível e o irrealizável se apresentam como possível e natural, as mentes das pessoas são intoxicadas e deterioradas” (Fusso, 2017, p. 92); ou seja, o ideal, apresentado como possível, servia aos interesses materialistas: destruir os valores tradicionais. É notório que Katkov, assim como fez Turguêniev em *Pais e Filhos*, criticou

¹² Nos dados levantados por Monteiro em seu livro (cf. 2010, p. 28-9), dos 584 revolucionários fichados, apenas 76 eram trabalhadores (e destes 4 eram operários de fábrica, sendo os demais artesãos e funcionários de oficinas). Também apenas 9 eram camponeses, o que mostra o isolamento do “povo simples”. Esses dados concordam com a ideologia ocidentalista ilustrada no primeiro capítulo da tese, isto é, de que os intelectuais formam a grande maioria opositora – na eslavofilia o mesmo acontecia, mas estes eram mais próximos do povo simples.

¹³ O peso da obra de Turguêniev para o debate é impossível de ser ignorado, devido ao seu romance de, era comum se referir à geração liberal dos 40 como “Pais” e à geração radical dos 60 como “Filhos”.

O NIILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À...

Paulo Cesar Jakimiu Sabino

os revolucionários materialistas; e é fundamental considerar o papel de Katkov, porque ele também viria a ser o editor de muitas obras de Dostoiévski e “não só Dostoiévski se baseia na concepção de niilismo de Katkov para seu esboço inicial da personagem Raskolnikov, como ele também enfatiza a contemporaneidade e os interesses jornalísticos de sua história, adaptando-a ao tipo de leitor que Katkov desejaria” (Fusso, 2017, p. 141)

A Rússia a partir da década de 1870 experiencia o “niilismo russo” não é apenas como um fenômeno cuja a perspectiva era uma destruição dos valores e instituições por meio do surgimento de novas teorias e ideias propagadas pela filosofia racionalista do Esclarecimento, mas também um fenômeno político que, de fato, destruía através de atos terroristas – isso não significa que a renovação social por meio do surgimento de novas filosofias seja um elemento menor na Rússia, pelo menos não foi assim que Dostoiévski compreendeu. Em *Os Demônios*, o escritor lançou seus ataques aos revolucionários terroristas, mas as *Memórias* expõem que antes da década de 70 já havia a preocupação com a teoria que seria a base para esses revolucionários – a crítica a Tchernichévski se insere dentro desse panorama. Pode-se dizer que, para Dostoiévski, há um desenvolvimento do niilismo teórico da geração dos 60 para o niilismo terrorista.

Há uma polêmica em relação à definição de Tchernichévski como “niilista”. Alguns intérpretes da obra de Dostoiévski preferem diferenciam o autor de *O que fazer?* dos niilistas da década de 70. Galounios (2020) e Fonseca (2018) preferem a alcunha de “socialista” ao invés de niilista. Aurora Bernardi (2018) afirma que Dostoiévski investe contra o que viria a ser o “niilismo russo”, diferente do “socialismo utópico” de Tchernichévski. Porém, o próprio Dostoiévski não fazia essa distinção. Em carta a Katkov datada do ano de 1866 ele afirma que “todos os niilistas são socialistas”. Ocorre que, diferente de Turguêniev e Katkov, Dostoiévski não entende o niilismo apenas como fenômeno político e filosófico, mas como um “destino” para o qual a modernidade ocidentalizada estaria caminhando. Logo, as “ações terroristas” são consequências da queda dos valores tradicionais russos, a substituição do “solo russo” pelo “Palácio de Cristal”. O niilismo é a consequência da visão racionalista moderna que fez o indivíduo compreender mal – ou não compreender – a dinâmica entre sensibilidade e razão, o que significa dizer, acreditar que a razão pode se sobressair aos afetos. Essa má interpretação, herdada das filosofias modernas do Esclarecimento, fez com que fosse possível sustentar a crença cega e otimista na razão como uma capacidade de guiar a humanidade ao progresso. O que ocorreu, porém, foi que o indivíduo se tornou um “estranho a si mesmo”,

158

alguém cuja psique foi dilacerada pelas condições sociais e, reciprocamente, eles foram responsáveis por fortalecer ainda mais os pilares da razão materialista no solo russo. Por isso, *Memórias do subsolo* critica Tchernichévski na medida em que este representa uma das bases do niilismo no campo das ideias e que, mais tarde, seria também para o campo da ação. Os niilistas da geração dos 60 e os membros do movimento “niilismo russo” são herdeiros de toda uma base filosófica teórica formulada no seio da modernidade e que buscavam empregar uma renovação a partir de valores como progresso e liberdade sustentados pela razão.

Conclusão: Dostoiévski contra o niilismo

A modernidade foi um período de renovação, mas não significa simplesmente “novidade”. Moderno não é “novo”, e sim algo “melhor”. Logo, a renovação era uma forma de aprimorar a humanidade e esta era o *leitmotiv* das filosofias que surgiram durante esse período e, posteriormente, adentraram na Rússia e influenciaram os intelectuais dessa época. Porém, o que Dostoiévski percebe é que a confiança na razão humana para “melhorar” a humanidade era um otimismo cego. A razão não consegue compreender o humano em toda a sua complexidade, na sua dinâmica afetiva e passional. Ela consegue, então, fornecer apenas uma interpretação equivocada e parcial – não penetra nas profundezas da alma humana. Dostoiévski quer compreender essa profundidade, almeja “encontrar o homem no homem” em sua dinâmica psíquica e como esta se relaciona com a sociedade. Ao fazer isso, percebe que a sociedade não estava necessariamente “progredindo”, antecipando, em alguma medida, críticas à razão que mais tarde autores como Nietzsche e os intelectuais da Escola de Frankfurt iriam realizar. O contínuo aumento do racionalismo que questionava os antigos valores não coloca nada sólido no lugar, pelo menos, não para Dostoiévski, fazendo a Rússia experimentar uma ausência de sentido que levava o país cada vez mais à autodestruição. Onde os ocidentalistas enxergaram esperança, Dostoiévski viu a desgraça.

Para Dostoiévski, o niilismo era um destino. Sinal de que a razão avançava contra a humanidade. É difícil estabelecer a “solução” do escritor para o fenômeno. Ele não foi um eslavófilo, porque embora defendesse o povo russo, sabia que era impossível um retorno à era pré-petrina após a ocidentalização. Ele tentou buscar uma reconciliação entre intelectuais e povo simples, mas também sem sucesso. O ponto principal é que estava claro para Dostoiévski: não era possível seguir os mesmos passos do Ocidente, o

O NILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À...

Paulo Cesar Jakimiu Sabino

nilismo avançava, uma “salvação” deveria ser encontrada em outro lugar; se é que ela existiria.

Referências bibliográficas

BERNARDI, A. F. **Aulas de literatura russa: De Púchkin a Gorenstein**. São Paulo: Kalinka/Hedra, 2018.

CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. 2ª ed. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1994 (Coleção Repertórios).

DOSTOIÉVSKI, F. M. **Carta a Katkov de 1866**. Disponível online em: <<http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/dostoevskij-katkovu-25-aprelya-1866.htm>>. Acessado em 11 de fevereiro de 2022.

DOSTOIÉVSKI, F. M. **Memórias do Subsolo**. 5ª ed. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2004.

ESPINOSA, B. **Ética: demonstrada según el orden geométrico**. Tradução de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1980.

FIGES, Orlando. **El baile de Natacha: una historia cultural rusa**. Traductor Eduardo Hojman. Buenos Aires: Edhasa, 2006 (Colección Ensayo).

FONSECA, O. **A atividade niilista entre o real e o ficcional: A experiência de Sofia Kovaliêvskaia**. In: *Rus*, São Paulo, v. 9, n. 12, 2018, p. 89-107. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/149588>> Acesso em 01 de setembro de 2021.

FRANK, J. **Dostoiévski: Os efeitos da libertação, 1860-1865**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2013.

FREUD, S. **Considerações sobre a guerra e a morte**. In: **Obras completas. Vol. 12**. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FUSSO, S. **Editing Turgenev, Dostoevsky and Tolstoy**. Illinois: Northern Illinois University Press, 2017.

GALOUNIOS, M. **Sobre as fontes de niilismo em Crime e Castigo de Dostoiévski**. In: *Rus*. São Paulo, v. 11, n.16, 2020, p. 237-257. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/172012/163567>>. Acesso em: 01 de setembro de 2021.

HEGEL, G. F. W. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009 (Estudos libertários).

HEINE, H. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. Tradução de Mario Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. 2ª ed. Tradução de Debora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

KIRIÊIVSKI, I. **Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia (1852)**. In: GOMIDE, B. B. (Org.). **Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)**. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017, 189-234.

LUKÁCS, G. **Introdução à publicação alemã de O que fazer? de Tchernichévski (1951)**. In: *ArteFilosofia*, Ouro Preto, n. 22, 2017, p. 4-29.

MONTEIRO, F. P. **O niilismo social: anarquistas e terroristas no século XIX**. São Paulo: Annablume, 2010.

OBOLEVITCH, T. **“The Madman” Appeals to Faith and Reason: On the Relationship between Fides and Ratio in Oeuvres of Peter Chaadaev**. In: ALLEN; A. M [et.al.]. **Peter Chaadaev: Between the Love of Fatherland and the Love of Truth**. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SEGRILLO, A. **Rússia: Europa ou Ásia? A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasinistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

TCHAADÁIEV, P. **Primeira Carta Filosófica**. In: GOMIDE, B. B. (Org.). **Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)**. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017.

TCHERNICHÉVSKI, N. G. **O que fazer?**. Tradução de Angelo Segrillo. Lisboa: Guerra & Paz Editores, 2017.

TURGUÊNIEV, I. **Pais e filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VOLPI, F. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vanucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

NILISMO ADMINISTRATIVO: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA RÁPIDA MENÇÃO DE NIETZSCHE A UMA CRÍTICA DE THOMAS HUXLEY A HERBERT SPENCER

Wilson Antonio Frezzatti Jr.¹

Resumo: O niilismo é um tema importante em *Genealogia da moral* (1887) e está estreitamente associado a seus conceitos principais. No entanto, no parágrafo 12 da II Dissertação dessa obra, e somente nele, aparece o termo “niilismo administrativo” (*administrativen Nihilismus*) sem nenhuma explicação de seu sentido, a não ser que se trata de uma censura que Thomas Huxley fez a Herbert Spencer. Nesse parágrafo, Nietzsche apresenta o principal pressuposto de seu procedimento genealógico: a função de uma estrutura, seja ela um organismo vivo ou uma instituição cultural, que ocorre em um determinado momento, não nos diz nada sobre a origem dessa mesma estrutura. Esse pressuposto, somado à noção de vontade de potência, antagoniza-se à concepção spenceriana de adaptação. Nesse contexto, o objetivo deste artigo, por meio principalmente da análise do ensaio *Administrative Nihilism* (1871) de Huxley, é esclarecer o papel que a rápida menção ao niilismo administrativo exerce no parágrafo citado de *Genealogia da moral*, especificamente na crítica nietzschiana contra Spencer.

Palavras-chave: Adaptação. Desenvolvimento. Estado. Niilismo. Vontade de potência.

ADMINISTRATIVE NIHILISM: CONSIDERATIONS ABOUT A NIETZSCHE’S CURSORY REFERENCE TO A THOMAS HUXLEY’S CRITICISM AT HERBERT SPENCER

Abstract: Nihilism is an important theme in *On the Genealogy of Morality* (1887) and it is closely related to its main concepts. However, in section 12 of the Second Essay of this work, and only in it, the term “administrative nihilism” (*administrativen Nihilismus*) appears without any explanation of its meaning, with the exception of being a reproach that Thomas Huxley directs to Herbert Spencer. In this section, Nietzsche presents the central premise of his genealogical procedure: the function of a structure, be it a living organism or a cultural institution, which takes place at a given time, tells us nothing about the origin of that same structure. Along with the notion of will to power, this premise antagonizes Spencer's conception of adaptation. In this context, the aim of this article, mainly through the study of the Huxley’s essay *Administrative Nihilism* (1871), is to clarify the role that the cursory reference to administrative nihilism plays in the aforementioned section of *On the Genealogy of Morality*, specifically in the Nietzschean criticism of Spencer.

Keywords: Adaptation. Evolution. Nihilism. State. Will to power.

No final do parágrafo 12 da II Dissertação de *Genealogia da moral* (GM II 12), Nietzsche, após criticar fortemente Herbert Spencer, afirma: “Recorde-se a censura que Huxley fez a Spencer, a seu ‘niilismo administrativo’ [*administrativen Nihilismus*]: mas se trata de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor Associado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) (graduação e pós-graduação) e Professor do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Coordena o Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) e é membro do Grupo Internacional HyperNietzsche. Escreveu os livros: *Nietzsche contra Darwin* (2001, 2014), *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (2006, 2022) e *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX* (2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7519-3789>. E-mail: wfrezzatti@uol.com.br

muito mais do que ‘administrativo’...’². Esse trecho não é autoexplicativo, demandando o conhecimento da discordância entre Spencer e Thomas Henry Huxley. Nosso objetivo neste artigo é entender qual o significado de niilismo administrativo no contexto de *Genealogia da moral* (1887) e o seu papel na crítica nietzschiana ao filósofo inglês³.

Em *Genealogia da moral*, o niilismo como o nada ou a ausência de valores aparece estreitamente ligado à moral reativa ou escrava, ao ressentimento e ao ideal ascético. O niilismo do século XIX, ou o “budismo europeu”, em grande medida produzido, para Nietzsche, pela filosofia de Schopenhauer, é resultado da supervalorização da compaixão, sintoma de um grande cansaço da cultura (*Cultur*) europeia, de uma doença que se volta contra a própria vida (cf. *Genealogia da moral*, Prólogo § 5; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 251-252). A Europa respiraria um “ar ruim”, a decadência, isto é, o apequenamento do homem, que não apenas resulta do cansaço impulsional, mas também provoca o nojo em relação ao próprio homem (cf. *Genealogia da moral*, I Dissertação § 12; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 277-278). Esse homem é considerado bom ou melhorado, mas, para o filósofo alemão, “tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem torna-se ‘melhor’...” (NIETZSCHE, 1998, p. 35)⁴. Trata-se da civilização enquanto domesticação (*Zähmung*) dos instintos humanos, do modo de existência da moral do tipo escravo. O homem moderno e sua consciência moral (*Gewissen*) é o resultado de um longo tempo de torturas para a criação da memória, que é fundamental para, em seguida, o aparecimento do sentimento de culpa ou dívida (*Schuld*) e, finalmente, do pecado: Deus seria o nosso maior credor. Ressentimento, isto é, não poder esquecer e não poder descarregar a própria potência, e a má consciência, que perpassam todo esse processo, são produtos de uma dinâmica impulsional bloqueada, mórbida (cf. *Genealogia da moral*, II Dissertação § 1-8, 13, 23-24; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 291-307, 316-318 e 333-336).

O aprofundamento do niilismo é resultado da ação do sacerdote ascético, o médico do homem de rebanho (cf. *Genealogia da moral*, III Dissertação § 13-22; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 365-392). Não o cura, mas muda o sentido do ressentimento: para aliviar a dor, ele aprofunda a ferida. O sofrimento da existência, ensina o sacerdote ascético, não é sem sentido, mas é a punição por algo que o sofredor fez no passado; ele não sabe o que fez, mas é sua culpa!

² As traduções das citações sem indicação de tradutor são de nossa responsabilidade.

³ Na edição KSA, aparece a nota: “Fonte não revelada” (NIETZSCHE, 1999, v. 14, p. 380). No entanto, na *Nietzsche Forschung* já há textos que indicam a fonte: THATCHER, 1989; BRUSOTTI, 1992; MOORE, 1998 e 2006; e ENDEM, 2014.

⁴ Conforme tradução de Paulo César de Souza (PCS).

Assim, o indivíduo que sofre transforma-se em pecador, e não só suporta melhor a sua dor, como pede por mais sofrimento. O sacerdote ascético, segundo Nietzsche, dá um ideal para quem não tem nenhum, mesmo que seja o nada; tal movimento tem resultados, pois o homem “*precisa de um alvo, e ele, ao invés de nada querer, prefere querer o nada*” (*Genealogia da moral*, III Dissertação § 1; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 339).

Em meio a esses aspectos do niilismo em *Genealogia da moral*, bastante desenvolvidos por Nietzsche, este artigo focará em um niilismo apenas mencionado por ele em GM II 12: o niilismo administrativo. Podemos considerar GM II 12 como central na obra, pois, além de explicitar a abordagem histórica que norteia seu procedimento genealógico, Nietzsche define aspectos axiais de sua noção de vontade de potência (*Wille zur Macht*). A genealogia nietzschiana está baseada em três aspectos (cf. AZEREDO, 2000, p. 175-179): o filológico (por exemplo, os sentidos das palavras *gut, böse e schlecht*); o histórico (por exemplo, como a culpa se desenvolve no homem e na sociedade); e o psicológico, ou como preferimos, o fisiopsicológico (por exemplo, as condições impulsivas que produziram determinados valores). Trata-se não apenas de investigar a origem dos valores, mas principalmente o valor dos valores, quais modos de vida ou condições da dinâmica impulsional geraram tais valores. Considerando o procedimento genealógico como uma “psicologia que é uma autêntica fisiopsicologia [*Physio-Psychologie*]”, ou seja, “*morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência [Morphologie und Entwicklungslehre des Willes zur Macht]*” (*Para além de bem e mal* § 23; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 38), temos dois principais tipos de valores morais: os valores elevados ou nobres, criados por organismos saudáveis com impulsos potentes e altamente hierarquizados; e os valores decadentes ou escravos, criados por configurações mórbidas de impulsos pouco potentes e desierarquizados⁵. Com isso, Nietzsche diferencia sua genealogia daquela dos utilitaristas, darwinianos e spencerianos (cf. *Genealogia da moral*, I Dissertação § 1-4; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 257-262)⁶.

Em GM II 12, Nietzsche aprofunda ainda mais seus pressupostos genealógicos. Ao tratar da genealogia da noção de castigo, Nietzsche declara que, ao contrário do que ocorre, não devemos confundir os problemas da origem com os da finalidade. Os moralistas e genealogistas tradicionais estabelecem uma finalidade qualquer e a transformam na única existente desde a origem do objeto investigado e também na causa da própria origem, em *causa fiendi* (cf. GM

⁵ Sobre a fisiopsicologia de Nietzsche, cf. FREZZATTI, 2019.

⁶ Sobre a crítica de Nietzsche aos moralistas ingleses, cf. MARTON, 2000, p. 133-166; sobre as críticas à origem da moral proposta por Darwin, cf. FREZZATTI, 2014, p. 112-122.

II 12; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 313). O filósofo alemão contrapõe a esse procedimento o que considera o mais importante princípio de todo tipo de ciência histórica (*Historie*), o qual foi duramente conquistado e devemos manter: “a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [completamente]”.

Em outras palavras, o desenvolvimento no tempo pressupõe a transformação da utilidade, ela não permanece a mesma desde o surgimento. Adiante retornaremos a esse ponto na perspectiva nietzschiana, agora abordaremos mais um pouco esse princípio. Essa ideia aparece em *Origem das espécies* (*On the Origin of species by Means of Natural Selection*, 1859) de Charles Darwin, que precisa dar conta da seguinte dificuldade: de que modo o acúmulo de pequenas variações causado pela seleção natural ao longo do tempo produz estruturas complexas, como, por exemplo, o olho? (cf. DARWIN, 1859, p. 186-194) Qualquer fração da estrutura não pode funcionar como um olho. A resposta de Darwin é que a função durante o desenvolvimento da estrutura se modifica: estruturas mais simples podem ser úteis para, por exemplo, captar luz, sendo que a função da visão humana só é obtida nas fases mais recentes do processo, ou seja, as estruturas realizam distintas funções de acordo com sua fase de desenvolvimento. Para a primeira edição de *Origem das espécies*, assim como para Nietzsche, não há um progresso linear pré-determinado⁷. Porém, parece que o filósofo alemão não retirou o seu princípio histórico diretamente dessa obra darwiniana, já que é muito provável que ele não a tenha lido (cf. FREZZATTI, 2014, p. 32). A ideia pode ter vindo de *As condições naturais de existência dos animais* (*Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, 1880) do zoologista alemão Karl Semper (cf. NIETZSCHE, 1999, v. 14, p. 630), pois, no fragmento póstumo 1880 4 [95], lemos: “‘O olho nunca pode ter sido provocado pelo ver’ Semper” (NIETZSCHE, 1999, v. 9, p. 123)⁸. A mesma noção aparece um pouco mais elaborada em *Aurora* (1881):

Os fins da natureza – Quem, como pesquisador imparcial, investiga a história [*Geschichte*] do olho e suas formas nas criaturas mais rudimentares e mostra a gênese [*Werden*] gradual do olho, deve chegar a este grande resultado: que a visão *não* foi o desígnio na formação [*Entstehung*] do olho, mas sim apareceu quando o *acaso* havia juntado o aparelho. Um só exemplo desses: e os “fins” nos caem como escamas dos olhos! (*Aurora* § 122; NIETZSCHE, 2004, p. 94)⁹

⁷ Sobre esse tema, cf. CAPONI, 2005 e FREZZATTI, 2014, p. 102-104.

⁸ O trecho citado por Nietzsche está em Semper, 1880, v. I, p. 222 (cf. NIETZSCHE, 1999, v. 14, p. 630). A indicação que consta na KSA é a do v. II, no entanto Orsucci (1993, p. 387-388) a corrigiu para v. I.

⁹ Conforme tradução de PCS, modificada. A expressão “*fallen wie Schuppen von den Augen*”, cuja origem está no *Novo Testamento*, Atos 9:18, significa “ter uma percepção repentina”. Após ficar cego em Damasco, Paulo

Nietzsche tinha o livro de Semper em sua biblioteca com anotações, e vários apontamentos de 1880 possuem trechos ou ideias contidas nele. *As condições naturais de existência dos animais* continha muitos conceitos importantes da primeira edição de *Origem das espécies* (cf. ENDEM, 2014, p. 36)¹⁰.

