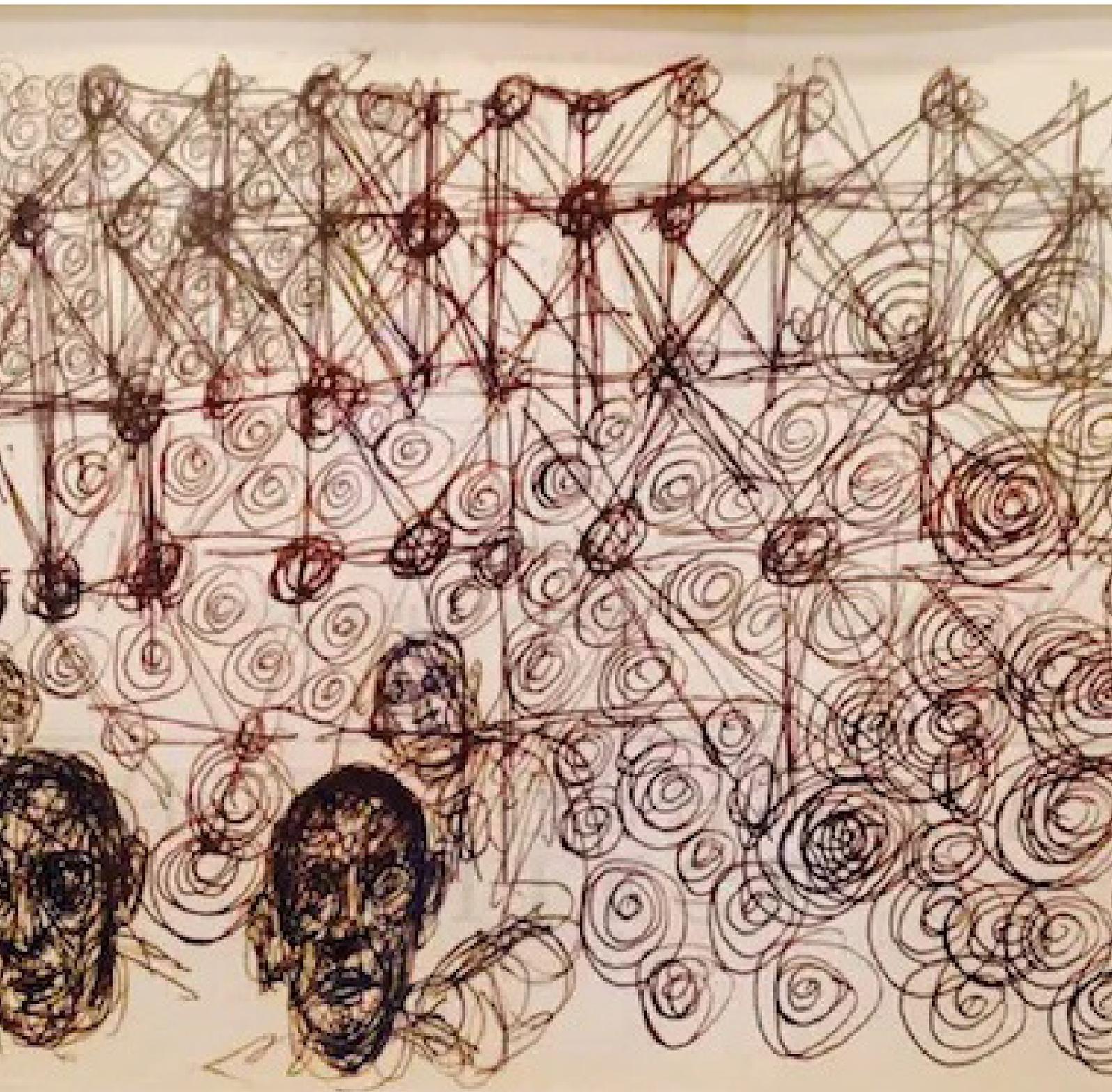


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 31 (2023), set.-dez. 2023.