Se a causa das mudanças vitais, para Darwin, é a luta pela existência (*struggle for existence*) e, para Semper, as mudanças microestruturais causadas pelo meio externo, para Nietzsche as transformações emergem da dinâmica da luta das forças ou impulsos por mais potência, ou seja, da vontade de potência¹¹. A relação que se estabelece entre as forças ou impulsos, ou seja, entre os *quanta* de potência, é a de dominação: para uma tendência a mais potência poder se efetivar, isto é, para poder haver crescimento em determinado *quantum* é necessário que outro ou outros sejam subjugados e percam potência. O centro de força criado pelas relações de dominação tem sua própria perspectiva, sua própria interpretação, acerca do mundo: “todo acontecimento [*Geschehen*] do mundo orgânico é um *dominar e assenhorear-se*, e todo dominar e assenhorear-se é uma nova interpretação [*Interpretieren*], um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente eclipsados ou totalmente extintos” (GM II 12; NIETZSCHE, 1998, p. 660)¹². Assim, temos o princípio histórico acima indicado em Darwin e Semper, mas agora propriamente nietzschiano, ou seja, baseado na vontade de potência operante em todo acontecer, ou ainda, numa abordagem fisiopsicológica: seja a utilidade de um órgão fisiológico, seja aquela de qualquer produção cultural, sua compreensão em um determinado momento não nos diz nada sobre sua origem. Na utilidade de algo, não temos a razão de seu surgimento:

toda a história [*Geschichte*] de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações [*Interpretationen*] e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se

é batizado por Ananias, quando “Imediatamente, lhe caíram dos olhos umas como escamas e recuperou a vista. Levantando-se, foi batizado” (BÍBLIA SAGRADA, 1979, p. 1194).

¹⁰ Semper considerava as teorias darwinianas fundamentais para o entendimento da evolução e não as achava incompatíveis com a tradição alemã da morfologia animal, isto é, com a *Naturphilosophie* (cf. ENDEM, 2014, p. 39 e 47-48). Seu livro visa a rejeitar a crença de que órgãos foram formados “em conformidade com alguma lei (ou plano) transcendente de desenvolvimento” (SEMPER, 1880, v. I, p. 19-21). As estruturas, para Semper, são adaptadas às exigências do ambiente externo. A mesma célula, por exemplo, poderia se desenvolver de modos diferentes de acordo com as condições externas; essas modificações seriam transmitidas à descendência e ocorreriam no nível molecular (cf. BOWLER, 1992, p. 67).

¹¹ A questão da causalidade não é tema deste trabalho, mas é importante alertar que a doutrina da vontade de potência também se antagoniza à noção de causalidade.

¹² Conforme tradução de PCS, modificada.

sucedem e substituir de maneira meramente casual. (GM II 12; NIETZSCHE, 1998, p. 66)¹³

Portanto, a interpretação de um determinado momento é sintoma de uma condição impulsional, e esse sintoma não está numa série linear progressiva em relação aos anteriores e posteriores.

Essa perspectiva nietzschiana contrapõe-se à noção de progresso: o desenvolvimento (*Entwicklung*) no curso dos acontecimentos não é o progresso em direção a uma meta. Nesse sentido, a destruição de certas estruturas, orgânicas ou culturais, pode ser sintoma de potência ascendente e elevação em um sentido aleatório¹⁴. A degeneração e a atrofia não são sempre condições de decadência, mas também de superação: elas aparecem quando inúmeras potências menores se submetem a uma potência maior, à qual aquelas se subordinam. Nietzsche vê, perpassando a noção de progresso, uma “idiosincrasia democrática” contra tudo que domina e quer dominar, incógnita até mesmo nas mais rigorosas ciências, cuja consequência é a exclusão da noção de atividade (*Aktivität*) (cf. GM II 12; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 315).

Para Nietzsche, esse é exatamente o caso de Herbert Spencer: “Sob influência dessa idiosincrasia, colocou-se em primeiro plano a ‘adaptação’ [*Anpassung*], ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer)” (GM II 12; NIETZSCHE, 1998, p. 67)¹⁵. Portanto, para o filósofo alemão, estamos num antagonismo entre as concepções de vontade de potência e de adaptação: “com isso, não se percebe a primazia fundamental de forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações [*neu-auslegenden*] e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (GM II 12; NIETZSCHE, 1998, p. 67)¹⁶. Ao finalizar essa crítica, Nietzsche aponta a discordância de Huxley acerca do niilismo administrativo de Spencer.

Em sua Filosofia Sintética (*Synthetic Philosophy*), Herbert Spencer pretende explicar desde os elementos físicos (matéria e força) até as instituições sociais. No prefácio à primeira edição de *Primeiros princípios* (1862), vemos sua abrangência:

¹³ Conforme tradução de PCS.

¹⁴ Cf. também *Humano, demasiado humano* I § 224 (NIETZSCHE, 1999, v. 2, 187-189), *Para além de bem e mal* § 262 (NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 214-217) e o *Fragmento póstumo* 1886/1887 7 [25] (NIETZSCHE, 1999, v. 12, p. 304-305).

¹⁵ Conforme tradução de PCS.

¹⁶ Conforme tradução de PCS.

- 1) *Primeiros princípios*: Parte I: O Incognoscível: reconciliação entre ciência e religião através da crença no Absoluto transcendente, baseada na doutrina de Hamilton e Mansel e na ciência (que levaria às mesmas conclusões que a doutrina); Parte II: O cognoscível: as mais elevadas generalizações desveladas pela ciência e válidas para todas as classes de fenômenos, que nada mais são do que manifestações do Absoluto;
- 2) *Os princípios de biologia (The Principles of Biology)*¹⁷: Parte I: As verdades gerais da física e da química das quais a biologia deve partir (os dados da biologia); Parte II: As principais generalizações de naturalistas, fisiologistas e anatomistas (as induções da biologia); Parte III: A teoria das formas (Desenvolvimento morfológico); Parte IV: A progressiva diferenciação das funções como consequência da mudança de condições (Desenvolvimento fisiológico); Parte V: As leis da multiplicação dos seres vivos;
- 3) *Os princípios de psicologia (The Principles of Psychology)*: Oito partes;
- 4) *Os princípios de sociologia (The Principles of Sociology)*: Onze partes; e
- 5) *Os princípios da moralidade (The Principles of Morality)*: Seis partes. (cf. SPENCER, 1867, p. IX-XIV)

O filósofo inglês segue a ideia kantiana que não podemos conhecer a natureza última (*ultimate*) do que se manifesta a nós, ou seja, não podemos conhecer o Absoluto, do qual todas as coisas são manifestações. O conhecimento dos fenômenos particulares não propicia a unificação à qual o desenvolvimento do pensamento tende (cf. SPENCER, 1867, p. 553). As verdades analíticas, não importa a quantidade, não fornecem a síntese de pensamento que seria o conhecimento da constituição do Universo: como os fenômenos não existem de forma isolada, apenas o conhecimento sintético atinge a unidade: “A decomposição dos fenômenos em seus elementos é apenas a preparação para entendê-los em seu estado de composição, como realmente manifesto” (SPENCER, 1867, p. 274). E o papel da filosofia é justamente alcançar essa unificação: filosofia é “*conhecimento do mais alto grau de generalidade*” (SPENCER, 1867, p. 131). Trata-se de atingir os primeiros princípios, dos quais todos os outros são deduzidos, abarcando todos os domínios: Deus (teologia), a Natureza (física, etc.) e o Homem (Ética, etc.). A filosofia não trata do Absoluto, que é incognoscível, nossa inteligência está limitada ao que é relativo. A interpretação última a ser atingida pela filosofia é a síntese universal (cf. SPENCER, 1867, p. 275).

¹⁷ Apresentaremos as partes apenas de *Primeiros princípios* e *Os princípios de biologia*, pois são essas obras que nos interessam mais de perto.

Após emitir verdades gerais e seus corolários, a Filosofia deve propor uma lei de composição dos fenômenos que as sintetize. Trata-se de uma fórmula geral que expresse ao mesmo tempo a indestrutibilidade da matéria, a continuidade do movimento, a persistência da força, a transformação incessante das forças e a oscilação do movimento, que segue sempre a linha de menor resistência¹⁸ (cf. SPENCER, 1867, p. 274-277). Essa fórmula deve ser a lei de redistribuição contínua de matéria e movimento. Todo objeto sofre em cada instante alguma alteração de estado, gradualmente ou rapidamente, recebendo ou perdendo movimento, enquanto suas partes – todas ou algumas – estão simultaneamente mudando suas relações entre si. Todas as mudanças, das lentas alterações da galáxia até a decomposição química, do pensamento até as flutuações de preços, são mudanças nas posições relativas das partes componentes e, necessariamente, há igualmente novo arranjo de movimento. Essa lei, por unificar as leis já apresentadas, está na base da Filosofia e deve abarcar as existências em sua totalidade e individualmente, e ainda a história total de cada um e de todos (cf. SPENCER, 1867, p. 540-542). O princípio dinâmico que expressa essas relações sempre mutantes é a Evolução (*Evolution*). Todos os fenômenos são partes do processo geral de Evolução ou do processo reverso de Dissolução. Dessa maneira, no pensamento spenceriano, a noção de evolução, intrinsecamente ligada à noção de dissolução, fixa-se como um princípio cosmológico ou metafísico.

A alta mobilidade dos elementos gasosos oxigênio, hidrogênio e nitrogênio, que junto ao carbono são os quatro principais elementos dos seres vivos, não é destruída na combinação que forma a matéria viva (cf. SPENCER, 1864, p. 3-4). Essa mobilidade faz com que os seres vivos exibam o fenômeno da Evolução em alto grau: há facilidade relativa para a matéria orgânica sofrer mudanças no arranjo das partes (desenvolvimento estrutural) e transformações de movimento (desenvolvimento funcional). O grande agregado de átomos que constitui a substância orgânica é mecanicamente fraco, as forças agem mais facilmente, provocando alterações facilmente. Com essa base teórica e apoiado no filósofo inglês George H. Lewes, Spencer define a vida como uma série de mudanças sucessivas e definidas, de estrutura e de composição, as quais ocorrem em um indivíduo sem destruir sua identidade, ou

¹⁸ Em GM II 12, Nietzsche reclama contra essa noção de menor esforço: “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem sucedidas” (Tradução segundo PCS, in NIETZSCHE, 1998, p. 66). Em outras palavras, temos vontade de potência contra adaptação.

seja, ocorrem de modo coordenado, ou ainda, “vida é a combinação definida de mudanças heterogêneas, que são simultâneas e sucessivas” (cf. SPENCER, 1864, p. 60-72). Apesar da contínua remoção e substituição de suas partes, a concepção spenceriana de vida mantém a persistência do organismo vivo como um todo. Mas há ainda uma característica que é essencial: a correspondência entre a vida e suas circunstâncias (cf. SPENCER, 1864, p. 73-75). Há invariavelmente e necessariamente uma conformidade entre as funções vitais de todo organismo e as condições de seu meio, entre os processos internos e externos. Uma particular mudança nas circunstâncias externas de um organismo é seguida por uma particular mudança no mesmo. Assim, temos outra definição mais elaborada de vida: “a combinação definida de mudanças heterogêneas, simultâneas e sucessivas, *em correspondência* [correspondence]¹⁹ *com coexistências e sequências externas*” (SPENCER, 1864, p. 74). Esse contínuo ajuste (*adjustment*) das relações internas a relações externas faz com que as primeiras sejam relações adaptadas (*adapted*) ou contrabalanceadas (*counterbalanced*) (cf. SPENCER, 1864, p. 80): trata-se da noção spenceriana de adaptação²⁰.

A equilibração de forças é o mecanismo da evolução progressiva, que vai dos aspectos simples, gerais e indefinidos para aqueles complexos, especiais e definidos. A relação entre forças é regida pela lei geral de equilibração: o equilíbrio dinâmico (*moving equilibrium*) constituído pelas ações vitais em cada indivíduo deve permanecer constante tanto quanto as ações externas às quais elas correspondem permanecerem constantes. Se as ações externas mudam, o balanço interno, que é perturbado, muda, e, se não for destruído – a destruição do equilíbrio interno significa morte -, não pode cessar de sofrer modificações até as ações internas estarem novamente em equilíbrio com as ações externas. A vida, a evolução e a equilibração são processos de persistência da força: ela não pode desaparecer, mas apenas mudar de forma. Em cada organismo individual, cada nova força incidente deve produzir seu equivalente de

¹⁹ Correspondência, para Spencer (1864, p. 79), significa que “uma relação definida entre certos membros de um grupo implica uma relação definida entre certos membros do outro grupo”.

²⁰ Segundo Spencer: “Os arranjos estruturais finais devem ser tais que se oponham [*meet*] a todas as forças que agem sobre o agregado, através de forças antagonistas equivalentes. [...] A manutenção de tal equilíbrio dinâmico [*moving equilibrium*] [que um organismo exhibe] requer a gênese habitual de forças internas correspondendo em número, direções e magnitudes [*amounts*] às forças incidentes externas – tantas funções internas, simples ou compostas, quantas ações externas simples ou compostas existem para serem opostas” (SPENCER, 1864, p. 92). A equilibração ou a tendência a um equilíbrio estável entre as forças internas e externas caracteriza a vida: “Todas as ações vitais, consideradas não separadamente, mas em seu conjunto, têm como seu propósito final o balanço de certos processos externos por certos processos internos. Há incessantes forças externas que tendem a levar a matéria da qual os corpos orgânicos consistem àquele estado de equilíbrio estável manifestado pelos corpos orgânicos; há forças internas pelas quais essa tendência é constantemente antagonizada; e as mudanças perpétuas que constituem a Vida podem ser consideradas como dependentes [*incidental*] da manutenção do antagonismo” (SPENCER, 1867, p. 82).

mudança. A herança de uma alteração permanente também é consequência da persistência da força (cf. SPENCER, 1864, p. 284-286).

Spencer propõe dois tipos de equilibração: a direta, que corresponde à adaptação direta, e a indireta, que é a seleção natural. A primeira é superior à segunda, embora esta possa provocar mudanças que aquela não faz (cf. CAPONI, 2014, p. 46). Isso significa que a mútua integração das partes do organismo, axial para a adaptação direta, é mais importante para Spencer que as exigências da luta pela existência, mecanismo da seleção natural. Para o filósofo inglês, a equilibração direta ou adaptação é o principal fator evolutivo: “a nova força incidente [...] pode provocar imediatamente alguma força compensatória, e sua concomitante mudança estrutural” (SPENCER, 1864, p. 435). A equilibração indireta ou a seleção natural é, ao contrário da direta, fortuita e isolada, e não uma resposta imediata: a nova força incidente “pode ser finalmente [*eventually*] balanceada por alguma mudança de função e estrutura produzida diferentemente” (SPENCER, 1864, p. 435).

Assim, no contexto apresentado até aqui, podemos ver claramente os pontos da doutrina spenceriana que são criticados pelo parágrafo 12 da II Dissertação de *Genealogia da moral*: o Incondicionado na base de seu sistema sintético; a fundamentação mecânica; o princípio de mínimo dispêndio na relação das forças; o enorme predomínio da influência externa nos organismos; a estreita dependência das condições internas do organismo em relação às condições externas; a permanência de uma identidade orgânica em meio às transformações; uma evolução progressiva necessária; e a tendência ao equilíbrio na relação entre forças. Sabemos por que vontade de potência se antagoniza com a adaptação de Spencer, no entanto ainda não apresentamos os motivos da presença do niilismo administrativo no excerto destacado por nós.

O termo niilismo administrativo (*administrativen Nihilismus*) vem do título de um artigo de Thomas Huxley, publicado na *Fortnightly Review* de julho-dezembro de 1871 e dedicado aos membros do Midland Institute²¹: *Administrative Nihilism*. Muito provavelmente Nietzsche não leu o artigo original, tendo conhecido o termo, também muito provavelmente, em sua leitura da tradução alemã da segunda edição de *As sociedades animais: Estudo de psicologia comparada* (*Des sociétés animales: Étude de psychologie comparée*, 1878) de Alfred Espinas, na qual havia uma citação do texto de Huxley²². O filósofo alemão aparentemente não

²¹ O Midland Institute, em Birmingham, é uma instituição pioneira na educação científica e técnica, fundada em 1854 por um ato parlamentar.

²² Cf. THATCHER, 1989, p. 592; BRUSOTTI, 1992, p. 135-136; e MOORE, 1998, p. 550 e 2006, p. 78. O niilismo administrativo também tem uma menção apenas indicativa do artigo de Huxley em curta nota de *La*

tinha nenhum livro do biólogo inglês em sua biblioteca²³, e a única referência direta a ele, seja em obras publicadas, fragmentos póstumos ou cartas, é aquela referida por nós aqui: *Genealogia da moral*, II Dissertação, § 12.

O tema central de “Niilismo administrativo” não é a formação do organismo e seus mecanismos de centralização da atividade vital, pois ela aparece apenas de modo secundário, somente como analogia ao Estado, o qual se relaciona de modo indissociável com o objeto do artigo: a educação universal do povo inglês, “um dos eventos mais satisfatórios e promissores em nossa história moderna” (HUXLEY, 1871, p. 525). O Estado deve ou não assumir a educação de todos?

No início do artigo, Huxley preocupa-se em apresentar dois dos principais argumentos contra a sua própria posição, contra a obrigação estatal da educação. O primeiro, “o argumento das castas”, defendido, segundo ele (1871, p. 525-528), principalmente pela classe média rica e, se levado ao limite, produziria castas na Inglaterra: o tecido social inglês seria destruído se os pobres fossem educados, pois a educação produziria nessa classe um desconforto com sua condição e com a frustração de expectativas. Além disso, quem faria os trabalhos braçais e subalternos, se todos fossem instruídos? Ainda: cada um está na posição que lhe foi destinada por Deus. A resposta do biólogo inglês é que a educação não desestimula os trabalhos duros e laboriosos, como mostrariam os marinheiros e os médicos rurais. Todos deveriam ser educados para se tornarem *ladies* e *gentlemen*, já que a atenção aos outros, a generosidade, a modéstia e o autorrespeito são as reais qualidades de uma pessoa e não a capa de aparência que comumente é considerada. E como saber se realmente Deus nos destinou nossa posição? O principal problema, segundo Huxley, não é a sociedade propiciar a ascensão dos baixos estratos sociais, mas não possuir um mecanismo para rebaixar os incapazes e os incompetentes!²⁴

science sociale contemporaine (1880) de Alfred Fouillée (cf. CAMPIONI, 1990, p. 533). Nietzsche tinha esse livro em sua biblioteca com várias anotações. O exemplar do filósofo alemão de *Die thierischen Gesellschaften: eine vergleichend-psychologische Untersuchung* (1879) também estava fartamente anotado. Para Brusotti (1992, p. 135), as palavras usadas na tradução alemã de Espinas têm o mesmo tom daquelas que Nietzsche utiliza em *Genealogia da moral*: “Não queremos insistir na doutrina do niilismo administrativo, sobre a qual Huxley censurou Spencer” (ESPINAS, 1879, p. 123). Na sequência, Espinas deixa claro qual o aspecto que lhe interessa: “mas devemos nos deter por alguns momentos nessa formação até certo ponto inconsciente do organismo social” (ESPINAS, 1879, p. 123-124). A primeira edição de *As sociedades animais* é de 1877; na segunda (1878), Espinas acrescenta uma longa introdução sobre a história geral da sociologia. É nela, no trecho que aborda a sociologia de Spencer (p. 114-139), que se encontra a referência das críticas de Huxley ao filósofo inglês.

²³ Cf. CAMPIONI et al., 2002 e FRIEDRICH NIETZSCHE’S LIBRARY.

²⁴ Nesse momento do texto de Huxley, há também uma crítica dirigida ao que ele entende como proposta dos socialistas: um homem com alta habilidade, mas sem conhecimento e miserável, é tão perigoso quanto alguém

O outro argumento é daqueles que não se opõem apenas ao *Education Act*²⁵, mas também, por exemplo, ao *Vaccination Act* e ao *Contagious Diseases Act*, isto é, a toda legislação que promova o bem-estar social (cf. HUXLEY, 1871, p. 528-529). Eles são contra, no caso da educação, a expansão do conhecimento por investimentos públicos em professores, escolas, bibliotecas, museus, expedições científicas, mesmo que seja para o alívio da fome e para a cura de doenças.

A concepção de Estado desses indivíduos é o que Huxley chama de astynomocracia²⁶, uma forma de governo que, segundo ele, não se assemelha à monarquia nem à aristocracia nem à democracia, mas é um Estado policial, ou seja, a ação do Estado deve ser apenas para proteger seus cidadãos de agressões, prevenir crimes e fazer cumprir os contratos, não deve nem fazer o bem, nem mesmo prevenir o mal, apenas punir os criminosos. Não apenas isso: os defensores dessa concepção considerariam que qualquer coisa que o Estado faça fará pior do que a iniciativa privada.

Em seu primeiro movimento para refutar a astynomocracia, Huxley (1871, p. 529) propõe que as funções do Estado sejam resumidas em um único mandamento negativo: “Tu não deves permitir que um homem interfira na liberdade de outro homem [*Thou shalt not allow any man to interfere with the liberty of any other man*]”. O que, entre outras coisas, implica: “Se a ele [meu vizinho do lado] fosse permitido deixar suas crianças sem serem vacinadas, a ele poderia também ser permitido deixar pastilhas de estricnina por onde eu passo”. Para o biólogo inglês, um alto grau de civilização, como é o caso dos ingleses, faz com que a ação de um

174

educado e rico, mas sem habilidade: um foguete sem estabilidade, que atinge a todos indistintamente (cf. HUXLEY, 1871, p. 527).

²⁵ O *Education Act*, defendido por Huxley, é de 1870. Segundo o site do Parlamento do Reino Unido: “Na década de 1860, o financiamento anual atribuído às escolas pelo Parlamento ultrapassou 800.000 libras. Mas havia uma pressão crescente para que o estado fornecesse escolas em áreas onde elas não existiam. Um dos principais obstáculos foram os interesses das sociedades religiosas. Houve conflito de opinião sobre se o Estado deveria financiar escolas administradas por determinadas denominações religiosas ou se as escolas não deveriam ter nenhuma associação com denominações religiosas. [...] As coisas começaram a avançar, no entanto, em 1869, quando a recém-formada Liga Nacional de Educação iniciou sua campanha pela educação gratuita, obrigatória e não religiosa para todas as crianças. As opiniões expressas pelos industriais de que a educação em massa era vital para a capacidade da nação de manter sua liderança na manufatura tiveram um peso considerável no Parlamento. [...] Um projeto de lei que atendeu a muitos desejos, mas não a todos, da Liga foi elaborado e apresentado por W. E. Forster, e rapidamente aprovado. [...] O *Education Act* de 1870 é a primeira legislação a lidar especificamente com a oferta de educação na Grã-Bretanha. Mais importante ainda, demonstrou um compromisso com o atendimento em escala nacional. A lei permitia que as escolas voluntárias continuassem inalteradas, mas estabeleceu um sistema de 'conselhos escolares' para construir e administrar escolas em áreas onde elas fossem necessárias. Os conselhos eram órgãos eleitos localmente que extraíam seu financiamento das taxas locais. Ao contrário das escolas voluntárias, o ensino religioso nas escolas secundárias deveria ser 'não-confessional'. Uma lei separada estendeu disposições semelhantes à Escócia em 1872” (1870 EDUCATION ACT).

²⁶ Os *astynomoi* (αστυνομοι) eram os magistrados da Grécia antiga que tinham como função policial e limpar as ruas.

membro do corpo social influencie todos, interferindo na liberdade individual (cf. HUXLEY, 1871, p. 530). Assim, o estado deveria ter amplos poderes para garantir saúde, educação, saneamento, edificação pública, etc., poderes maiores que a teoria policial admite. Mas agora surge a seguinte questão: se assim for, o Estado também poderia intervir, por exemplo, nas crenças religiosas, no comércio e nos hábitos de vestuário. Porém, o biólogo inglês pondera que, na prática, o governante, assim como o médico que sabe dosar o ópio conforme a necessidade do doente, saberá até onde a interferência estatal poderá ir²⁷.

A partir disso, o problema a ser abordado passa a ser: o que fundamenta a autoridade do Estado? E como são determinados os limites de sua autoridade? Huxley faz um recorte histórico das noções de Estado e começa respondendo com Hobbes, “um dos mais antigos e profundos filósofos ingleses” (HUXLEY, 1871, p. 531): embora este filósofo pareça defender um estado policial ao afirmar que o soberano deve dar segurança aos súditos e seus bens, ele inclui também a instrução pública da doutrina e do exemplo, além da promulgação e execução de boas leis²⁸.

Huxley (1871, p. 531-532) segue com Locke, que, ao contrário de Hobbes, viveu em um período em que o poder soberano destruiu os direitos individuais por meio de violência e fraude. Se, por um lado, Locke considera que, no contrato social, cada pessoa renuncia à igualdade, à liberdade e ao poder executivo do estado de natureza para viver em maior paz e segurança²⁹ – o que aponta para uma astynomocracia –, por outro, na *Carta acerca da tolerância*, apesar de que ninguém deva acreditar em algo por coação, temos: “Nenhuma opinião contrária à sociedade humana ou às regras morais que são necessárias à preservação da sociedade civil devem ser toleradas pelo magistrado” (LOCKE, 2010 [1689], p. 49-50) – o que significa que o Estado deve interferir quando o todo estiver ameaçado.

Após Locke, segundo Huxley (1871, p. 533), a visão negativa das funções do Estado se fortaleceu até obter uma expressão sistemática em *Ideias para uma tentativa de*

²⁷ Adiante, em seu artigo, Huxley (1871, p. 538-539) afirma o governo inglês agiu corretamente ao reprimir os Thugs* na Índia e concorda com Locke que não deve haver tolerância “aos papistas e ateus”, que ameaçam a estabilidade da sociedade. Ele considera que cada situação deve ser avaliada individualmente, de modo análogo à nossa vida individual, na qual não temos claro de antemão até onde devemos ir para defender nossos direitos abstratos.

(*) Os Thugs praticavam roubos e assassinatos, estrangulando suas vítimas com um lenço amarelo, o Rumaal. Os ingleses os consideravam adoradores da deusa da morte Kali. Proibido pelos colonizadores em 1830, o culto foi considerado extinto em 1870.

²⁸ Huxley faz referência ao *Leviathan*, Parte II, Cap. XXX (“Dos deveres do representante soberano”) (cf. HOBBS, 1965 [1651], p. 258).

²⁹ Aqui a referência de Huxley é o *Segundo tratado sobre o governo*, Cap. IX (“Dos fins da Sociedade Política e do Governo”), § 131 (cf. LOCKE, 1973 [1689], p. 89-90)

determinar os limites da eficácia do Estado (Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, 1792), no qual ganha força a concepção de que o Estado não deve ser “mais do que um chefe de polícia”. O biólogo inglês aponta três fatores que reforçaram ainda mais a ideia de um Estado policial: 1) O caráter cada vez menos real das especulações teóricas, o que resulta em deixar as coisas por elas mesmas, já que não as conhecemos claramente: em consequência, há uma diminuição perniciosa das convicções, isto é, uma indiferença geral; 2) A ênfase no mero acúmulo de riquezas: a crença de que o interesse próprio e o *laissez faire*, a ausência de interferência estatal, são suficientes para que a sociedade atinja seus fins. O Estado, afirma Huxley, não deveria seguir esse princípio em todos os seus assuntos; e 3) O “justo temor de que o fim seja sacrificado aos meios”, que visa à manutenção da liberdade e da variedade: essa seria a razão mais nobre e melhor para a desconfiança da interferência governamental, aquela que “estimula von Humboldt e se destaca no famoso *Ensaio sobre a liberdade de Mill*” (HUXLEY, 1871, p. 533).

Herbert Spencer, “um dos mais profundos filósofos ingleses vivos”, é apontado por Huxley (1871, p. 534) como um dos maiores defensores da astynomocracia. O biólogo concorda com o filósofo na comparação entre o desenvolvimento do homem selvagem ao altamente civilizado e a transformação do animal em sua mais primitiva condição à alta complexidade estrutural e com diversidade de capacidades. Huxley reafirma nos seres vivos o que já havia declarado sobre as sociedades humanas: quanto maior a complexidade, maior a dependência mútua entre as partes. Porém, ele não concorda com Spencer na analogia entre o corpo orgânico e o corpo político.

Huxley traz duas citações do artigo “The Social Organism” de Spencer³⁰. A primeira sobre a analogia entre biologia e sociedade:

Que eles gradualmente aumentem em massa; que eles se tornem pouco a pouco mais complexos; e que, ao mesmo tempo, suas partes tornem-se mais mutuamente dependentes; e que continuem a viver e crescer como um todo, enquanto sucessivas gerações de suas unidades aparecem e desaparecem, - são peculiaridades amplas que os corpos políticos exibem em comum com todos os corpos vivos e com as quais eles e os corpos vivos se diferem de tudo o mais.

Na segunda citação, Spencer mostra um paralelo entre o desenvolvimento do sistema nervoso, que tem o poder de governar o corpo, na série dos organismos animais e o governo político na série de organismos sociais:

³⁰ “The Social Organism” foi publicado em *The Westminster Review* de janeiro de 1860. Huxley faz as citações, mas não indicou o texto.

Nossas Câmaras do Parlamento cumprem, na economia social, funções que são, em vários aspectos, comparáveis àquelas exercidas pelas massas cerebrais em um animal vertebrado [...] O cérebro coordena as inúmeras considerações heterogêneas que afetam o bem-estar presente e futuro do indivíduo como um todo; e o Legislativo coordena as inúmeras considerações heterogêneas que afetam o bem-estar imediato e remoto de toda a comunidade. Nós podemos descrever o dever [*office*] do cérebro como o de mediar [*averaging*] os interesses da vida (físicos, intelectuais, morais, sociais); e um bom cérebro é aquele no qual os desejos que respondem a esses respectivos interesses são tão equilibrados que a conduta que eles ditam conjuntamente não sacrifica nenhum deles. Similarmente, nós podemos descrever o dever do Parlamento como o de mediar os interesses das várias classes da comunidade; e um bom Parlamento é aquele no qual os partidos que respondem aos respectivos interesses dessas classes são tão equilibrados que sua legislação unida concede a cada uma delas tanto quanto consiste com as reivindicações das outras.

Para Huxley, essa analogia spenceriana não suporta a visão negativa da função do Estado, ou seja, o *laissez faire* defendido por Spencer. E aqui citamos o trecho do artigo de Huxley que foi reproduzido por Espinas (1879, p. 123) e deve ter sido a inspiração para Nietzsche finalizar o parágrafo 12 da II Dissertação de *A genealogia da moral*: “O fato é que o poder soberano do corpo pensa pelo organismo fisiológico, age por ele, e governa os componentes individuais com mão de ferro” (HUXLEY, 1871, p. 535). Assim, segundo o biólogo inglês (1871, p. 534-535), a analogia entre corpo vivo e corpo político aponta para a concentração de poder e não para a total independência dos indivíduos. Apoiado mais uma vez no *Levithan* de Hobbes, Huxley considera que, no organismo vivo, o representante soberano, embora derive seus poderes dos indivíduos que governa, está acima da lei, e o questionamento de sua autoridade implicaria em morte ou alguma morbidade:

Suponha que, de acordo com essa visão [aquela de Spencer], cada músculo fizesse com que o sistema nervoso não tivesse nenhum direito a interferir em sua contração, exceto para impedi-lo de dificultar a contração de outro músculo; ou que toda glândula tivesse o direito de secretar na medida em que sua secreção não interferisse com outra; suponha que cada célula individual fosse livre para seguir seus próprios “interesses”; *laissez faire*, meu Deus, o que seria do corpo fisiológico? (HUXLEY, 1871, p. 534)

A conclusão de Huxley é que “se a analogia do corpo político com o corpo fisiológico tem alguma importância, parece-me que é em favor de uma maior interferência governamental do que existe hoje” (HUXLEY, 1871, p. 535). O problema na concepção de Spencer, para o biólogo inglês, está na desconsideração de alguns aspectos profundos e de diferenças essenciais entre os corpos fisiológico e político. Toda sociedade, de alguma forma, pressuporia um contrato, ou seja, uma submissão voluntária, mesmo num governo despótico e na relação de escravidão. Um contrato, expresso ou tácito, entre dois homens implicaria

sempre a restrição de liberdade de cada um deles em certos aspectos, de modo voluntário e com vistas a certas vantagens (cf. HUXLEY, 1871, p. 535-536). É nesse procedimento, para Huxley, que está a diferença entre os organismos sociais e fisiológicos: nos organismos fisiológicos superiores, nunca houve um deles que tenha se tornado um todo complexo como resultado da conjunção de uma certa quantidade de seres primitivos independentes. Desse modo, o processo de organização social, ainda segundo Huxley, parece ser mais comparável com a síntese química do que com o desenvolvimento orgânico: elementos independentes constroem agregados complexos e retêm algo de sua independência individual, mas subordinados ao todo; quando o agregado químico se decompõe, os átomos retomam sua liberdade original – há aqui uma analogia entre átomos e homens. Nessa perspectiva, “o grande problema dessa química social que chamamos política é descobrir quais desejos da humanidade podem ser satisfeitos e quais devem ser suprimidos, se o composto altamente complexo, a sociedade, deve evitar a decomposição” (HUXLEY, 1871, p. 536).

Contra o *laissez faire*, Huxley defende, assim como o sistema nervoso, um controle central das principais atividades de uma sociedade. A autoridade soberana, delegada pelos indivíduos para agir pelo bem deles, deve esforçar-se pela renúncia dos desejos antissociais e também para promover aqueles que propiciam o progresso (cf. HUXLEY, 1871, p. 537). E, para reforçar sua posição, o biólogo inglês recorre a mais um filósofo, o “grande metafísico” Immanuel Kant, “que está no seu auge quando discute questões que não são metafísicas”, especificamente a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). O homem em sociedade deveria ter consciência da existência de duas tendências antagônicas em sua natureza: o impulso social e a tendência a estender suas capacidades individuais. A evolução na sociedade depende desses dois impulsos, mas também de que haja oposição entre os homens: é o antagonismo que provoca o desenvolvimento das capacidades individuais³¹. A sociedade não avança, se a individualidade não atuar; a sociedade perece, se a individualidade romper todos os limites. Deve haver um disciplinamento das tendências individuais, daí a necessidade, segundo Huxley, de um controle central.

Trata-se agora de modificar a questão, que não é mais “quais são as funções do governo?”, mas “o que nós, homens, em nossa capacidade corporativa, devemos fazer, não apenas no sentido de restringir aquela individualidade livre que é inconsistente com a existência da sociedade, mas de encorajar a individualidade livre que é essencial à evolução [*evolution*] da organização social?” (HUXLEY, 1871, p. 538). A resposta deve resolver os dois problemas

³¹ Para Huxley, Kant, nessa concepção, antecipa a luta pela existência na política.

e não somente um deles. E é novamente Locke que dá a solução para Huxley, “a mais nobre e mais breve declaração acerca do propósito do governo”: “O fim do governo é o bem da humanidade”³². A dificuldade está no fato de que o bem da humanidade não é algo absoluto para todos os homens. Poder-se-ia imaginar, argumenta o biólogo inglês (1871, p. 538-539), uma *Civitas Dei*, onde a moral seria suficiente para o bem de todos, haveria a elevação do intelecto e a cultura estaria extensivamente presente: em consequência, todos saberiam como agir e o que buscar. Porém, esse Estado é inatingível, pois as sociedades são constituídas por “um número considerável de ignorantes e tolos, uma pequena porção de patifes genuínos e um punhado de homens capazes e honestos, por cujos esforços os primeiros são mantidos em um razoável estado de orientação, e os segundos, de repressão” (HUXLEY, 1871, p. 538). Portanto, para Huxley, não se pode estabelecer qualquer limite, em algumas circunstâncias, quanto à ação legítima do governo. Esse modo seria mais eficaz do que o *laissez faire* para garantir o bem das pessoas. O primeiro, o niilismo administrativo ou ainda a ausência de qualquer controle estatal, garantiria apenas o enriquecimento; e, se a fórmula de Locke ainda não foi implementada, não é porque seja impraticável, mas porque a ciência política ainda é incipiente.

Huxley (1871, p. 539) precisa esclarecer o sentido pelo qual entende o bem da humanidade e, para isso, baseia-se em Espinosa³³: obtenção, por todo homem, de toda a felicidade que podemos gozar sem diminuir a felicidade do semelhante. Assim, para o biólogo inglês, aumentam a felicidade: a sensação de segurança e paz; as riquezas e mercadorias (o comércio); a arte; o conhecimento e a ciência; e a simpatia (*sympathy*) e a amizade³⁴. O Estado deve se encarregar da manutenção da paz interna e externa: “Mesmo o mais forte defensor do niilismo administrativo admite que o governo pode prevenir a agressão de um homem a outro” (HUXLEY, 1871, p. 541)³⁵. E, para isso, o governo deve ter definidas suas necessidades, poderes e obrigações. Um outro argumento em favor da restrição da liberdade dos súditos: a

³² A frase está no *Segundo tratado do governo*, Cap. XIX (“Da dissolução do governo”), § 229 (cf. LOCKE, 1973 [1689], p. 130).

³³ Em nota, Huxley (1871, p. 539) cita o *Tratado da emenda do intelecto*, § 14 em latim (cf. ESPINOSA, 2015 [1677], p. 360-361).

³⁴ Huxley (1871, p. 540-541) exemplifica o aumento de felicidade por ação do Estado com a construção de estradas públicas para crescimento da produtividade de uma região e com a taxação de serviços postais e telegráficos. Para ele, o único argumento contrário, mas inaceitável, seria dizer que o Estado faria pior que as empresas privadas. No caso da promoção da amizade entre os cidadãos, a ação estatal não deve ser direta, mas indireta, por exemplo, erguer uma igreja que seja um local de descanso, reflexão e interação. Os locais de reflexão financiados pelo Estado não devem servir para “proposições teológicas abstratas”, mas para a construção de um ideal de vida verdadeiramente justo.

³⁵ Além do título, esse excerto é o único em todo o artigo no qual o termo “*administrative nihilism*” aparece.

fraqueza ou mesmo ausência de um poder soberano concreto poderia provocar um retorno ao estado de natureza, como ocorre na relação entre nações.

Em relação ao avanço da ciência e da arte, o Estado sempre prestará um serviço inestimável, ao contrário da ação privada: universidades, bibliotecas, museus e laboratórios (cf. HUXLEY, 1871, p. 541-543)³⁶. O Estado deve oferecer condições àqueles que querem ser úteis à sua época e geração³⁷. Se é tarefa do governo almejar o bem da humanidade, então ele deve comprometer-se a educar o povo, pois a educação promove a paz ao ensinar as obrigações que estão envolvidas na vida em sociedade; desenvolve o intelecto, com proveito não apenas individual, mas coletivo ao preparar pessoas que possam contribuir para o bem geral; e produz moralidade, refinamento e, conseqüentemente, disciplina.

Huxley, portanto, apesar de não aceitar a analogia spenceriana entre organismo vivo e sociedade, compara o controle estatal, a diminuição da liberdade dos indivíduos, com o sistema nervoso central, que centraliza e comanda as ações corporais. Como vimos acima, o biólogo inglês apresenta suas razões para não aceitar o *laissez faire*, isto é, o niilismo administrativo, entendido como a ausência total de controle pelo Estado, que ele entende ser proposto por Herbert Spencer. Um texto com uma preocupação eminentemente política e dirigida a uma questão premente em sua época acaba mencionado por Espinas, que apresenta a sociologia de Spencer, mas que também tem um grande interesse na formação do organismo animal. Nietzsche, com sua fisiopsicologia que unifica os processos vitais e culturais por meio de sua noção de vontade de potência³⁸, ao ler o texto do filósofo e sociólogo francês, não perde a oportunidade de aprofundar a sua crítica ao filósofo francês, destacando que Spencer foi igualmente criticado por Huxley.

No entanto, Nietzsche deixa claro que, no filósofo inglês, não se trata apenas de um niilismo relacionado às questões políticas: “mas se trata de muito mais do que ‘administrativo’” (*Genealogia da moral*, II Dissertação § 12; NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 316). Portanto, para o filósofo alemão, o niilismo do pensamento spenceriano é mais profundo, mais generalizado, é sintoma de sua dinâmica impulsional decadente, de sua condição fisiopsicológica impotente e desierarquizada. Por isso, a rejeição à hierarquia, como já indicamos acima:

³⁶ É nesse contexto que o artigo é dedicado ao Midland Institute, citado e elogiado no final do artigo juntamente com o Owens College de Manchester e o Science College de Newcastle.

³⁷ O incentivo estatal à ciência e educação não deve visar à vaidade e ambição. Os cientistas e filósofos, declara Huxley (1871, p. 542), não devem buscar honrarias, o único prêmio deveria ser o reconhecimento de seus pares.

³⁸ Sobre o que chamamos ciclo vital da cultura no pensamento nietzschiano, cf. FREZZATTI, 2022, p. 183-216.

A idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar, o moderno *misarquismo* (forjando uma palavra feia para uma coisa feia) de tal modo se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra, *pode* penetrar, nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências”. (*Genealogia da moral*, II Dissertação § 12; NIETZSCHE, 1998, p. 67)³⁹

A condição impulsional de Spencer busca apenas a conservação e, para isso, necessita de segurança contra a ameaça de outros organismos, ou seja, a igualdade como massificação e o *laissez faire*. Enfim, o pensamento do filósofo inglês, para Nietzsche, está no âmbito da moral escrava e do niilismo impotente.

Referências Bibliográficas

1870 EDUCATION ACT, The UK Parliament. Disponível em: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/livinglearning/school/overview/1870educationact/>. Acessado em: 08/08/2022.

AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral.** São Paulo, Ijuí: Discurso, UNIJUÍ, 2000. (Sendas & Veredas)

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Vulgata: Pe. Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

BOWLER, P. J. **The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900.** Baltimore: The Johns Hopkins University, 1992.

BRUSOTTI, M. Die “Selbstverkleinerung des Menschen” in der Modern Studie zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”. In: *Nietzsche Studien*, Berlin, v. 21, 1992, p. 81-136.

CAMPIONI, G. **Beiträge zur Quellenforschung.** In: *Nietzsche Studien*, v. 19, 1990, p. 532-538.

CAMPIONI, G. et al. **Nietzsches persönliche Bibliothek (BN).** Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

CAPONI, G. **Historia del ojo: Nietzsche para darwianianos; Darwin para nietzschianos.** In : *Temas e Matizes*, Cascavel, v. 8, n. 15, 2009, p. 10-26.

_____. **Herbert Spencer: entre Darwin y Cuvier.** In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 12, n. 1, 2014, p. 45-71.

DARWIN, C. R. **On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.** 1st ed. London: John Murray, 1859.

EMDEN, C. J. **Nietzsche’s Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ESPINAS, A. **Die thierischen Gesellschaften: eine vergleichend-psychologische Untersuchung.** Braunschweig: Vieweg, 1879. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=JRZVAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acessado em: 05/08/2022.

ESPINOSA, B. **Tratado da emenda do intelecto.** Tradução de Cristiano N. de Rezende. Campinas: UNICAMP, 2015.

³⁹ Conforme tradução de PCS.

FREZZATTI Jr., W. A. **Nietzsche contra Darwin**. 2ª edição ampliada e revista. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas & Veredas)

_____. **Nietzsche e a psicofisiologia do século XIX**. São Paulo: Humanitas, 2019. (Nietzsche em Perspectiva)

_____. **A fisiologia de Nietzsche: A superação da dualidade cultura/biologia**. 2ª ed. Curitiba: CRV, 2022. (Nietzsche em Perspectiva)

FRIEDRICH NIETZSCHE'S LIBRARY. The Nietzsche Channel. Disponível em: <http://www.thenietzschechannel.com/library/library.htm>. Acessado em: 05/08/2022.

HOBBS, T. **Leviathan**. Oxford: Clarendon Press, 1965.

HUXLEY, T. **Administrative Nihilism**. In: *Fortnightly Review*, v. 10 (new series, or v. 16 old series), jul.-dec. 1871, p. 525-543. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112119815014&view=1up&seq=533&skin=2021>. Acessado em: 05/08/2022.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

_____. **A Letter Concerning Toleration and Others Writings**. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

MARTON, S. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MOORE, G. **Beiträge zur Quellenforschung**. In: *Nietzsche Studien*, Berlin, v. 27, 1998, p. 535-551.

_____. **Nietzsche, Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.

_____. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ORSUCCI, A. **Beiträge zur Quellenforschung**. In: *Nietzsche Studien*, Berlin, v. 22, 1993, p. 371-388.

SEMPER, K. **Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere**. Leipzig: Brockhaus, 1880. 2 v.

SPENCER, H. **The Principles of Biology**. v. I. London: Williams and Norgate, 1864.

_____. **First Principles**. 2nd ed. London: Williams and Norgate, 1867.

THATCHER, D. S. **Zur Genealogie der Moral: Some textual Annotations**. In: *Nietzsche Studien*, Berlin, v. 18, 1989, p. 587-599.

HEIDEGGER E O IMPASSE DO NIILISMO DE NIETZSCHE

Marcos Aurélio Fernandes¹

Resumo: A proposta desta reflexão é repensar como Heidegger se relaciona com o pensamento de Nietzsche a propósito da questão da essência do niilismo. Ela se volta para o volume 48 da Obra completa (*Gesamtausgabe*) de Heidegger – “*Nietzsche: der europäische Nihilismus*”. Após tematizar como Heidegger ouve a palavra de Nietzsche na história do pensamento ocidental, procura expor também sua resposta a esta palavra, salientando sobretudo os impasses que o pensamento do valor impõe no instante histórico para uma superação da metafísica.

Palavras-chave: Heidegger. Nietzsche. Niilismo. Metafísica. Valor.

HEIDEGGER AND THE IMPASSE OF NIETZSCHE'S NIHILISM

Abstract: The purpose of this reflection is to rethink how Heidegger relates to the thought of Nietzsche regarding the question of the essence of nihilism. She turns to volume 48 of Heidegger's Complete Works (*Gesamtausgabe*) - "*Nietzsche: der europäische Nihilismus*". After thematizing how Heidegger hears the word of Nietzsche in the history of Western thought, he also seeks to expose his response to this word, highlighting especially the impasses that the thought of value imposes at the historical moment for an overcoming of metaphysics.

Keywords: Heidegger. Nietzsche. Nihilism. Metaphysics. Value.

183

1. O explicar-se de Heidegger com o pensamento de Nietzsche: seus pressupostos

A primeira questão que nos propomos é: qual é o propósito da preleção de 1940, intitulada “*Nietzsche: o niilismo europeu*”? Não é, como lemos no apêndice, reunir todos os enunciados de Nietzsche sobre niilismo, nem discutir em pormenores os pronunciamentos dele sobre este tema. O procedimento de Heidegger é seletivo: os textos nietzscheanos selecionados por ele pretendem mostrar alguns pontos de visão (*Gesichtspunkte*) do pensar de Nietzsche. O que Heidegger pretende com esta seleção é deixar ressoar a palavra de Nietzsche como palavra (*Wort*) e, com isso, poder dizer uma resposta (*Antwort*) a esta palavra, num diálogo de pensamento (HEIDEGGER, 1986, p. 335). O que está em questão é, nas e através das palavras de Nietzsche, escutar a sua palavra. O dizer desta palavra, no milenar diálogo da história do pensamento ocidental, faz aparecer a metafísica da vontade para o poder (*Wille zur Macht*). Vista desde o lugar de estância e a ótica do pensamento de Heidegger, que se propõe como pensamento do ser e da sua história, Nietzsche é o pensador essencial que diz, com a metafísica da vontade para o poder, a última palavra da metafísica ocidental (HEIDEGGER, 1986, p. 33).

¹ Professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em filosofia pela *Pontificia Università Antonianum* (Roma) em 2003. Autor de “À Clareira do Ser: da fenomenologia da intencionalidade à abertura da existência” (Daimon, 2011). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>. E-mail: framarcosauelio@hotmail.com

Esta palavra de Nietzsche é escutada como uma palavra pensante (HEIDEGGER, 1986, p. 72). Trata-se, pois, da palavra de um pensador. Nietzsche não é, aqui, literato ou um erudito ou um pesquisador de filosofia (HEIDEGGER, 1986, p. 315). Nietzsche é um pensador essencial (HEIDEGGER, 1986, p. 20). Dito de outro modo: é um pensador metafísico. Por e para ser antimetafísico, seu pensar precisa da metafísica. Porém, mais que um opositor (*Gegner*), Nietzsche é um eversor (*Umkehrer*), um revirador, da metafísica (HEIDEGGER, 1986, p. 85). Para Heidegger, tudo depende de tomar a sério Nietzsche como pensador metafísico e não só tomar em consideração o aspecto metafísico enfatizado em seu pensar (HEIDEGGER, 1986, p. 254).

Nietzsche se alinha com os demais pensadores essenciais da história do pensamento ocidental, ou seja, com aqueles que deram uma nova resposta epocal à pergunta condutora (*Leitfrage*) a respeito do ser do ente, ou seja, de sua entidade (*Seiendheit*). Ele pensa o ser do ente como vontade para o poder. Este pensar do ser do ente se configura, por sua vez, como pensar do valor (*Wertgedanke*). Nietzsche pensa pela primeira vez o ser como valor (HEIDEGGER, 1986, p. 5). Ora, é justamente o primado do pensamento do valor que, malgrado Nietzsche, em sua obviedade inquestionada, constitui a metafísica da antimetafísica de Nietzsche, que deixa escondida a essência do niilismo. À medida que o ser se rebaixa a valor, ele incorre na sua inessência (*Unwesen*). Sua essência – o ser do ser, por assim dizer, seu sentido, sua verdade – permanece inquestionada. Devido à sua origem metafísica, o pensamento do valor deixa encoberto o ser mesmo – o ser como tal – que não vige nem como o ente nem como o ser (entidade) do ente, mas como o nada do ente, ou, dito de outro modo, como diferença ontológica.

À palavra de Nietzsche, Heidegger pretende dar uma resposta (*Antwort*). Resposta quer dizer, aqui, uma palavra (*Wort*), que, num diálogo, vai ao encontro (*Ant- = entgegen*) ao interlocutor e interpelador. Esta resposta não consiste num re-futar (*Wider-legen*), isto é, em se contrapor à palavra de Nietzsche, tornando-a nula ou vazia². Esta resposta também não consiste na elaboração de uma doutrina ou teoria filosófica diversa e alternativa. Aqui, o que está em jogo não é, propriamente, uma mundividência ou uma ciência. O que está em jogo é a filosofia. A filosofia, no entanto, não é propriamente doutrina, mas sim ação, consumação, realização histórica. Trata-se da ação de pensar, de investigar, de perguntar, em que a própria pergunta já

² Em latim “futo” tem o sentido de tornar nulo ou vazio. Aparece no verbo “refuto”, como também no verbo “confuto”.

é uma resposta, isto é, uma correspondência ao apelo da palavra (*Wort*) do Ser (*Seyn*)³. Assim, esta resposta é um cuidado de responsabilização epocal, que se afirma como uma atitude: “a preparação do ser-o-aí (*Da-sein*), na qual a história do ser (*Sein*), presenteada por ele, é retomada de modo mais principal (*anfänglicher*)” (HEIDEGGER, 1986, p. 335).

Neste sentido, as reflexões (*Überlegungen*) de Heidegger não querem, simplesmente, descrever ou esclarecer o pensamento de Nietzsche. Elas querem se confrontar com a sua metafísica, que é, a saber, a metafísica da vontade para o poder, e que, para Heidegger, é o termo da metafísica moderna, que se configura como metafísica da subjetividade, e a consumação da história da metafísica como tal, o fim (*Ende*) da filosofia, que teve seu começo (*Beginn*) com Platão. Assim, o ex-plicar-se com (*Aus-einander-setzung*) a metafísica de Nietzsche é, na verdade, um explicar-se com a metafísica ocidental no seu todo. Este explicar-se-com não tem o sentido do refutar de um parecer (*Ansicht*) ou de um ponto de vista (*Standpunkt*) filosófico, com base numa “polêmica” sabichona e numa crítica vaidosa (HEIDEGGER, 1986, p. 104). Heidegger reconhece a essencialidade e a grandeza da colocação interrogativa (*Fragestellung*) que os dois pensadores da consumação da metafísica, Hegel e Nietzsche, mantêm na sua interpretação da história e diz que a sua fica para trás (HEIDEGGER, 1986, p. 121-122; p. 150). Entretanto, o explicar-se com a metafísica de Nietzsche tem o sentido de uma meditação (*Besinnung*) a respeito da verdade do ser (*Sein*), sua história e suas decisões (HEIDEGGER, 1986, p. 104-105).

O niilismo não é um processo histórico objetivo, computável historiograficamente, com o qual nós nos relacionamos como expectadores. Ele se revela na história de nossa época e a configura. Nós estamos com os pés fincados nesta história (HEIDEGGER, 1986, p. 93). Heidegger tem plena consciência do limite de seu exercício de pensamento. Nenhum pensador pode se pôr fora da história e do tempo, pretender um lugar de estância (*Standort*) absoluto, sem ter uma ótica determinada e unilateral (HEIDEGGER, 1986, p. 121). A relação do pensamento com a história não é através da produção de conhecimento objetivo sobre fatos, por meio de um método que, por exemplo, assegura a utilização e a interpretação das fontes. Para o

³ Usaremos *ser* (escrito com inicial minúscula) para o ser do ente, sua entidade (*Sein = Seiendheit*). Usaremos *Ser* (escrito com inicial maiúscula) para dizer o ser mesmo (*Seyn*). Assim, *ser* é pensado a partir do ente como entidade. Por sua vez, *Ser* é pensado a partir do *ser* (entidade do ente). O ente é no ser e o ser é no ente. O ente é ente de um modo de ser e o ser é ser do ente. O ser é o ente – esta locução tem sentido na medida em que entender o ser como um verbo transitivo: o ser deixa ser o ente. Já o *Ser* não é ente nem ser no sentido da entidade. A partir de tal negação, *Ser* pode ser dito como nada. Neste sentido, *Ser* não é (*ist*), mas vige (*west*). *Ser* vige no *ser*. Vige ao modo de doação e retração, de desencobrimento e encobrimento.

pensador, que se relaciona com a história e sua determinação essencial, o que está em questão é a verdade de seu ponto de estância. A meditação a respeito da história e sua determinação essencial o faz aproximar do círculo das decisões mais próprias a respeito da destinação da verdade do ser e da verdade do ente (HEIDEGGER, 1986, p. 122).

A história é a dinâmica de estruturação do Ser. O Ser vige como Ser estruturando a verdade do ente na essência da humanidade, enquanto referência do Ser.

A essencialização da História é o *Ge-schick* (“o destino”) do Ser, enquanto envio dispositivo de estruturas, que se faz lugar no homem no conjunto das re-ferências de ser e ente. Se se pensa a palavra “destino”, nesse sentido, então, em sua essência, a história é o destinar-se do Ser no homem. Isso quer dizer: é no destinar-se do Ser que o homem se hominiza – isto é, que o homem se constitui como homem – ao articular o destino do Ser, e isso significa: ao dar lugar ao conjunto das referências de ser e ente. Essencialmente, pensar não é, portanto, exercer uma faculdade da consciência, entendida como sujeito, nem falar é exprimir a atividade e o conteúdo desse exercício. Pensar e falar é articular o destino do Ser. Por isso só o homem pensa. Só o homem fala. Só o homem é histórico. E é histórico, enquanto faz e é feito pela história (LEÃO, 1989, p. 130-131).

A história não é nenhuma coisa. Se a história fosse uma coisa, o homem poderia se pôr sobre ela e observá-la e descrevê-la e assim conhecê-la a modo de objeto. Não se trata de conhecer e computar fatos históricos. Trata-se de pensar a história em que fincamos pés e somos. Em nossa época, o niilismo molda a nossa história. Pensar é ser historial, isto é, é articular o destino do Ser. Dito de outro modo: é encontrar-se dentro do círculo das decisões do destino do Ser. Para Heidegger, o pensar de Nietzsche se dá como *um* modo de participação na decisão historial do fim da metafísica. Outro modo seria, por exemplo, o pensar de Hegel (HEIDEGGER, 1986, p. 271). Tanto no pensamento de Hegel como no pensamento de Nietzsche, segundo Heidegger, vigora a metafísica da subjetividade incondicionada. Em Hegel, trata-se da subjetividade incondicionada do espírito absoluto; em Nietzsche, da subjetividade incondicionada da vontade para o poder (HEIDEGGER, 1986, p. 272). Em ambos, trata-se do começo da consumação da metafísica no incondicionado (HEIDEGGER, 1986, p. 332).

Em Heidegger a meditação a respeito do niilismo não é, assim, uma mera tomada de consideração da época atual e de suas condições e pré-condições históricas, mas é um questionar que sonda a decisão historial-ontológica sobre o que será da humanidade na terra no futuro, ou seja, a respeito de como a relação com o ente no todo há de ser suportada (HEIDEGGER, 1986, p. 16). Não se trata de uma decisão tomada por nós, mas certamente não se trata de uma decisão que seja tomada sem nossa participação, sem nossa correspondência ao

apelo do Ser (HEIDEGGER, 1986, p. 104-105). Metafísica é a decisão sobre o relacionamento do homem com o ente como tal. Metafísica é este relacionamento mesmo como decisão (HEIDEGGER, 1986, p. 208). Como o lugar de estância do pensamento de Heidegger se determina em relação ao instante historial, isto é, ao momento cairológico, de nossa época? Este lugar ainda se determina na proximidade da decisão do chamado fim da metafísica. A ótica de seu pensamento, que se dá como recordação e espera do inesperado do Ser, possibilita, assim ele presume, uma visão penetrante para dentro da essência historial-ontológica (*Einsicht in das seinsgeschichtliche Wesen*) do niilismo europeu (HEIDEGGER, 1986, p. 269).

O conhecimento da essência do niilismo não é uma tomada de conhecimento historiográfico a respeito de um fenômeno da história das mentalidades ou das ideias. Não se trata de um pensar calculador. Trata-se, antes, de uma meditação historial (*geschichtliche Besinnung*), que promove um saber pensante. Mas, em que consiste tal saber pensante? Este é “o imanente ficar de pé (*das Innestehen*) no instante em que a história de ser é aberta para nossa era” (HEIDEGGER, 1986, p. 11). O saber pensante a respeito do niilismo não é, assim, uma doutrina abstrata, que teria um comportamento prático por consequência, mas é, antes, “em si mesmo postura, que não é sustentada por nenhum ente, mas pelo ser mesmo” (HEIDEGGER, 1986, p. 11). O hominidade do homem consiste não só no relacionamento com o ente como tal e no todo. Consiste também e antes de tudo na referência para com o Ser. Esta referência é exercida, entre outros modos de cuidar da verdade do ser, pelo pensar. A verdade do ser é a abertura, que, numa determinada fulguração e configuração epocal, ilumina o ente em sua entidade. A época é uma retenção (*epoché*) do Ser.

Por ser essencialmente destino, o Ser, ao destinar-se ao homem, se retém e esconde como destino. Essa retenção é o próprio vigor em que se destina. Heidegger pensa tal dialética de dar-se e retrair-se no termo *epoché*, oriundo da nomenclatura da Stoá. De *epoché* ele forma o adjetivo *epochal* = ‘epocal’, que diz o vigor dialético do destinar-se do Ser (LEÃO, 1989, p. 131).

O lugar de estância do pensar de Heidegger, a partir do qual ele se explica com Nietzsche, abre um círculo de visão, em que se dá a ótica de suas reflexões (*Überlegungen*). A meditação historial (*geschichtliche Besinnung*) precisa de um círculo de visão (*Gesichtskreis*) para interpretar o passado essencialmente vigente (*das Gewesene*) e a atualidade (*Gegenwärtige*). O empenho do pensar consiste em delimitar e fundar a vigência e o papel deste círculo de visão, por meio do questionar não só da questão condutora (*Leitfrage*) que incide

sobre o relacionamento do ser humano com o ente no todo – a metafísica –, mas também e acima de tudo, da questão fundamental (*Grundfrage*) que incide sobre a referência do ser humano com o Ser.

O círculo de visão surge de um momento histórico, que não é determinado pelo hodierno (*durch Heutiges*), mas pelo porvindouro (*Künftiges*). “A temporalidade do pensamento não é sucessiva, mas intensiva, o *aiôn*, o instante de concentração que alimenta de esperança toda espera, por esperar sempre o inesperado” (LEÃO, 2000, p. 79). Este círculo de visão não traz uma nova visão (*Ansicht*) metafísica. Ele concebe a metafísica como consumada (*vollendet*) e pela primeira vez a traz em sua essência própria a um pleno desdobramento. Este círculo de visão surge de um outro relacionamento com a história e se determina a partir de um fundamento que requer, também, a superação da metafísica. Toda a metafísica permanece no domínio da pergunta condutora (*Leitfrage*): *o que é o ente?* Esta pergunta visa e encara o ser como a entidade do ente. A resposta de Nietzsche a esta pergunta é: o ente é vontade para o poder. A outra pergunta, pergunta fundamental (*Grundfrage*), que sustenta a meditação historial, não visa e encara o ente no tocante ao seu ser, isto é, à sua entidade, mas sim visa e encara o ser mesmo e o fundamento de sua verdade, o Ser (*Seyn*) (HEIDEGGER, 1986, p. 150-151).

O propósito da preleção de Heidegger sobre Nietzsche, precisamente, sobre o nilismo europeu, está sob a égide do empenho pela superação da metafísica. Suas reflexões trabalham pela escuta da palavra de Nietzsche na história do pensamento ocidental e pela resposta a esta palavra, que consiste numa atitude: a de preparação do ser-o-aí (*Da-sein*) em que a história do ser é retomada de modo mais principal. Nas palavras do apêndice de Heidegger à preleção:

A preparação é, antes de tudo, a transformação do saber na experiência de que o ser decidiu a superação da metafísica. A "superação" ainda é a determinação em primeiro plano da *consumação* que há de ser pensada *essencialmente*. Esta superação não pode ser constatada "historiograficamente", ou seja, olhando para a época e sua "situação" (HEIDEGGER, 1986, p. 335).

Após esta tentativa de captar e expor o propósito da preleção e seus pressupostos, vamos agora nos empenhar por sondar estes pressupostos mesmos. Tentemos realizar esta sondagem em dois momentos: primeiramente, tentando captar e expor o modo como a palavra

de Nietzsche é por Heidegger ouvida; em segundo lugar, tentando captar e expor o modo como Heidegger encaminha a resposta a esta palavra.

2. Como Heidegger repensa o pensamento de Nietzsche a respeito da essência do Niilismo

Tendo considerado o modo de ser do diálogo e do explicar-se do pensar de Heidegger com Nietzsche, perguntamos: como Heidegger repensa o pensamento de Nietzsche a respeito da essência do niilismo?

Ao nomear Nietzsche, Heidegger entende Nietzsche como pensador essencial, isto é, como pensador metafísico. O nome Nietzsche, portanto, evoca a metafísica de Nietzsche. O pensar essencial metafísico, questiona, interroga o ser do ente como tal no seu todo, sua entidade. Metafísica é a decisão do relacionamento do ser humano com o ente como tal no todo, em sua verdade, com o ser no sentido da entidade. O pensar metafísico busca sondar o que há de mais entranhado no ente, ou seja, em tudo o que pode ser invocado como sendo. Ele quer alcançar e trazer à fala o ser, o que há de mais vasto, profundo e originário em tudo o que está sendo. O pensar essencial metafísico é, pois, a busca da intuição originária, a partir da qual o Ser ilumina o todo do ente em sua verdade. Mas a verdade do ente, a sua entidade, o sentido de seu ser, fulgura e se configura a cada vez epocalmente, desde a retenção do Ser.

A resposta de cada pensador à pergunta condutora – *o que é o ente?* – é uma palavra que se diz a cada vez a partir de palavras fundamentais. Entre as palavras fundamentais da palavra de Nietzsche, Heidegger evoca cinco. Essas palavras fundamentais são chamadas de títulos. Os cinco títulos são: niilismo, eversão de todos os valores (*Umwertung aller Werte*), vontade para o poder (*Wille zur Macht*), eterno retorno do igual (*ewige Wiederkehr des Gleichen*), e super-homem (*Übermensch*). Na introdução da preleção aqui em causa, Heidegger apresenta uma primeira indicação dos cinco títulos e da reivindicação (*Anspruch*) historial da metafísica de Nietzsche.

Ao fazer esta indicação emerge a vontade que guia esta preleção. Heidegger quer conceber o niilismo. No entanto, este conceber (*Begreifen*) consiste em avançar para aquilo que de há muito domina a nossa história e, com isso, a nossa essência e que, assim ele vaticina, dominará ainda mais, para valer, na próxima era. A sua hermenêutica tem, assim, algo de vaticínio. O vate é o hermeneuta originário. Ele presente e pressagia, pela visão do presente. É aquele que vê no presente não só a patência da atualidade, mas também a vigência presente do passado latente e o advir intrometido do porvir. O pensar, que acontece como articulação do

destino do Ser, se faz, assim, recordação do passado essencialmente vigente e espera do inesperado. O lugar do pensador é o lugar do vate, que media entre o Ser e o ser humano. Sua tarefa consiste em perceber o clamor do Ser, que conclama, prestar-lhe ouvidos e responder, numa correspondência (ROMBACH, 1977, p. 26).

Trata-se, pois, de escutar o clamor do Ser através da reivindicação historial da metafísica de Nietzsche. Isto quer dizer: em jogo está a vontade de não tomar o niilismo como uma opinião, uma doutrina, um ponto de vista de Nietzsche. Além disso, está em jogo a vontade de não se esquivar ao que o niilismo traz de insatisfação e de desespero e de não querer golpear a malignidade nele ínsita com mera indignação moral (HEIDEGGER, 1986, p. 18). O que sustenta, pois, a exposição de Heidegger na preleção é a vontade de pensar bem (*durchdenken*) o pensamento de Nietzsche a respeito do niilismo como o saber de um pensador essencial (HEIDEGGER, 1986, p. 20). Enfim, Heidegger declara: “queremos compreender a essência mais íntima desta história chamada niilismo e assim, de modo historial-ontológico, chegar perto do ser disso que é (*und so dem Sein dessen, was ist, seinsgeschichtlich nahekommen*)” (HEIDEGGER, 1986, p. 22). É a partir dessa posição prévia e visão prévia que poderemos entender a conceituação prévia com que Heidegger interpreta o pensamento do niilismo em Nietzsche.

O niilismo é chamado de europeu. Não se trata, aqui, da expansão pelo território da Europa de um positivismo que ensina que só o que é acessível à percepção sensível é real e nada mais. Não se trata, simplesmente, de uma posição filosófica que nega o ideal e o idealismo. Não se trata, ainda, do predomínio do ceticismo e do relativismo extremo. O significado de niilismo em Nietzsche é mais essencial, mais amplo, profundo e originário, do ponto de vista historial. Também o adjetivo “europeu” tem um sentido mais essencial. Para Heidegger, *europeu* equivale a *ocidental*.

Niilismo é um movimento, um processo, que concerne à história ocidental, que tem o seu cerne nos encaminhamentos da metafísica. Trata-se do evento “Deus está morto”. Com isso não se entende meramente o ateísmo, no sentido da negação de Deus e de sua revelação. O niilismo reina não só onde o Deus do cristianismo é negado e combatido e onde se prega um “ateísmo ordinário” (HEIDEGGER, 1986, p. 15). O niilismo tem a ver, certamente, com a perda, na história ocidental, de poder do “Deus cristão” sobre o ente como um todo e sobre a determinação do existir humano. “Deus cristão” significa, aqui, não precisamente o Deus da cristidade (*Christlichkeit*), isto é, do viver cristão originário, na mensagem do Cristo, mas sim o

Deus do cristianismo (*Christentum*). Cristianismo é entendido, aqui, como o aparecimento historial-mundano e político da Igreja, com sua pretensão de poder na configuração da humanidade ocidental e sua cultura. Mas, para além disso, a morte de Deus na história ocidental acena para um acontecimento mais amplo, a saber, para o tornar-se caduco e nulo do suprassensível, isto é, dos ideais, normas, princípios, regras, fins, valores, que dirigiam o ente como um todo, dando-lhe meta e ordem, enfim, sentido (HEIDEGGER, 1986, p. 2-3).

O niilismo aparece em primeiro plano como a desvalorização (*Entwertung*) dos valores supremos. Neste sentido, o niilismo é a lei interna deste processo de desvalorização. É a queda (*Hinfall*) dos valores cosmológicos e o subsequente estado psicológico que acompanha esta queda. Os valores cosmológicos são a unidade, a totalidade e a verdade. Na interpretação de Heidegger, cosmos não significa, aqui, a natureza, em diferença para com o homem e para com Deus, mas significa, antes, o ente no todo. Mundo é o mais amplo anel, que rodeia tudo o que é e devém. Determina, assim, o ser da vida, seu devir. Estabiliza o viver humano num determinado modo de sentir e de sentir-se. É, neste sentido, um estado psicológico. Queda dos valores cosmológicos e estado psicológico vêm juntos. Com a desvalorização dos valores supremos entra em jogo um sentimento de falta de valor (*Wertlosigkeit*) do mundo (HEIDEGGER, 1986, p. 55). O mundo não tem fundamento, o mundo não tem fim; não tem meta, não tem sentido. Daí o sentir de que mundo carece de valor. Além disso, a derrocada (*Einsturz*) do presumido “mundo verdadeiro”, que é o além-mundo do suprassensível, faz surgir a perplexidade (*Ratlosigkeit*) dentro do unicamente real (HEIDEGGER, 1986, p. 60).

Com a queda dos valores cosmológicos o cosmos mesmo não fica caduco. Pelo contrário, ele é libertado da avaliação feita através dos valores de até agora. Neste sentido, o niilismo não conduz ao nada. A queda não é mera derrocada (*Einsturz*), mas abolição enquanto libertação e, com isso, começo do novo (HEIDEGGER, 1986, p. 51). O ente não se torna nada, mas é revolucionado. Isso traz consigo uma nova felicidade (*Seligkeit*) (HEIDEGGER, 1986, p. 73). O niilismo não é algo negativo, mas sim uma preparação para o positivo. O niilismo não finda com a desvalorização (*Entwertung*) dos valores supremos, mas põe a caminho uma eversão (*Umwertung*) dos valores de até agora, que dá lugar a uma nova posição dos valores a partir de um novo princípio: a vontade para o poder. A queda (*Hinfall*) não se deixa captar como algo meramente negativo, no sentido do declínio (*Niedergang*) e da anulação e aniquilação (*Vernichtung*). O conceito usual, niilista, de niilismo, que o faz equivaler a anulação, a

caducidade, a desmoroamento, a destruição e aniquilação, não serve, pois, para interpretar o conceito de niilismo no pensamento de Nietzsche (HEIDEGGER, 1986, p. 73-77).

Em Nietzsche, portanto, diz Heidegger, o niilismo perde seu significado meramente niilista, ou seja, não significa meramente uma anulação ou aniquilação (*Vernichtung*) ou de uma destruição (*Zerstörung*) dos valores de até agora e a mera nulidade (*Nichtigkeit*) do ente e a consequente falta de perspectiva, isto é, de esperança (*Aussichtslosigkeit*). A eversão dos valores não é a mera extinção dos valores. Pelo contrário, ela traz consigo a tarefa de uma nova posição de valores (*Wertsetzung*), a qual Nietzsche assume sob o título de “niilismo clássico”. A eversão não é a mera inversão dos valores de até agora, nem é a posição de novos valores a partir do mesmo princípio de valoração. A eversão dos valores é a fundação de uma nova ordem da afirmação da vida. É uma mudança total, uma revolução. Em jogo está a necessidade de revolucionar a totalidade da valência para colocar tudo novo, desde a raiz. Na interpretação metafísica de Heidegger isto significa: o ente no todo precisa ser determinado de modo novo.

O princípio, a raiz, para esta nova determinação do ente no todo é a “vontade para o poder”. A essa nova afirmação do ser de uma nova vida absoluta tem seu princípio na vontade para o poder. Metafísico é este princípio pois com ele se realiza a fundação da verdade sobre o ente no todo, que é o que constitui a metafísica. O que Nietzsche, de uma maneira que se presta a equívocos, segundo a avaliação de Heidegger, chama de “força” (*Kraft*), tomado como vontade para o poder, determina o caráter fundamental do ente. Para Heidegger, com a palavra “vontade para o poder” Nietzsche, como pensador, está sendo guiado por uma necessidade metafísica – chega a dizer que ele não tinha escolha! –, a saber, a necessidade de trazer à palavra o que o ente é. Esta é a palavra de Nietzsche na história do ser do ente que é a metafísica (HEIDEGGER, 1986, p. 6).

A vontade para o poder faz aparecer o ser como o contínuo devir-vida, que nunca chega a um fim, que está fora e acima dele mesmo. A essência do poder é superpotenciação (*Übermächtigung*). A vontade para o poder é o originário potencializar-se do poder na superpotenciação. É escalção de poder (*Machtsteigerung*). Assim, o devir-vida se retoma sempre de novo, retorna a si sempre de novo, no movimento circular de sua escalção de poder. Esse movimento originário, portanto, aparece como “eterno retorno do igual” (*ewige Wiederkehr des Gleichen*). Também este título é interpretado por Heidegger em chave

metafísica: a vontade para o poder diz o que é o ente, o eterno retorno do igual diz como ele é (HEIDEGGER, 1986, p. 7).

Por sua vez, a incondicionada vontade para o poder impõe uma nova posição da essência do ser humano: o super-homem. Trata-se do ultra-homem, isto é, do ser humano que ultrapassa o modo de ser do ser humano até então vigente, ou seja, o *animal rationale* vindicativo, permeado pelo espírito de vindicação. O super-homem é o homem redimido desse espírito, que perpassa e determina a relação do homem com o ente. O espírito de vindicação é a recalcitrância da vontade contra o devir, a vida. É a vontade que repele, reluta contra, resiste ao devir, à vida, e, assim, contra o tempo, contra a transitoriedade, o corpo, a terra. A redenção é passagem do não ao sim ao devir, ao tempo, à vida, ao corpo, à terra. É o sim ao eterno retorno do igual (HEIDEGGER, 2001, p. 95-102). O super-homem é o ser humano da vontade de poder plenamente afirmada. O super-homem é o executor (*Vollstrecker*) da vontade para o poder.

De acordo com a intenção e opinião de Nietzsche, o super-homem não é um mero engrandecimento do ser humano anterior, mas sim aquela forma mais unívoca da humanidade, que como uma vontade incondicional para o poder de forma diferente em cada ser humano se traz ao poder e assim lhe empresta o pertencimento ao ente como um todo, ou seja, à vontade de poder e o identifica como um verdadeiro “ente”, que está próximo da realidade e da “vida”. O super-homem simplesmente deixa para trás o homem dos valores de até então, o “ultrapassa” e transfere a justificação de todos os direitos e a definição de todos os valores no fazer do puro poder. Toda ação e realização só é considerada como tal, se e na medida em que serve ao aparato e ao cultivo da vontade para o poder (HEIDEGGER, 1986, p. 9-10).

193

Entretanto, o que significa, propriamente, vontade para o poder? Vontade não significa, aqui, apetecer a algo, no sentido de Schopenhauer, anota Heidegger, mas significa comando (*Befehl, das Komando*). O que é comandado, porém, aqui? Na dinâmica da autossuperação é comandado o poder, isto é, a capacitação do poder para a superpotenciação de seu nível de poder a cada vez alcançado (escalação do poder) (HEIDEGGER, 1986, p. 29).

Nietzsche fala da vontade para o poder em diversas perspectivas e âmbitos: como título de sua obra capital planejada; como caráter fundamental do ente, como princípio de nova posição de valores. A vontade para o poder é a essência do próprio poder. É o ser do ente, a realidade do real – o ser como devir-vida. O ente no todo – o mundo – é vontade para o poder. Assim, vontade para o poder é a última palavra da metafísica ocidental, cujo princípio se dá em Platão (HEIDEGGER, 1986, p. 33-34). “Vontade para o poder” é uma palavra inusitada para o que há de mais de mais comum, de mais habitual: *o ser do ente*. À pergunta *o que é o ente?*

Platão responde: *ousía* como *idéa*; e Aristóteles retruca: *ousía* como *enérgeia*. Os medievais, por sua vez, partindo da interpretação romana de *enérgeia* como *actus* (o impelido), reinterpretam-na a partir da doutrina da *creatio* (criação) e a apresentam como *actus purus*. Ainda nesta esteira, *Leibniz* compreende o ser do ente como *vis primitiva activa*. Em Kant, o ser aparece como objetividade (*Objektivität*) e objetualidade (*Gegenständlichkeit*)⁴. Em Hegel, ser é a incondicionada realidade efetiva (*unbedingte Wirklichkeit*) enquanto espírito absoluto – absoluta ideia. Em Nietzsche, por sua vez, o ser é vontade para o poder. Todas estas palavras fundamentais dos pensadores essenciais da metafísica dizem o mesmo (*das Selbe*), precisamente, a cada vez em um nível da história do desdobramento essencial do ser do ente (HEIDEGGER, 1986, p. 36).

3. Os impasses do niilismo clássico de Nietzsche

Ao ver de Heidegger, o niilismo clássico, ativo, decidido, de Nietzsche designa um novo começo (*Beginn*), que leva à consumação a metafísica da modernidade, que é a metafísica da subjetividade, e, assim, leva à consumação a metafísica, que é o cerne da história ocidental. Trata-se, porém, de um novo começo (*Beginn*), mas não um novo princípio (*Anfang*) dessa história (HEIDEGGER, 1986, p. 16). Com isso, embora o conceito de niilismo de Nietzsche não seja niilista no sentido usual, é niilista em outro sentido. Eis a proposta interpretativa de Heidegger:

Porque Nietzsche de fato conhece o niilismo como um movimento, especialmente na história moderna ocidental, mas é incapaz de pensar a essência do nada, porque ele não é capaz de questionar originariamente, ele deve se tornar um niilista clássico, que pronuncia aquela história que está acontecendo agora. Nietzsche reconhece e experimenta o niilismo porque ele mesmo, e decididamente, pensa de modo niilista. O conceito de Nietzsche do niilismo é em si um conceito niilista. Nietzsche é, portanto, incapaz de reconhecer a essência oculta do niilismo, apesar de todas as suas visões penetrantes, precisamente porque, desde o início, compreende somente a partir da idéia de valor, como um processo de desvalorização dos valores supremos. Nietzsche deve entender o niilismo de tal forma e somente de tal forma, porque ele pensa na trajetória e dentro da esfera da metafísica ocidental, na qual ele a pensa até o fim (HEIDEGGER, 1986, p. 44).

⁴ No tocante à distinção ontológica de ente e ser, pode-se diferenciar entre o objetivo (das *Gegenständige*) e o objetual (*das Gegenständliche*). “Objetivo” tem o sentido ôntico. Objetivo é o que, no objeto, é uma sua característica ou nota, por exemplo, o ser colorido, o ser extenso, etc. “Objetual” tem o sentido ontológico. Objetual é o que constitui o estar de frente e contraposto do objeto enquanto tal. A estabilidade (*Beständigkeit*) funda a constância (*Ständigkeit*) do viger no sentido do estar presente (*Anwesen*). Tomada desde o representar, isto é, desde o insurgir do *subiectum qua res cogitans qua certum* (sujeito enquanto coisa cogitante enquanto certo) este viger do estar presente se configura como objetividade (*Gegenständigkeit*).

Não é à toa e por acaso que o primado do pensamento do valor se impõe a Nietzsche no seu pensamento a respeito da essência do niilismo. Ele constitui o decisivo da metafísica vigente na sua antimetafísica. Heidegger se empenha, assim, a pensar a proveniência metafísica do pensamento do valor. Para Heidegger, o conceito de valor é uma deformação privilegiada no conceito de ser (HEIDEGGER, 1986, p. 45). Na metafísica, o ser é determinado pelo pensar. Daí que os valores supremos como meta, unidade, ser são considerados por Nietzsche como categorias.

Esta determinação do ser pelo pensar começa já com Platão (ser como *ideia*) e com Aristóteles (ser como *categorias*). Já na preleção de 1935, *Introdução à metafísica*, Heidegger tinha tentado mostrar como, na história do pensamento ocidental, o pensar é o fundamento que sustenta e determina o ser. Ora, “assim como o Ser é fundado pelo pensar, assim também é coroado pelo dever” (HEIDEGGER, 1987, p. 215). Em Platão, se o ser é ideia, a ideia das ideias, a ideia suprema, é a *idéa tou agathou*, a ideia do Bem. Enquanto o que faculta ser, ela é *epékeina tês ousías* (além e acima do Ser). Na história da metafísica, a ideia vigora como exemplar e, assim, como norma para as realizações do real. Na era moderna, porém, o ser é ainda mais determinado pelo pensar, agora, porém, como pensar físico-matemático, e aparece, assim como a natureza das ciências naturais. Para além deste âmbito da natureza, porém, surge o dever ser. Kant tematiza, no âmbito da razão prática, o dever no sentido do imperativo categórico. Fichte faz expressamente da oposição ser e dever a articulação fundamental de todo o seu sistema. No século XIX, com o papel decisivo que as ciências não só naturais, mas também históricas e econômicas, desempenham e, através delas, o predomínio do ente, o dever ser fica ameaçado em sua função de norma. Ele afirma a sua exigência fundando-se, isto é, credenciando-se e legitimando-se a si mesmo. E isso acontece somente à medida que o dever ser traz e é em si valor. Os valores são o fundamento do dever ser. Se o ente é o que propriamente é, então conclui-se que o valor não é, que ele apenas vale. Mas, como poderia o valor não ser? Valor, em valendo, é, afirma ser.

“O ‘valer’ (*Gelten*) do valor não é nada, mas a forma como o valor ‘é’ enquanto valor; assim afinal de contas *ser!*” (HEIDEGGER, 1986, p. 25). Valor é não-nada. Esta observação formal, porém, nada decide (HEIDEGGER, 1986, p. 152). Já na preleção de 1935, Heidegger faz notar a insistência do pensamento do valor em Nietzsche. Heidegger diz: “O

emaranhar-se na confusão da ideia de valor, a incompreensão de sua proveniência questionável é a razão de Nietzsche não haver atingido o cerne da filosofia” (HEIDEGGER, 1987, p. 218).

Entretanto, o que Nietzsche pensa a respeito da essência do valor? Valor é o ponto de vista das condições de conservação-escalação, em vista de complexas formações de duração relativa da vida dentro do devir. Ponto de vista diz perspectiva e prospectiva para... Implica em ter em mira algo, contar com algo. Por isso, valor implica também em um *quantum* de poder-ser, de poder-devir, de poder-viver. Acarreta, portanto, a noção de uma escala de número e medida, em que pode haver aumento e diminuição de poder. O valor vale porque ele é posto como válido para, em vista de... Valor diz, pois, ponto-de-vista, isto é, um ver, que pontua e que tem que contar conforme uma pontuação (HEIDEGGER, 1986, p. 108-109). Valores são perspectivas de uso e de utilidade. Valores são condições de conservação-escalação (*Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen*) de poder. É aquilo com o que o poder deve contar para ser poder, isto é, para ser escalação, superpotenciação. Mais: valor é condição de conservação e escalação de “formas complexas” de duração relativa dentro do devir. Ciência, arte, estado, religião, cultura são tais formações complexas. Estas formações são configurações da vontade de poder, que consiste no poder-comandar, no poder-ser senhor. Valor vale, é, como meio de poder complexo, isto é, como entrelaçamento de conservação e escalação. Assim, os valores são, fundamentalmente, perspectivos, e são essencialmente condições condicionadas. Incondicionada mesmo é somente a vontade de poder. Mas, vontade de poder é o caráter fundamental do ente no todo. Assim, a totalidade do ente no todo é impossível de ser valorada (*unabwertbar*) (HEIDEGGER, 1986, p. 114).

O caráter de contagem remete ao caráter do pensamento calculador, que hoje vigora na ótica da ciência e da técnica. O caráter de perspectiva e de condição dos valores, por um lado, remete à metafísica da subjetividade, como sua consumação, e, por outro lado, remete à concepção do ser como a priori. O caráter de cálculo do valor levaria à dominação incondicionada da terra pelo homem da vontade pelo ser humano do eterno retorno do igual, o super-homem? Este parece ser o posicionamento da interpretação de Heidegger (1986, p. 8-9). O super-homem é o sentido (o fim) do único ente: a terra (HEIDEGGER, 1986, p. 9-10). O ser humano foi elevado à condição de único senhor da terra (HEIDEGGER, 1986, p. 158). A técnica das máquinas seria uma concreção desta dominação e senhorio (HEIDEGGER, 1986, p. 15).

Assim se consuma a humanização (*Vermenschlichung*) de todo o sentido. O ápice desta humanização do ente no todo aparece, justamente, na técnica como controle de todo o controle e como asseguarção desta dominação incondicionada do humano sobre a terra.

A salvaguarda do mais alto e incondicional autodesdobramento de todas as faculdades da humanidade para o domínio incondicional sobre toda a terra é o ferrão secreto que impulsiona o homem moderno para as mais novas e recentes irrupções e obriga a formar laços que lhe assegurem o asseguramento de seus procedimentos e a segurança de seus fins (HEIDEGGER, 1986, p. 184).

Entretanto, a dominação da terra não está em jogo somente na técnica atual, que, naquele momento, aparecia como técnica das máquinas, e que hoje aparece como técnica do virtual-digital. Daí resulta também aquela economia maquinal (*machinale Ökonomie*), o pensamento econômico e o pragmatismo, que rege os relacionamentos humanos hoje (HEIDEGGER, 1986, p. 243). A mobilização do produzir (*Herstellen*) também consuma a metafísica da incondicionada metafísica da vontade para o poder. A propósito, anota Heidegger: “esta (mobilização) é o acontecimento próprio da história recente – o puro nada” (HEIDEGGER, 1986, p. 273). O fim da metafísica é o começo de uma sua “ressurreição” em variadas formas. A mobilização da produção total, que se concentra ainda somente no papel da economia, transforma a terra ao papel de fornecedora de material (HEIDEGGER, 1986, p. 267).

Neste mesmo movimento, a metafísica se dissolve em visão-de-mundo (*Weltanschauung*). A metafísica da subjetividade, que leva ao paroxismo a consciente – não ingênua – antropomorfia (o homem como medida do mundo), se configura como antropologia. Esta é, por sua vez, a metafísica em transição para a sua forma final, que é a visão-de-mundo (HEIDEGGER, 1986, p. 268). Esta, por seu turno, se baseia em “ideias” e “valores”. Isto se torna óbvio para as visões-de-mundo e as ideologias em luta pela dominação da terra. “Que o mundo seja explicado com a ajuda de ‘idéias’ e ‘valores’ é ainda mais evidente do que a conquista, o uso e modelagem da terra pela técnica das máquinas” (HEIDEGGER, 1986, p. 333). As visões de mundo promovem as mais elevadas paixões pelo ente em meio ao esquecimento do Ser. Assim, as decisões históricas se deslocam das anteriores esferas de atividades culturais, como política, ciência, arte, sociedade e formação do Estado para a esfera da visão-de-mundo. O acoplamento de “idéia” e “valor”, por fim, vigora como o aparelhamento autoritário da interpretação do mundo pela visão-de-mundo (HEIDEGGER, 1986, p. 332).

O caráter de perspectiva do valor, por sua vez, remete à consumação da metafísica da subjetividade. Esta, que começa com Descartes, se expande com Leibniz e tem o seu meio em Kant, se consoma com Hegel e Nietzsche. Nela se cumpre uma mudança da essência da verdade. À medida que, desde o *cogito sum* cartesiano, o ser se mudou em representabilidade (*Vorgestelltheit*), a verdade também mudou em certeza (*Gewissheit*). Essa mudança na vigência do ser e da verdade é posta em marcha num movimento de libertação. Este movimento se consoma na metafísica de Nietzsche com o seu niilismo clássico. Certamente, tanto em Descartes quanto em Nietzsche trata-se do mesmo (*das Selbe*). Mas o mesmo não é o igual.

Para Descartes o homem é sujeito no sentido da egoidade representadora. Para Nietzsche o homem é sujeito no sentido dos instintos e afetos – numa palavra, do corpo. Em Descartes o *animal rationale* é compreendido a partir da *rationalitas*. Em Nietzsche, a partir da *animalitas*. O exaurimento desta decisão, por sua vez, no fim da metafísica, na era da incondicionada vigência da subjetividade, vai se concretizar na determinação da *animalitas* como *bestialitas* da *brutalitas*. É o tempo, pois, da “besta loira”, animal de rapina (HEIDEGGER, 1986, p. 267).

Para Descartes a entidade do ente é a representabilidade. Para Nietzsche o ser é também representabilidade, não como estabilidade (*Beständigkeit*), mas sim como devir (*Werden*). O firme, o estável, o estático é apenas uma aparência do devir, embora seja uma aparência necessária. O ser é, na verdade, devir, o devir da vida, a vontade de poder em seu movimento de eterno retorno do igual, escalação, por assim dizer, espiral, da superpotenciação. Neste sentido, a subjetividade dos instintos e dos afetos, do corpo, é muito mais fundamental do que a subjetividade da razão.

Para Descartes, enfim, a verdade é a salvaguarda segura do representado dentro do representar que põe o objeto em sua objetualidade, numa palavra, a verdade é certeza. Para Nietzsche é a verdade o ter-por-verdadeiro (*das Für-wahr-halten*). Este ter-por-verdadeiro é o fixar do que está devindo. Através desta fixação o vivente humano assegura para si e para o seu entorno certa estabilidade (HEIDEGGER, 1986, p. 250-251).

Para Descartes a verdade se opõe à não-verdade (*Unwahrheit*), que é interpretada como falsidade, no sentido do erro (HEIDEGGER, 1986, p. 262). Em Hegel a não-verdade é um estágio e um modo da verdade, uma vez que a subjetividade, em sua autoafirmação, é de tal essência que ela eleva a não-verdade, como algo condicionado e finito, ao incondicionado do saber absoluto (HEIDEGGER, 1986, p. 263). Em Nietzsche, porém, a distinção de verdade e

não-verdade caduca. A metafísica de Nietzsche põe a não-verdade imediatamente como a essência da verdade (HEIDEGGER, 1986, p. 265). “Para Nietzsche, a verdade em geral em sua essência é a não-verdade, e o fundamento essencial da respectiva posição do verdadeiro é a ‘justiça’ como o mais alto representante da vontade para o poder” (HEIDEGGER, 1986, p. 272). A justiça, porém, se dá como o horizonte mais amplo do que é vantajoso.

Para Heidegger, porém, a essência da verdade em Nietzsche é o estágio último da pressuposição da essência da verdade tal qual ela foi decidida na metafísica, desde Platão, com a *orthótes* (correção) e que se firmou no pensamento ocidental como *adaequatio*. No apêndice da preleção aqui em causa ele anota:

Entre outras coisas, foi necessário mostrar como o "perspectivismo" apenas é um "valor", enquanto considerado uma condição de poder; em que medida toda a doutrina de Nietzsche sobre aparência e perspectivismo como fundamento suporta em si a fundação para ele inalcançável da essência da verdade. Tudo repousa na interpretação corrente não tocada, embora aparentemente superada, da verdade como *adaequatio*. Nietzsche foge deste fundamento em todos os lugares. Ele é ainda menos capaz de reconhecer a própria *adaequatio* em sua proveniência na história essencial como um rebaixamento e a não conquista da principal *alétheia*. A questão de como se há de compreender a posição de valor (*Wert-setzung*) levou à questão da essência histórica ontológica do nilismo (HEIDEGGER, 1986, p. 335).

O pensamento do valor impede não somente o acesso à essência principal da verdade como desencobrimento do ser (*alétheia*). Impede também a passagem da essência do ser humano da subjetividade para o ser-o-aí (*Da-sein*). É o passo e a passagem que foi tentada com *Ser e Tempo*. Trata-se, aqui da busca de uma nova determinação da essência do ser humano, não a partir do *animal rationale*, isto é, da *rationalitas* e da *animalitas*, da autoconsciência do *cogito sum* ou do corpo, com seus instintos e afetos, mas sim a partir da vigência da verdade do Ser através do Ser mesmo (*Wesung der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst*). Toda a metafísica compreende o ser humano a partir de seu relacionamento com a verdade do ente. Na metafísica da vontade para o poder se projeta a nova determinação da essência do ser humano a partir do super-homem. O ser humano da nova era do mundo se torna o ser humano criativo, melhor, criador, que realiza a nova posição de valores, desde a vontade para o poder. No entanto, no engajamento pela superação da metafísica, o pensamento do Ser que se abre a partir de *Ser e Tempo* visa uma nova determinação da essência do ser humano a partir da referência para com o Ser (*Bezug zum Sein*). Ser-o-aí (*Da-sein*) é o fundamento da

essência (*Wesensgrund*) do ser humano, da sua hominidade, posto a partir da referência para com o Ser (HEIDEGGER, 1986, p. 260).

O pensamento do valor impede, além disso, a passagem da compreensão do ser como entidade (*Seiendheit*) do ente para a compreensão da verdade do Ser por ele mesmo. A proveniência metafísica do pensamento do valor é a compreensão do ser como *apriori*, que começa com Platão e com Aristóteles. O ser, no sentido da entidade (*Seiendheit*), é pensado como o *apriori* do ente. Trata-se não daquilo que é primeiro para nós (*próteron pròs hemás*), segundo a ordem de nosso conhecimento, mas sim do que é primeiro segundo o abrir e erguer, o emergir, do ente (*próteron te phýsei*) (HEIDEGGER, 1986, p. 289-292). Em Platão, o *apriori* é o visio (*idéa*) do ente. Mas, para que possa se dar o visio do ente é preciso que o ser já se dê como vigência do estável no desencoberto (*Anwesenung des Beständigen ins Unverborgene*) (HEIDEGGER, 1986, p. 293). A metafísica, porém, deixou encoberto o ser no sentido dessa vigência. A partir do momento em que o ente toma o protagonismo, o ser é reduzido a ideia. A metafísica é idealismo, é platonismo, mesmo ali onde, na sua história, acontecem contramovimentos e inversões (*Umkehrungen*), como em Nietzsche (HEIDEGGER, 1986, p. 297). O pensamento do valor é a última ressonância do ser como *apriori*, como *idea* (a partir da *idéa tou agathou*). Na modernidade, o papel determinante do ser como *apriori* se manifesta como condição de possibilidade, como possibilitador (Kant). No entanto, ainda assim o ente permanece como o mais importante:

Assim que, portanto, o ente mesmo avança e atrai a si mesmo e reivindica todo comportamento humano, o ser deve recuar em favor do ente. Embora permaneça ainda o possibilitador (*das Ermöglichende*) e, neste sentido, o anterior, o *apriori*. Só que este *apriori* não tem, embora não possa ser negado, o peso daquilo que a cada vez é possibilitado, do ente mesmo. O *apriori*, no começo e essência do anterior, torna-se assim o adendo, o que só é tolerado como a condição de possibilidade do ente (HEIDEGGER, 1986, p. 305).

Assim, o valor impede de vários modos o passo e a passagem para uma superação da metafísica. A interpretação moral da história do pensamento ocidental, feita por Nietzsche, é, para Heidegger, na verdade uma interpretação metafísica, pois baseada no pensamento do valor. Ela não permite uma superação da metafísica.

Mais tarde, na carta *Sobre o humanismo*, Heidegger vai tentar esclarecer o motivo pelo qual se opõe ao pensamento do valor por e para atingir o cerne da filosofia, a saber, o Ser como nada (de ente), o Ser no sentido da diferença ontológica. Ele responde à objeção de que

um pensar contra o valor nega os valores, declara tudo sem valor, despreza os bens mais elevados da humanidade. Ele diz:

O pensamento contra “os valores” não afirma ser sem valor tudo que se considera como “valores”, a saber, a “cultura”, a “arte”, a “ciência”, a “dignidade humana”, o “mundo”, e “Deus”. Ao contrário. Trata-se de se compreender de uma vez por todas, que, ao caracterizar algo como um “valor”, se lhe rouba a dignidade. O que quer dizer: ao se avaliar uma coisa como valor, só se admite o que assim se valoriza, como objeto de uma avaliação do homem. Ora, o que uma coisa é, em seu ser, não se esgota em sua ob-jetividade e principalmente quando a ob-jetividade possui o caráter de valor. Toda valorização, mesmo quando valoriza positivamente, é uma subjetivação. Pois ela não deixa o ente ser mas deixa apenas que o ente valha, como objeto de sua atividade (*Tun*). O esforço extravagante, de se provar a objetividade dos valores, não sabe o que faz. Dizer-se que “Deus” é “o valor supremo”, é uma degradação da essência de Deus. Pensar em termos de valor é aqui – como alhures – a maior blasfêmia, que jamais se possa pensar com relação ao Ser. Pensar contra os valores não significa, por conseguinte, tocar os tambores da desvalorização (*Wertlosigkeit*) e da nulidade (*Nichtigkeit*) do ente mas significa: pro-por ao pensamento, contra a subjetivação do ente, como simples ob-jeto, a clareira da Verdade do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 77-78).

Em virtude sobretudo do pensamento do valor, de seu enraizamento na metafísica da subjetividade e no legado do platonismo, o niilismo clássico de Nietzsche não permite a superação da metafísica, apenas a sua consumação. O conceito que Nietzsche tem do niilismo é, ele mesmo, um conceito niilista (HEIDEGGER, 1986, p. 44). Porque ele pensa niilisticamente o niilismo, a essência oculta do niilismo, o esquecimento do Ser, permanece-lhe oculto (HEIDEGGER, 1986, p. 18-19) O Ser, no sentido do nada, isto é, do que nada é de ente, e no sentido da diferença ontológica, é o que permite a superação da metafísica e, assim, do niilismo. O nada, neste caso, não é o resultado da mera negação, nem é o meramente pensado.

Sim, surge a questão de saber se a essência mais íntima do niilismo e o poder de sua dominação não consistem precisamente no fato de que o nada é considerado como algo meramente nulo e o niilismo como um endeusamento do mero vazio, como uma negação, que pode ser imediatamente compensada por uma afirmação vigorosa. Talvez a essência do niilismo jaza no fato de que a gente não tome a sério a pergunta pelo nada (HEIDEGGER, 1986, p. 43).

Assim, toda a confrontação e o explicar-se de Heidegger com o pensamento de Nietzsche, leva a descobrir um fundamento mais profundo do niilismo, ainda inaparente. Na preleção de 1935, Introdução à metafísica, Heidegger diz:

Mas onde é que reside mesmo e opera o Niilismo? Lá, onde se aferra e agarra ao ente corriqueiro e se pensa que basta, como se tem feito até agora, tomar o ente assim como

tem sido. Desse modo, porém, se repele a questão do Ser e se trata o Ser como um Nihil, um Nada, o que, sem dúvida, de certo modo, ele também é, enquanto se essencializa. Ocupar-se e afanar-se tão só do ente, esquecendo o Ser, eis o Niilismo. É esse Niilismo que constitui o *fundamento* daquele outro Niilismo, que Nietzsche expôs no primeiro livro da "Vontade de Potência". Agora, na questão do Ser chegar expressamente até às raízes do Nada e inclui-lo na investigação do Ser é, *ao contrário*, o primeiro e o único passo fecundo para uma verdadeira superação do Niilismo (HEIDEGGER, 1987, p. 224).

Assim, delinea-se a possibilidade de um pensar não niilista do niilismo, a saber, um pensar que se move a partir da superação da metafísica, a partir do questionamento a respeito do ser como diferença ontológica e como nada.

Referências Bibliográficas

- HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. **Nietzsche: der europäische Nihilismus**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
- _____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. **O porvir de Nietzsche**. In: *Revista Tempo Brasileiro*, Out.-Dez. 2000. p. 73-79.
- ROMBACH, H. **Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit**. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977.

DEATH OF GOD, NIHILISM, HUMAN EXISTENCE. GABRIEL MARCEL AND FRIEDRICH NIETZSCHE

Paolo Scolari¹

Abstract: In the lecture *Nietzsche: l'homme devant la mort de dieu*, Gabriel Marcel highlights the extraordinary topicality of Nietzsche's thought and figure. The French philosopher seems to say to his hearers: Nietzsche is here, among us, he does not belong to the past, but, on the contrary, he is the most contemporary of contemporaries. Nietzsche's philosophy of the death of God is a mine of ideas and insights that need to be enhanced. There is still much about him to be discovered. Nietzsche, then – and nihilism as such – is by no means outdated, precisely because, Marcel exclaims, before claiming to have left him behind, it is better to make sure we have reached him.

Keywords: Gabriel Marcel. Friedrich Nietzsche. Nihilism. Death of God. Human Existence.

MORTE DE DEUS, NIILISMO, EXISTÊNCIA HUMANA. GABRIEL MARCEL E FRIEDRICH NETZSCHE

Resumo: Na palestra *Nietzsche: l'homme devant la mort de dieu*, Gabriel Marcel destaca a extraordinária atualidade do pensamento e da figura de Nietzsche. O filósofo francês parece dizer a seus ouvintes: Nietzsche está aqui, entre nós, não pertence ao passado, mas, pelo contrário, é o mais contemporâneo dos contemporâneos. A filosofia de Nietzsche sobre a morte de Deus é uma mina de ideias e *insights* que precisam ser aprimorados. Ainda há muito a ser descoberto sobre ele. Nietzsche, então - e o niilismo como tal - não está de forma alguma ultrapassado, precisamente porque, exclama Marcel, antes de afirmar tê-lo deixado para trás, é melhor ter certeza de que o alcançamos.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Friedrich Nietzsche. Niilismo. Morte de Deus. Existência Humana.

203

PART 1: MARCEL READS NIETZSCHE

1. Nietzsche: danger and salvation

Nietzschean thought flows like a current throughout Marcel's philosophy. Marcel is in constant dialogue with Nietzsche and wants to give homage to his greatness, making him one of the most eminent representatives of existential thought. Marcel's enthusiasm is triggered by Nietzsche's phrase: 'God is dead', the Leitmotiv that ties all the Nietzschean references scattered through Marcelina texts. The death of God is the theme that emphasises both the greatness and simultaneously the tragedy of Nietzsche. Marcel

¹ Membro del Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, della SIFM (Società Italiana di Filosofia Morale), della SFI (Società Filosofica Italiana), di Persona al centro. Associazione per la Filosofia della Persona, della Nietzsche-Gesellschaft, della Friedrich Nietzsche Society, del Nietzsche-Forum München e della Internationale Günther Anders Gesellschaft. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2924-5688>. Email: paolo.scolari@unicatt.it

wants to substitute the idea ‘God is dead’ with its original meaning: a tragic-existential characteristic that imitators of Nietzsche seemed to have blurred.

In the interview released to Pierre Boutang, Marcel agrees that he has “the most profound admiration for Nietzsche in the central period of his work” (MARCEL, 2012, p. 118) – that of *Die fröhliche Wissenschaft*. It is in fact in this book that the announcement of the death of God is expressed in the richest and most profound way. Nietzsche embodies for him a deep fracture, which both renders him a tragic witness of modernity and a contemporary prophet. On one hand, he is “a deep thinker, gifted with a power of exceptional auscultation and a very clear understanding of his times”. On the other hand, he is “a prophet” with an acute “power of foresight” (MARCEL, 1979, p. 16). There is an outdated pathos that pushes him beyond his own époque making it the obligatory crossroads for those who wish to consider modern day thought. The Nietzschean announcement of the death of God is the turning point that creates the opening between the modern and the contemporary, a window overlooking today’s civilisation, from which Marcel leans out to take an interesting look at the man who inhabits it.²

Marcel sees in this Nietzschean announcement a very powerful weapon against the contemporary mentality. He needs the dynamite thought of Nietzsche to destroy these misinterpreted ideas about the death of God and to iron out the concept of transcendence. If “the God whose death is announced by Nietzsche is the God of the traditional Aristotelian-Thomist, the God-cause, the God of the first mover” (MARCEL, 1964, pp. 51-52), Marcel can be enthusiastic about it. This demise God, by now too old to obsolete to speak to contemporary man, needs to usher a novel idea of the Divine and his relationship with human existence.

An interpretation that Marcel achieves aiming at double target. On one hand, he removes the heavy metaphysical suit from Nietzsche’s aphorisms on the death of God, that his interpreters have made them wear – Heidegger especially. On the other hand, he removes a stratus of trivialisation that takes the aphorisms out of context and transforms

² Cfr. P.D. Bubbio, *La scelta del senso. Gabriel Marcel e l’attraversamento del nichilismo*, in AA.VV., *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida*, Aracne, Roma 2005, p. 128; cfr. Y. Ledure, *Gabriel Marcel et Nietzsche. Témoins de la modernité*, in «Cité. Revue de la Nouvelle Citoyenneté», 14 (1986), p. 51 ; cfr. J. Seco Pérez, *Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidad*, in «Estudios filosóficos», 38 (1989), pp. 566-567.

them into advertising slogans – and here Sartre becomes the target. Marcel then wipes the slate clean from these two limited interpretations of the declaration of the death of God. This is much more than a metaphysical quarrel and not at all comparable to any advertising slogan. Behind the cry ‘God is dead’ there is the existence of an anguished man who experiences in his own solitude the actual death of God. A man who realises he has killed God with his own hands, haunted by the chill that from now on he will have to live in a completely different way.

And while he reads Nietzsche, Marcel thinks alongside him. Emmanuel Lévinas gathers this consonance very well when in *Entre Nous* he asserts that “among the ruins of the death of God and the end of the world, Marcel has also thought or referred to this ending” – the idea of the “dissolution”, of the “ruins”, which would not be the end but rather contain, in their decline, a new “beginning”, a “new wisdom” and a “new rationality” (LEVINAS, 2016, p. 93). The death of God is not the end. In the move from nihilism and from the Nietzschean *Übermensch* Marcel beholds the seed of something new and a new beginning. Dialoguing with Nietzsche he notices being in the presence of «a great spirit which more than any other of its time has contributed to the renewal of a spiritual horizon». Nietzsche descends to the most inaccessible depths of his thought aware that the way out is right there below in the most remote areas of existence. The “ambivalence” of Nietzsche does not scare him. Rather such a thought “contaminated with contradiction will be both infinitely dangerous and infinitely healthy” (MARCEL, 1964, p. 30).³

205

PART 2: MARCEL VS HEIDEGGER

2. A metaphysical Nietzsche

In the lecture *Nietzsche. L’homme devant la mort de dieu* (1957) Marcel launches himself polemically against the metaphysical interpretation that Martin Heidegger gives to the death of God. Certainly, an original hermeneutic suggestion but a little too abstract. A reading without any bite that does not pick up on the tragic-existential burden of the Nietzschean announcement. “Probably”, declares Marcel, “we are on the wrong road

³ Cfr. A. Serra, *La dialogica orfica di Gabriel Marcel. Per una saggezza neosocratica*, AlboVersorio, Milano 2009, pp. 32-33.

when – at all costs – we want to make a metaphysic out of Nietzsche – as Heidegger would” (MARCEL, 1979, p. 14).

In the text *Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’* (1950) – contained in *Holzwege* – Heidegger moves along a double track. On one hand, he reads the philosophies that have come before him as if all the history of thought should lead to his own vision of philosophy. On the other hand – says Marcel –, accordingly he manages with Nietzsche that which he has with his own “predecessors: a sort of a mix almost inevitable in his philosophy and one which he intends to consider”. The principal preoccupation is “to bring the metaphysics of Nietzsche into the framework of his philosophy”. For this reason, he asserts that “Nietzsche marks the extreme and insurmountable point to which the western metaphysic is joined” (MARCEL, 1979, p. 12). It is his last and final gasp of the western metaphysic before its end. Nietzsche is the ultimate destination and yet he will always remain a metaphysic: the *Wille zur Macht* is still a metaphysical view of the reality.

Expressed in these terms the question of the death of God becomes for Heidegger “the reduction in importance between the sensible and the intelligible world”. This will lead straight to “the removal of the oversensible” (HEIDEGGER, 1968, p. 198). The death of the Divine is the end of the dualistic world of Plato and Christianity. It is the removal of the ultimate meaning.

Marcel endeavours in every way to be understanding of the Heideggerian attitude. Of course, he does not wish to suggest that such a grand interpretation is wrong. However, at the same time he does notice that the imposing metaphysical framework projected by Heidegger allows something of Nietzsche’s thought to be absent. According to Marcel the primary meaning, God is dead having an impact which cannot be the result of a metaphysical debate. “The way in which Heidegger presents things subtracts from the tragic and existential aspect of Nietzsche’s assertion”. The assertion that God is dead does not coincide with the simple “rejection of a doctrine” (MARCEL, 1979, p. 12). To say ‘God is dead’ does mean to destroy the oversensible. It means a whole lot more than this.

PART 3: MARCEL VS SARTRE

3. ‘Gentlemen, God is dead’

Parallel to this accusation runs one that regards Jean-Paul Sartre. He also, according to Marcel, is on the wrong track and misinterprets the importance of the event of the death of God. Sartre leans not only towards an abstract version of the event, as in Heidegger's work, but also in the direction of a theatrical show and the trivialisation of it. Also for Sartre "the assertion 'God is dead' does not depend upon the tragic human consciousness" (MARCEL, 1964, p. 115).

The polemics of Marcel are not fed by works or texts in which Sartre speaks about the death of God. The *casus belli* is triggered more by an offhand assertion that could probably have gone unnoticed by most. Not however by Marcel. In 1946, Sartre lands in Geneva airport and as journalists come to interview him, he replies 'Gentlemen, God is dead!' This exclamation is sufficient for Marcel to understand that Sartre has completely misunderstood the meaning of the death of God. This episode leaves a strong impression on him, almost like a wound that never heals, up to the point that he recalls it often – both in his works and in his lectures. Marcel does not just simply repeat what Sartre has done but each time he mentions Sartre's exclamation, he adds another layer of meaning to it.

4. *Funny and dangerous 'Nietzscheism'*

In the lecture *Nietzsche. L'homme devant la mort de dieu*, Marcel highlights the first consequence of the trivialisation of the death of God in which he calls "Nietzscheism": an "excessive and dangerous simplification" of the words of Nietzsche (MARCEL, 1979, p. 15). Marcel's reproach of Sartre's simplification of the death of God can be compared to an episode in Nietzsche's work whereby Zarathustra reproaches his animal friends for having trivialised his experience of the *Ewige Wiederkunft des Gleichen* by making it seem like a "hurdy gurdy song" (NIETZSCHE, 1968).⁴

An «abusive interpretation» of the words of Nietzsche which opens into to three distorted versions of the announcement of the death of God and of the philosophy of Nietzsche tout court.

First, the sensationalising of Nietzsche's words making his philosophy as pompous as it is ridiculous. Marcel compares Sartre to a «cinema diva, whose image appears on the cover of top selling magazines». A famous Hollywood star who issues

⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, De Gruyter, Berlin 1968, III, Der Genesende, 2.

bizarre declarations perhaps ignoring the contents of them but at the same time certain of rousing sensation due to his fame. In fact, it deals with the death of God – not just an item of gossip. Sartre’s exclamation to the journalists only serves “to degrade and debase” Nietzsche’s real idea (MARCEL, 1979, p. 15).

Second, it is too abstract a reading of the event. The death of God becomes misunderstood and is viewed as “the pivot of the metaphysic” – either that of Heidegger or that of the other metaphysics – music of a ‘hurdy gurdy song’ so pleasant that you can hear it resound in your ears but so poor and sterile from an existential point of view.

Last of all, the ‘Nietzscheism’ risks sliding quickly into the politicisation of Nietzschean philosophy bringing “really disastrous consequences”. The trivialisation removes the words of Nietzsche from their context and opens the door to a dictator or a politician of the moment who “reconstructs Nietzschean thought to justify monstrous behaviour” – just as it happened during the “Nazi era” (MARCEL, 1964, pp. 29-30; MARCEL, 1979, p. 17), Marcel reminds us.

5. Death of God, human places

Again, in the same lecture, Marcel adds another layer to the Sartrean deformation of the death of God – that it is not possible to separate the words that announce the end of the Divine from the subject that utters them. Here Marcel brings his audience towards an obligatory either/or: “Either the Nietzschean assertion is considered exclusively from the prospective of an exceptional being who uttered it or else it is considered a vulgarisation” (MARCEL, 1979, pp. 17-18).

In the first case there is a tragic and existential reevaluation of the episode of the death of God: ‘God is dead’ is an «expression that comes from deep» within from an anxious man whose cry explodes in these dramatic words. This cry of dismay is only something that concerns him and which “no one else can understand” (MARCEL, 1979, pp. 17-18). In the second case, the announcement of Nietzsche is not experienced subjectively but objectively almost as if spectators were watching a theatrical scene. Viewed from a detached perspective the event of the death of God “is emptied of its profound significance and becomes a cliché for Godless journalists who treat the idea like something that would be on the agenda of a meeting or a topic for a newspaper article” (MARCEL, 1979, pp. 17-18).

A few years later Marcelian argument continues in this direction in the work *La dignité humaine et ses assises existentielles* (1964). Not only can you not separate the declaration of the death of God from the person who announces it but also the place in which the individual says it is fundamental to its interpretation. Marcel seizes the opportunity here to make a dig at «traditional philosophy» which he insists «has always encouraged us to think in a different way and therefore suggests that the truth does not have to be linked to the immediate situation in which one finds him or herself». The existential meaning that Marcel sees in the philosophy of Nietzsche transcends this idea of truth – that is perhaps too abstract for the everyday human being. There is always something beyond the bare and crude assertion of truth. There is «something more than just the content of the assertion itself»: there is also a human habitat in which such a truth is articulated.

For this reason, then Marcel “reproaches Sartre”: “if you observe the content of the announcement, it is the same as that of Nietzsche but, it is not the same”. The words don’t change but “the existential context is completely different”. In the Nietzschean announcement of *Die fröhliche Wissenschaft* “this terrible assertion is a secret muttered in anxiety by a thinker who feels as if he is condemned to sacrilege” – in front of a square filled with people mocking him which serves to increase the tragic pathos of this scene. “Sartre’s declaration in the airport” – on the contrary – “is almost a preamble to an interview to shock the journalists. The announcement ‘God is dead’ is emptied of its existential substance to become a common headline of a well-known daily newspaper – ‘a manchette of the Paris-Pressé’” (MARCEL, 2102, p. 103; MARCEL, 2000, p. 115).

6. ‘GOD IS DEAD’. *Front-page news on crime*

Presented in these terms the announcement ‘God is dead’ deep down contains an intimate ambiguity. In being presented as news, the true meaning of the death of God is overlooked. While it is presented as an announcement of a fact, it is much more than a simple piece of information.

At first glance, the death of God could easily be considered a “notification” of a crime. It has a criminal plot, a protagonist, and a setting – all being elements that give the episode semblances of a real story – like something broadcast by a news company. The announcement from the mad man on the market square is therefore very near to being a

news item in a black story. “God seems to be likened to an empirical being whose death is announced like those of Goethe or Julius Caesar” (MARCEL, 1979, pp. 9-10).

In fact, Marcel specifies, in the announcement of Nietzsche there is something more than a mere transmission of information. There is something more distant from the death of God than “a notable fact” announced in a “contingent” way. Marcel warns about the confusing of the two things. It is necessary to be careful not to treat the death of God like the death of just any person albeit famous. The disappearance of God “cannot be considered in any way like an objectively noted fact of a story” (MARCEL, 1979, pp. 9-10; MARCEL, 1964, p. 116) because it would lose its most authentic significance.

Marcel was already alert to this ten years previous in his *Les hommes contre l'humain* (1951). When the death of God is “proposed like a newspaper advertisement heralded in front of lots of journalists” no one can ever really understand its more profound meaning. It is “not only emptied of all of its significance but instead converted into a laughable parody” (MARCEL, 1987, pp. 95-96).

Two different interpretations are revealed by two different protagonists having diverse attitudes about the event – on one hand the mad man and on the other Sartre. Both exclaim the same phrase, ‘God is dead’, however between the two announcements there is an unbridgeable gap that is laid open, a true “existential difference”. The protagonist of the Nietzschean aphorism does not speak, but “sighs” a sort of “gasp”. Sartre however bawls out an “advertising slogan”. Sartre uses this phrase as propaganda to try and “make an impact” (MARCEL, 1987, pp. 95-96). The mad man however expels a sigh without any specific goal in mind. He does not say God is dead to shock an audience but rather because he can no longer contain his anguish. He must empty this chalice that has already begun to overflow.

This Nietzsche seems to have understood when he described the reaction of the men on the market square to the mad man. The men are Atheists that no longer believe in God and do not even understand the profound meaning of his murder. Instead, they transform the announcement into a catchy slogan for the press – just as Sartre does in the airport. The mad man’s announcement emerges from the market square in *Die fröhliche Wissenschaft*. As it does a century later from the mouth of Sartre. Its existential sense is lost, and it becomes part of local banter. It loses its feature of tragedy which bound it to the singularity of a soul lacerated by anguish and is transformed into a newsflash that the

crowd on the marketplace are happy to read on the front page of a newspaper (NIETZSCHE, 1973, p. 125).

Marcel fixes on this aspect to launch a sharp criticism to the philosophical figures of his time. Every part of the world is full of pseudo-philosophers who are trying to seduce crowded market squares by paraphrasing the words of Sartre: “Gentlemen, God has been put to one side!”. It is society that “incites us to behave in such a way” giving priority to news and clamour, and it is society that has brought these types of philosophies that have “betrayed” the true original vocation of lovers of the truth and they end up “in the hands of advertisers and entrepreneurs” – cultured men who play the game of non-conformists whose single “concern” is “the desire for scandal” perceived “as something that is revolutionary and antibourgeois” (MARCEL, 1987, pp. 95-96).

7. The last temptation. To immortalize the death of God

The last layer of comment on the trivialisation of the death of God is found in *L'homme problématique* (1955). Here Marcel suggests that to think in terms of the affirmation by Sartre leads to the event of the death of God being considered in two mistaken ways. On one hand Marcel suggests that one loses sight of the itinerary that leads man to recognise himself as being responsible for the demise of the Divine, on the other hand the «journey» experience of the event is denied. The death of God does not coincide with a simple atheism, nor can it represent the final landing point on which certainties can be reconstructed. Marcel enters the debate once more, confirming again the “absolute diversity of the existential tone” between both Sartre’s and Nietzsche’s “affirmation”. In the Sartrean declaration, the «sacred terror» with which the mad man’s announcement is loaded “disappears to be replaced by the satisfaction of a man that demands to find his own belief on the ruins of something in which he has never believed” (MARCEL, 1964, pp. 25-26).

According to Marcel, this event “is only possible when man confronts the death of God and recognises his responsibility for it” (MARCEL, 1964, pp. 25-26). The mad man is unsettled and in a fluster. He is looking for God desperately with a fully lit lantern in broad daylight on the market square. Prepared to keep going in his search even if in the end he will have to resign himself to the fact that God is dead and just process his struggle with it. Whoever behaves like Sartre did in the airport wants to arrive at a destination and

hypocritically skip the journey involved. He is a person who rejects God along with losing the awareness that he himself has been the assassin. The Sartrean man is static and has already arrived at the end of his journey. He does not deny God after having searched for him with anguish, but he has always known where the final stop of the journey is. The fact that he has by-passed the journey has only served to inflate his ego. Sartre could quite easily be among the atheist crowd on the market square. He can be likened to these men who do not travel the journey but manage to find in atheism a new port where they feel secure. A positivistic type of atheism of a certainty whereby one knows everything beforehand: One knows that God does not exist before going out to look for him and scoffs at those who dedicate themselves to finding the Divine (NIETZSCHE, 1973, p. 125).

To live in this way is to eternalise the death of God making an arrival point of it that justifies their own research. In opposition to Sartre and the men on the market square, Marcel wants to get back the experience of the journey which is a struggle. He tries to look beyond the event. In the philosophy of Nietzsche after all, the event of the death of God is not the end. It is not the point of arrival but the point of departure. The event “has a preliminary feature» in so much that the man who processes the struggle for the death of God is projected ahead and is already «preparing himself for the arrival of the *Übermensch*” (MARCEL, 1964, pp. 25-26).

212

PART 4: DEATH OF GOD AND TRAGIC EXISTENCE

8. *An existential reading*

Having explored the mistaken ideas of Heidegger and Sartre it is now important for Marcel to return to the words of Nietzsche to take the tragic meaning from them. Both readings have managed to cast a shadow on the role of the individual in the death of God. More than the heart-breaking existence of man, the gravity seems to shift to the agony of the Divine – a decayed foundation in the case of Heidegger and an advertisement on the cover of a newspaper according to Sartre. The imbalance impoverishes the role of the human being and reduces the feeling of dismay that accompanies this dramatic act.

In *L'homme problématique* Marcel highlights that man is the important figure at the centre of this event not God. The twilight of every absolute trigger a myriad of questions to modern man that, up to this, he would not have even dared to formulate. It

also takes away the last certainty remaining to him delivering him into an anguished existence without any foundation. In fact, the death of God makes a question out of man himself: “it is at the origin of the fact that man has become for himself a question without an answer” (MARCEL, 1964, p. 22) – a walking question mark.

The reading of Marcel, therefore, presents a new and singular way to interpret this event. It is an existential exegesis of the death of God. It assumes a “concrete, existential and non-logical feature” (MARCEL, 1987, p. 28). Behind the cry of the death of God there was always an existence which speaks with anguish that the God in whom he believed before “was alive, he was a person (You)” (MARCEL, 1964, p. 12). The relationship between God and man is not an ontological question but an existential relationship between two beings. These two beings establish a concrete relationship not logical-abstract but passionate and which at a certain point is interrupted by a violent divorce which leads to the death of God.⁵

9. Announcements by the anguished. Murder of God and guilt

Both in *Les hommes contre l'humain* and in *L'homme problématique*, Marcel paints Nietzsche as “the philosopher of anguish” (MARCEL, 1987, p. 27). He does so because Nietzsche underlines the main role of the man that plays out the drama of the death of God. Through his frightening narrations, he brings out the tragic side of the human existence. This therefore for Marcel is the “heart of the Nietzschean tragedy” – if human beings were really to take on the burden of this action they would live in perpetual “agony”. The anguished man is the one who let resound inside himself – the reverberation of the “Nietzschean cry” of the death of God. The anguish is the “proof” that man must «personally experience» to confront in his own “solitude” on this epic journey. It is the concrete “mark” that can be read on his face, the tangible sign that confirms that the news has touched the chords of his soul (MARCEL, 1987, p. 27). Such existential anguish reaches beyond the manner of the announcement. The “statement” of the death of God must be whispered in the consciousness of man. Almost a stabbing cry suffocated inwardly but which wants to be “muttered in anguish”. A pain that does not need to be «explicitly uttered» nor even broadcast through the streets (MARCEL, 1987, p. 27).

⁵ Cfr. J. Seco Pérez, *Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidad*, op. cit., p. 570; cfr. Y. Ledure, *Gabriel Marcel et Nietzsche. Témoins de la modernité*, op. cit., p. 55.

The market square where the man goes to make the announcement is not the original place of the awareness of the death of God. The square is only where the announcement is made but is misinterpreted. The people on the square do not feel any anguish. Their faces do not convey any worry only apathy. The crowd are laughing at something they have already understood but they do not absorb. The men on the market square are already sure that God no longer exists but are still unaware of the tragedy of what has happened. Even if they have killed God, they have not come to realise this disastrous event has not even minimally bothered them (NIETZSCHE, 1973, p. 125).

The summit of this existential anguish is touched when man begins to feel a sense of «guilt» for what has happened because of himself. It is reached when man becomes conscious of his own total responsibility for the event of the death of God. In fact, Marcel notes that “Nietzsche does not limit himself to saying that God is dead” (MARCEL, 1964, p. 25). Announced like that it would be a declaration that’s already been heard. Perhaps two millennia ago in Plutarch that in *De defectu oraculorum* celebrated the twilight of the oracles while he listened to a voice that said: “The great Pan is dead” (PLUTARCO, 1983, 83). Or perhaps 80 years before the *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Glauben und Wissen* by the young Hegel who while reflecting on “Speculative good Friday” affirms that “Christian religion of modern times lies on the sentiment that God is dead” (HEGEL, 1971, pp. 252-253). One could also find similar traces in the words of Jean-Paul or Heinrich Heine to quote some or the more famous philosophers.

Marcel however is convinced that “only in Nietzsche” the death of God “assumes all of its tragedy in full”. He does not only proclaim that ‘God is dead’. There is much more to this mad man’s statement. For Marcel “the announcement in Nietzsche is infinitely more tragic because it tells us it is us, ourselves, who have killed God» and this justifies «the sacred terror that Nietzsche expresses” (MARCEL, 1964, p. 25; MARCEL, 1979, p. 10). Marcel anticipates here what René Girard sustains ten years later – in the imbalance of the man’s anguish he finally understands and internalises that “good old God” is not dead, nor has he reached old age or been struck by a disease but he has been killed by man himself. The human being recognises that there is a knife in his hand and

the blood of God, and he shivers at the feeling of “guilt” for this terrible crime (MARCEL, 1964, p. 114; MARCEL, 1987, pp. 27-28).⁶

The man involved in this “tragedy feels dismay and horror”. A tragedy that transforms into “serenity” only when man “reconciles himself with his own action” and makes himself aware that it was in fact he who brutally assassinated his own God. Only at this point will he succeed in sailing towards that unknown sea that is unexpectedly opened to him (MARCEL, 1979, p. 12).

10. *Towards a new daybreak*

The opening of a new anthropological horizon after the death of God appears evident to Marcel putting one in front of the other the two aphorisms from *Die fröhliche Wissenschaft* which contain the announcement the most famous number 125 – “*Der tolle Mensch*” – from the third book and the number 343 – “*Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*” – from the fifth book, added by Nietzsche four years after the first edition of the work. Marcel brings the «multi-layered aspect» of this text to light and brings out the diversity of the «style» used by Nietzsche to narrate the end of the Divine and its anthropological consequences. In the two aphorisms in question, the action of the murder of God assumes two different meanings. He passes from the “tragic sentiment” of an “irreversible” act to a “cheerful trust” in the “future free” of the presence of God (MARCEL, 1979, p. 11).

In the first text, for Marcel, the announcement of the death of God by the mad man is a “terrifying” exclamation. It is a “dark” text with an apocalyptic scene. Nietzsche describes a market square where this desperate man searches for God in vain. He chooses to continue his search against all odds whilst being ridiculed by the crowd, around whom no longer believe themselves in any God. He looks for him but, in the end, he proclaims the death of God or in actual the murder of God by the men around him, himself included. When this man becomes aware of the assassination of God the scenery around him becomes even more disturbing, just like a tragic crescendo. The sea empties and the horizon is erased. The land detaches itself from the sun and falls into a universe that is

⁶ Cfr. R. Girard - G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Marietti, Genova 2002, pp. 79-88.

darker and colder – into nothing. There are knives bloodied by this murder committed by men and the corpse of God is already rotting.

In the second aphorism, however, Marcel notes that the announcement appears “completely different” – which one can also infer from the title (*Unsere Heiterkeit*). There is a more “serene” and relaxed tone – almost like a “joyful hope”. God is dead – this is now an inevitable fact. Man, then begins to get used to this new dark atmosphere and around him he notices the gravity of his action. He is no longer terrorised by what he has done but he no longer fears harmful consequences. Instead, he understands that this tragic ritual opens new roads to humanity. It is a new light in the darkness of the night. It is a calmness and a new dawn. When the old God is removed from the scene, the horizon returns and appears free. Man can begin again to lower the sails on his ships and sail with marvel towards a sea that had never seemed to him to be so vast (MARCEL, 1979, pp. 10-11; NIETZSCHE, 1973, pp. 125; 343).

11. ‘God is dead’. The final word?

Marcel has intercepted the original intent of Nietzsche. The bloody crime of God, yes, it is a tragic occurrence, but not an end. It is an action that is simultaneously blasphemous and liberating. A bloody but necessary step towards a new life and new horizon – the sea of the *Übermensch*. In *L’homme problématique*, Marcel agrees with Nietzsche that the verbal announcement ‘God is dead’ is not the end but the inception of a new and enthusiastic adventure for humanity: “this can only be a beginning, something like a trampoline for a prodigious leap, a desire for creation, without which the *Übermensch* would be unthinkable”. With the “*Wille zur Macht*” of the *Übermensch* Nietzsche “demands to overcome nihilism which would reduce or condemn us if we limit ourselves to one interpretation of the death of God and from this, we derive a feeling of perverse joy” (MARCEL, 1964, pp. 26-27).

Marcel is convinced that not only does one fully understand Nietzsche, rather, “one would ignore his true and profound intent if one did not understand first the desire to move on from a nihilism which emerged from the decomposition of Christianity and of idealistic thought” (MARCEL, 1964, pp. 26-27). The nihilism of the death of God is not a state of definitive things but a springboard towards a new anthropology. The awareness of the violent suppression of the Divine allows the human being to enter a new

era – “a diverse and more elevated epoch”. “With the consciousness of the death of God comes the awareness of a radical flip in values, up to now, considered the highest” (MARCEL, 1964, pp. 26-27).

The existential anguish that derives from the death of God does not represent the point of arrival. It is the transition towards a new conception of man. Along with Nietzsche, Marcel suggests to modern man that only “by pushing oneself to the limits of an internal experience” – as in the case of the event of the death of God – “we can understand that desperation can be a trigger for a deeper affirmation” (MARCEL, 1943, pp. 59-60).

PART 5: NIHILISM AND TRASCENDENCE

12. *Prometheanism, pessimism, will to power*

At first glance, however, Marcel does not appreciate the death of God in the *Übermensch*. Nietzsche “would not have succeeded” all the way “beyond” the stage of nihilism, as “the doctrine of the *Übermensch* does not seem to be able to definitively satisfy a thought concerned with deepening the concrete situation of the human being” (MARCEL, 1979, p. 23).

Nietzsche’s failure takes on a double declination. Whichever way one looks at it, Nietzschean man always appears paralysed, whether he tries to overcome himself or to remain in nihilism: forwards he marches towards delusions of omnipotence, backwards he is shrouded in the mists of nothingness. On the one hand, the threat is inherent in overcoming itself, as man remains caught in the “trap of hybris, tending to glorify himself from the achievement of technology”. With God dead, a phase of unbridled “Prometheanism opens up, which claims to place man himself in the place of the dethroned God”. On the other hand, the danger is to remain imprisoned within the most “radical pessimism”. The latter is for Marcel “an even more serious threat” than the former, because it breaks man’s every yearning for hope and makes him wallow “in the certainty of failure and in the final hollowness of his undertakings, in short in nihilism itself” (MARCEL, 1979, p. 23).

The situation seems to come to a head when the concept of the will to power enters the scene, which is enough for Marcel to degenerate the all-too-positive image of Nietzsche that he has had up to now. Marcel regards Nietzsche’s will to power as an

exaggerated vitalism that transforms “the dream of the advent of the *Übermensch* into a mythological dream, linked to a certain evolutionist dogmatism” (MARCEL, 1971, p. 82). This, in his view, is the lowest point reached by Nietzsche, who becomes the spokesman of a “false and deplorable philosophy of life”, with a “totally naturalistic” vision and a “primacy of the vital” that crushes existence on immanence and reduces it to its mere biological aspects (MARCEL, 1999, p. 167; MARCEL, 1964, pp. 28-29).

In the first volume of *Le mystère de l'être*, Marcel defines the will to power as an “indistinct metaphysical entity” from which emanates a nature understood only as “force” and “pure dynamism”. An indomitable “monster of force” that leaves a devastating impression on the human spirit: man is “nothing other than this will” and his existence does not “find any expansion” outside of itself, “but crumples miserably” upon itself. “The spirit can hardly escape the vertigo of this absolute dynamism” and finds itself harnessed in this blind force without being able to free itself, with the consequent inability to “give rise to a thought capable of conceiving existence and defining its characteristics” (MARCEL, 1970, pp. 37-39; MARCEL, 2011, p. 155).

13. *Nihilism and anthropocentrism*

The theme of these ambiguities and swings to which Nietzsche’s thought can lead is addressed, in passing but very intensely, in the short communication entitled *Notre point d’interrogation*, given during the round table with Henri Birault, Karl Löwith and Jean Wahl in the context of the Seventh International Colloquium on Nietzsche at Royamount, in the section entitled *L’homme et le monde selon Nietzsche*.

Marcel comments on aphorism number 346 of the fifth book of *Die fröhliche Wissenschaft*, entitled *Unser Fragezeichen*. The key question refers to man’s entire attitude to the world, i.e., to man as the negating principle of the world, as the measure of the value of things and, therefore, as the judge of the world. In this perspective, once man and the world are placed side by side by the sublime separation of the little word “and”, we witness the contempt of existence itself.

Faced with this rigid opposition at work in Western culture, Nietzsche then radically questions an arduous dilemma posed to succeeding generations: whether one should “either abolish your reveries, or – yourselves!”. “The latter”, he problematises, “would be nihilism; but would not the former – nihilism – also be nihilism? – That is our

question mark” (NIETZSCHE, 1973, p. 346). The tone of the final question is more than rhetorical: it is ironic. It indicates that, at the limit, both alternatives, rather than opposites, complement each other.

What Nietzsche draws attention to, Marcel notes, is “the attribution to man of a kind of transcendence with respect to the world as it is” (MARCEL, 2000, p. 107). This also calls into question the philosopher’s personal commitment. Marcel refers to a certain intellectual probity that is “the implacable and, indeed, in a certain sense entirely justifiable way in which Nietzsche denounces a kind of relief with which the professor of philosophy of his time, coming out of the impenetrable thicket of theoretical problems, believes he is clarifying moral truths”. The man of progress, pandering to the need for objectivity, which is the positivist ideal par excellence, succumbs to this moral principle. Or rather, he does so in the name of a certain “deification of himself” (MARCEL, 2000, p. 107). This is why technocratic thinking is perhaps the most complete embodiment of this anthropocentrism.

There is an insurmountable pessimism in this escalation, a deflagrating nihilism. As Marcel notes meditating on the passage from Nietzsche’s text: “it is absurd to separate man from the world by establishing between them nothing but such an external conjunction”. What Nietzsche denounces is precisely this dualistic error in which the «and» becomes, in fact, an “against” (MARCEL, 2000, p. 109). To insist on this point is to fall into a tempting illusion, “open the door to an asceticism that denies the will to live. Indeed, it is enough to say that this denial is a lie and risks hiding or triggering a vital abandonment, through which the way is paved for passive nihilism” (MARCEL, 2000, p. 107). Therefore, for Nietzsche, “nihilism is no longer the cause, but the very logic of decadence” (MARCEL, 2000, p. 111): a decadence that would even be clothed in a biology of values, values that are irreparably superimposed on existence, on life.

14. *Beyond nihilism? Nietzsche master of transcendence*

However, Marcel does not want to completely reject Nietzsche’s “conception” of the *Übermensch* and the will to power, trying to recover “a point of view from which perhaps to accept them” without fear or reticence. He first makes a sharp turn and rehabilitates the concept of the will to power, realising that it carries within it a structural ambiguity that makes it explode. Just as it heavily crushes existence on the mere

biological datum, this same will simultaneously open the “idea of overcoming”. It would therefore be a “grave error to interpret it in a purely biological sense”, since it is “the innermost essence of being, which seeks to implement on a higher plane what is already found in life”. A clear and unexpected opening to transcendence: the will to power speaks of a “life that continually surpasses itself, always ready to abandon itself for true being” (MARCEL, 1964, pp. 28-29).

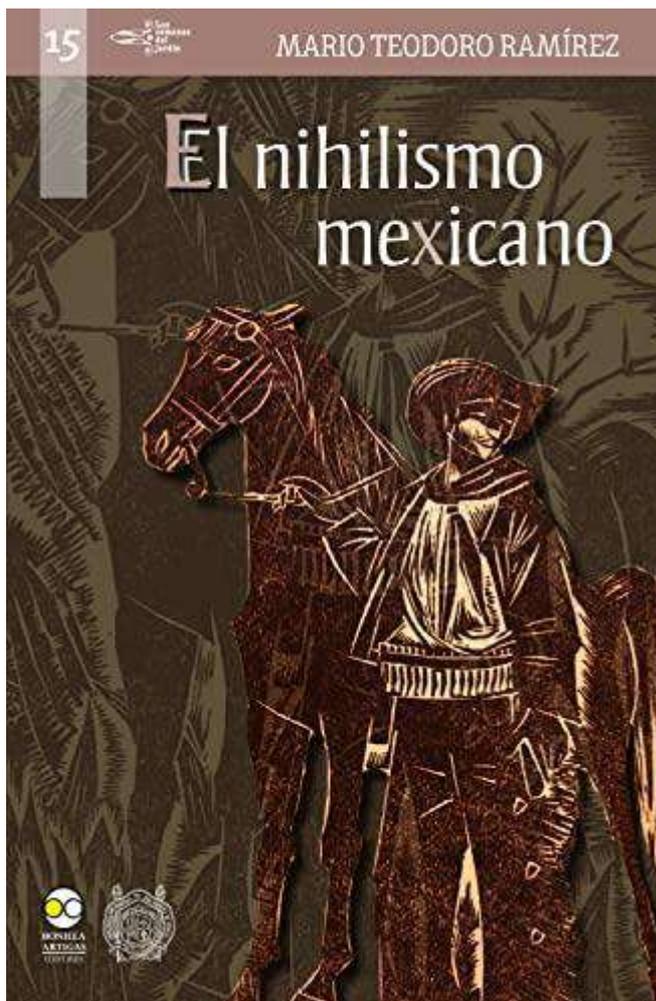
Having gained this surprising result, Marcel tries to apply the fruits of the vital impetus of the will to power to the figure of the *Übermensch*, thereby realising that the most fascinating aspect that the *Übermensch* brings with him is precisely his will to transcend. Nietzsche’s *Übermensch* is the one who struggles with himself to give life to something new; he is a human being who is “first and foremost hard on himself, the man of difficulties and danger”. Marcel always keeps in the background of his movement of thought the famous passage from the *Prologue* to *Zarathustra* in which the market crowd is intent on watching the performance of a tightrope walker, and he agrees with *Zarathustra* when he takes his cue from the tightrope walker to describe the transient nature of human existence. Man is always on the move and “must” continually “overcome himself”, living on a tightrope above an abyss and pushing his tragic existence towards a beyond⁷. This genuine movement of surpassing embodied by the Nietzschean *Übermensch* is highly appreciated by Marcel, because for him too “transcendence means surpassing” and, together with Nietzsche, he considers “man as something to be surpassed”: not an aim or a goal, but a bridge and a passage (MARCEL, 1971, pp. 81-82; MARCEL, 2011, p. 155).

In the wake of these insights, Marcel delivers a fleeting but stinging dig at those he calls “false prophets of transcendence”. Perhaps surprisingly, Nietzsche is not on this list. Not so much because his thought is an expression of immanence, but because, paradoxically, “the term transcendence takes on a much more precise meaning in him than in most of his contemporaries” (MARCEL, 1971, pp. 80-82). Yes, in Marcel’s eyes, Nietzsche is a true master of transcendence.

Bibliografia

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, op. cit., Vorrede.

- BUBBIO, P.D. **La scelta del senso. Gabriel Marcel e l'attraversamento del nichilismo.** In: AA.VV. **Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida.** Roma: Aracne, 2005.
- GIRARD, R.; FORNARI, G. **Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo.** Genova: Marietti, 2002.
- HEGEL, G.W.F. **Fede e sapere.** In: *Primi scritti critici.* Milano: Mursia, 1971.
- HEIDEGGER, M. **La sentenza di Nietzsche "Dio è morto".** In: **Sentieri interrotti.** Firenze: La nuova Italia, 1968.
- LEDURE, Y. **Gabriel Marcel et Nietzsche. Témoins de la modernité.** In : Cité. Revue de la Nouvelle Citoyenneté, N.14, 1986.
- LÉVINAS, E. **Tra noi. Saggi sul pensare all'altro.** Milano: Jaca Book, 2016.
- MARCEL, G. **Essere e avere.** Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.
- _____. **Filosofia della vita.** Milano: Bocca, 1943.
- _____. **Gli uomini contro l'umano.** Roma: Logos, 1987.
- _____. **Il mistero della filosofia.** Brescia: Morcelliana, 2012.
- _____. **Il mistero dell'essere, vol. 1, Riflessione e mistero.** Torino: Borla, 1970.
- _____. **Il mistero dell'essere, vol. 2, Fede e realtà.** Torino: Borla, 1971.
- _____. **L'uomo problematico.** Torino: Borla, 1964.
- _____. **Nietzsche. L'homme devant la mort de dieu.** In: *Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch, Présence de Gabriel Marcel, Cahier 1,* Paris: Aubier, 1979.
- _____. **Notre point d'interrogation.** in AA.VV., *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, VII^e* colloque, 4-8 juillet 1964, Paris : Éditions de Minuit, 2000.
- _____. **Presenza e immortalità.** Milano: Bompiani, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. **Also sprach Zarathustra.** Berlin: De Gruyter, Berlin 1968.
- _____. **Die fröhliche Wissenschaft.** Berlin-New York: De Gruyter, Berlin, 1973
- PLUTARCO. **Il tramonto degli oracoli.** In: **Dialoghi delfici.** Milano: Adelphi, 1983.
- SECO PÉREZ, J. **Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidad.** In : *Estudios filosóficos*, n. 38, 1989, p. 566-567.
- SERRA, A. **La dialogica orfica di Gabriel Marcel. Per una saggezza neosocratica.** Milano: AlboVersorio, 2009.



222

RAMÍREZ, Mario Teodoro. **El nihilismo mexicano: una reflexión filosófica**. Mexico: Bonilla Artigas Editores, 2022, 272p [ISBN: 978-607-88-3838-7]

CENÁRIOS DO NIILISMO NO MÉXICO: IMPASSES E SUPERAÇÕES

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva¹

Entre outubro e novembro de 2022, um trabalho de tamanho fôlego sai do prelo na cena cultural e intelectual mexicana. Trata-se de *El nihilismo mexicano: una reflexión filosófica* de autoria de Mario Teodoro Ramírez vindo a lume pela Bonilla Artigas.

¹ Professor dos cursos de Graduação e de Pós-Graduação (Stricto Sensu) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo. Escreveu “A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty” (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e “A natureza primordial: Merleau - Ponty e o ‘logos do mundo estético’” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010; 2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>. Email: cafsilva@uol.com.br

Fenomenólogo de formação e profundo conhecedor da filosofia de Maurice Merleau-Ponty que, aliás, esteve no México, em 1949 [Cf. Merleau-Ponty, M. *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes Inédits II (1947-1949)*. Sesto San Giovanni: Mimésis, 2022, 786p], ministrando conferências sob a curadoria de Luis Villoro, Ramírez projeta, nessa obra, um espectro geral de suas últimas reflexões em torno daquilo que ele próprio aposta como posição filosófica: o “realismo”. Fato é que o tema de fundo do livro – o niilismo mexicano – ecoa a inquietude de um questionamento capaz de transcender um interesse tecnicamente filosófico. Senão vejamos.

O livro parte de uma interrogação de base que, por si só, dá a tônica, na exata medida, desse movimento discursivo. É o que, de início, o autor introduz a partir do seguinte estado de questão: “O mexicano é um ser fundamentalmente niilista? O niilismo é o conceito que nos permite, hoje, mais de setenta anos após o surgimento do grupo *Hiperión*, caracterizar filosoficamente o espírito – a visão, o ânimo, a conduta – do mexicano? O mexicano possui uma vontade de nada que, de imediato, se converte em um nada de vontade?”. Para melhor precisar conceitualmente ou responder tais indagações, a obra se compõe, em seu conjunto, de seis entrelaçados capítulos.

O primeiro, intitulado “Construindo a tradição ou como estudar a história da filosofia no México”, acentua o “caráter da visão mexicana da existência”, seja ela essencialista ou substancialista como professara, por exemplo, Samuel Ramos e o grupo de *Hiperión*. Tal grupo reuniu em torno de si jovens professores e alunos da Universidade Nacional Autônoma do México entre 1948 e 1952, como Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro (1922-2014), Ricardo Guerra (1927-2007), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), Salvador Reyes Nevárez (1922-1993) e Fausto Vega y Gómez (1922-2015). A este grupo, sob a formação de José Gaos, juntou-se posteriormente Leopoldo Zea (1912-2004). Os *hiperiones* como eram chamados, por vezes identificados como “existencialistas mexicanos”, visavam uma síntese entre a filosofia mexicana e a filosofia contemporânea europeia de cariz fenomenológico-existencial.

O segundo momento busca situar a emergência do próprio “niilismo da filosofia mexicana a partir de figuras como Samuel Ramos, Jorge Portilla, Emilio Uranga e Luis Villoro”. Assim, fortemente influenciado por seu mestre Villoro, Ramírez retoma a crítica da filosofia mexicana encontrando o conceito de niilismo como categoria basilar para as noções que essa tradição manejava para dar conta de sua própria realidade cultural.

A terceira parte, “Octavio Paz: uma poética do niilismo”, traz à cena a figura desse gênio poético reconhecendo-o como o portador de uma obra de pensamento e de cultura e, com isso, fornecendo uma preciosa “lição mexicana sobre o niilismo, sua consistência e possível superação”. Ramírez identifica, nessa reflexão poética, dois gêneros de niilismo: um “niilismo ontológico” que compreende o ser como insubstancialidade e inanidade e um “niilismo moral” exposto em alguns ensaios pazianos como crítica da modernidade.

O quarto momento, tem em vista justo o debate entre “Niilismo e filosofia (Nietzsche, Heidegger e Vattimo)”. Esse colóquio, que Ramírez nomeia de “dialética do niilismo”, estabelece a ascendência do tema, ao advogar a tese de um “realismo especulativo”; realismo esse que nosso autor mexicano vê como uma corrente filosófica nova para além de todo dispositivo cético, relativista e, por isso mesmo, niilista no contexto do pós-modernismo.

Já a quinta parte discute o “Realismo especulativo: Quentin Meillassous e Markus Gabriel”. Ramírez abre outro arco de análise de cunho filosófico-socio-cultural no intuito de superar a condição niilista na vida cultural mexicana. Daí advém uma alternativa dialética como superação interna do niilismo exigindo, pois, um novo paradigma para a própria filosofia desde o México distinta ao que marcou as aventuras teóricas dos *hiperiones*. O que está em jogo, nesse esforço teórico, é a abertura de um novo ângulo especulativo, ontológico, realista capaz de ultrapassar a perspectiva antropológica e subjetivista da cena cultural mexicana.

Ramírez encerra, com o sexto capítulo – “Superando o niilismo mexicano. Para quem é a filosofia?” – buscando trabalhar um conceito de filosofia apto a responder aos desafios do niilismo, bem como o de indicar as tarefas atuais da filosofia desde o México. Para tanto, ele ainda avalia a proposta de uma “Nova Ilustração” e de uma ética objetiva e universal formulada por Markus Gabriel sob o horizonte de um neohumanismo pos-niilista. É o que retrata, como excerto, o epílogo “Neohumanismo, pós-niilismo e filosofia mexicana”.

Ao apresentarmos, em linhas gerais, a estrutura da obra, aqui, em resenha, como avaliação geral, vale nos determos sobre o significado ambíguo, desde Nietzsche, que recobre o termo niilismo. Seja em sua acepção “ativa” no sentido de negar Deus, os valores, a transcendência; seja em sua expressão “reativa” ou “passiva” que se volta para uma negação da vida, do corpo, da existência imanente, fato é que, em que pese as suas

mais diversas formas, o niilismo insiste em nossa época como um fenômeno que nos invade, penetra profundamente nossa visão de mundo, nossos comportamentos, eletrizando toda uma cultura de massa com forte apelo populista ou ideológico. Trata-se de uma espécie de sombra que nos povoa, nos persegue em plena luz do dia. É a imagem do deserto e não dos verdes campos que nos apegamos niilisticamente falando. Onde sobressai a dificuldade do tema ou, se quiser, a difícil tarefa de repensá-lo à luz do novo século.

Ao abrir uma ferida irremediavelmente cicatrizada em solo mexicano, o livro de Ramírez não se esquivava de um dilema incontornável: “o mexicano é um ser singular incomparável ou é essencialmente igual a qualquer outro ser humano? Como fazer para que o primeiro não negue o segundo, nem o segundo o primeiro?”. Ao se confrontar com esse paradoxo *sui generis* entre o particular e o universal, Guillermo Hurtado prefacia que, “para sair desse pântano, é preciso construir uma nova filosofia que nos permita enfrentar nossa existência de outra maneira”. E essa “saída” tem no realismo uma corrente que nos possibilita, para além de uma reflexão puramente abstrata, objetivista ou subjetivista, “refletir sobre o mexicano para além do niilismo”. E não só: cabe avistar aí a dimensão universal quanto à superação de tal impasse para além das fronteiras mexicanas. Afinal, o niilismo é um evento sinistro de nossa época, planetária ou ocidentalmente civilizada. O particular aqui é um registro de um Todo que se ramifica transversalmente. Pensar outro México é pensar outra cultura possível, mais ampla, mais vasta.

Pensar o presente político mexicano implica em renovar a esperança não só latino-americana nesse pormenor, mas trabalhar, criativamente, para além de... É sob essa medida que *El nihilismo mexicano* transcende o plano de um simples diagnóstico no sentido mais psicanalítico ou nietzscheanamente genealógico do termo. O trabalho de seu autor imprime um fulgor característico próprio de um realismo propositivo. Como Hurtado bem observa: “toda a humanidade e, pelo mesmo motivo, todos nós, mexicanos, nos afogamos no niilismo que inundou todas as dimensões de nossa existência. Cortamos todas as árvores da floresta e agora vivemos em um deserto sem abrigo ou sombra”. Nessa direção, um dos méritos do trabalho de Ramírez é o de “ter descoberto, na história do pensamento mexicano, uma veia niilista, nem sempre evidente, que ainda hoje nos embriaga. Sua aposta é que a filosofia do novo realismo é a plataforma filosófica a partir

da qual podemos ir além do niilismo, não apenas do niilismo mexicano, que tem suas peculiaridades históricas, mas também do niilismo de nossos tempos”.

Ramirez compreende que “a construção de uma tradição filosófica é a condição essencial para fazer filosofia no México, para orientar e desenvolver uma verdadeira pesquisa filosófica. E só podemos construir uma tradição filosófica na medida em que a reconstruímos, que revivemos e revivemos nosso passado – inclusive o passado mais recente, o que foi feito ontem –, e nos colocamos diante do pensamento filosófico universal e diante da diversidade e complexidade dos problemas de nosso mundo e ambiente para aí exercermos nossa palavra e arriscarmos nosso pensamento”. Trata-se de “construir o lugar teórico de onde falamos e onde queremos que nossa palavra ressoe em primeiro lugar. Isso significa que devemos analisar e discutir a filosofia mexicana teórica e conceitualmente, não apenas vendo-a como um fato local, anedótico, nada mais histórico. Para tanto, temos que levar a sério os filósofos mexicanos, considerá-los efetivamente filósofos. Finalmente, significa levar a sério a nós mesmos e uns aos outros”.

Isso, evidentemente, não nos desobriga a uma franca crítica à tradição filosófica mexicana, tradição essa centrada na ideia de niilismo e o entorno de suas manifestações populares ou sociais. O que *El nihilismo mexicano* se habilita em pensar é o realismo de um pensamento da imanência radical, para além de qualquer aparelhamento ideológico tão árido que não reste mais qualquer possibilidade de vida, de criação, de arte, de sopro como agenda para os novos tempos. Em suma, é esse poder vital de criação que está nas entrelinhas da verve poética epigrafada do livro a partir de três grandes nomes da arte e da cultura mexicana; nomes esses que também sentiram existencialmente, no âmago, esse incômodo fenômeno de nosso tempo:

Si todo el mundo salimos de la nada/Y a la nada por Dios que volveremos/Me río del mundo que al fin ni él es eterno/Por esa vida nomás, nomás pasamos (Cuco Sánchez)

¿Acaso de verdad se vive en la tierra? No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí/ Aunque sea jade se quiebra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desgarran, no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí (Nezahualcóyotl)

Me dejan tacto y ojo sólo niebla, niebla de mí, mentira y espejismo: ¿qué soy, sino la sima en que me abismo, y qué, sino el no ser, lo que me puebla? (Octavio Paz)