Dossiê Niilismo Vol. III





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. 31 (set.-dez.), 2023.
Arte da Capa: *Estudos de homens*, Alberto Giacometti (s/d).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora

Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Francisca Galileia Pereira da Silva

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
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
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 do 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 VOL. III	
1. NIETZSCHE, BOURGET, BAUDELAIRE E OS RUMOS DO NIILISMO MODERNO <i>Clademir Luís Araldi</i>	14
2. GENEALOGIA DO NIILISMO EM NIETZSCHE: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DO CONTEXTO HISTÓRICO-LITERÁRIO DO NIILISMO RUSSO E DA LEITURA DE PAIS E FILHOS <i>João Paulo Simões Vilas Bôas</i>	28
3. NIETZSCHE: O NIILISMO E O RISO DA TRANSVALORAÇÃO <i>Thiago Leite</i>	51
4. O NIILISMO E A AFIRMAÇÃO ÉTICA: A LEITURA DELEUZIANA DE NIETZSCHE E FOUCAULT <i>Caio Cesar do Nascimento Paz</i>	72
5. NIILISMO E HERANÇA NIETZSCHIANA NA CONSTITUIÇÃO DO MÉTODO GENEALÓGICO EM MICHEL FOUCAULT <i>Carlos Renato Moiteiro</i>	85
6. O NIILISMO ATIVO NIETZSCHIANO NA OBRA ‘A HORA DA ESTRELA’ DE CLARICE LISPECTOR <i>Roberto Ribeiro da Silva</i>	104
7. NADA É REAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O NIILISMO COMO EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL FUNDAMENTAL <i>Diogo Barros Bogéa</i>	113
8. NIILISMO: UN PROBLEMA JAPONÉS <i>Amanda Sayonara Fernandes Prazeres</i>	132

EDITORIAL

Talvez uma manhã andando num ar de vidro,
voltando-me, verei cumprir-se o milagre:
o nada às minhas costas, detrás de mim
o vazio, com um terror de bêbado

Depois como numa tela, acamparão de um jato
árvores casas colinas para a ilusão costumeira.
Mas será tarde – e eu partirei calado
entre os homens que não se voltam, com meu segredo.
(Eugenio Montale)¹

Uma das características mais marcantes do niilismo enquanto categoria histórica, social, política, antropológica e ontológica, é seu efeito desestabilizador e dramático expresso na pergunta sobre como orientar-se no espaço vazio da ausência de referenciais seguros para o estabelecimento de metas para a ação, para a vida. E embora a filosofia e a literatura estejam repletas de casos que ilustram esta situação, poucos foram os que apresentaram, de modo tão claro e dramático, o extravio existencial resultante do niilismo quanto o Heinrich von Kleist. Em uma carta à Wilhelmine von Zenge, datada de 22 de março de 1801, na qual, após noticiar ter travado contato com a “mais nova filosofia kantiana”, Kleist pretende compartilhar um pensamento que o abalou dolorosamente:

Recentemente, me familiarizei com a chamada mais nova filosofia kantiana - e agora eu tenho que comunicar a você um pensamento, a respeito do qual não posso temer que ele te abale tão dolorosamente quanto a mim. [...] Se todos os homens tivessem, no lugar dos olhos, lentes verdes, então teriam de julgar que os objetos vistos, através deles, são verdes – e nunca seriam capazes de decidir se o seu olho lhes mostra as coisas como são, ou se não se acrescenta às coisas algo que não pertence a elas, mas ao olho. O mesmo acontece com o entendimento. Nós não podemos decidir se o que chamamos de verdade seja verdade realmente, ou se apenas se parece verdade para nós. Se o último, então a verdade que nos reúne aqui, não nos reunirá mais após a morte - e todos os esforços para adquirir uma propriedade que nos segue até a sepultura, são em vão – [...] Meu único, meu mais alto objetivo

¹ Disponível em: <http://www.culturapara.art.br/opoema/eugeniomontale/eugeniomontale.htm> (Consultado em: 01/12/2023).

desmoronou, e agora eu não tenho mais nenhum -. Desde que essa crença, ou seja, de que aqui na terra não há verdade a ser encontrada, desapareceu da minha alma, eu não mais toquei em livro algum. [...] Oh, é o estado mais doloroso estar sem uma meta para o nosso coração ocupar-se alegremente, progredir - e assim eu me encontro agora. (KLEIST, 1993, p. 634)².

Seria possível objetar ao poeta sua incompreensão do verdadeiro espírito da filosofia kantiana; mostrar-lhe o equívoco de uma interpretação cética da *Crítica da razão pura*; lembrá-lo da importância de uma leitura rigorosa a fim de evitar renunciar à própria vida devido a meros equívocos interpretativos (o que associaria um componente cômico ao trágico do suicídio de Kleist: suicidar-se devido a leitura parcial de um texto, por não ter voltado a ele uma segunda, uma terceira vez, e desfeito o equívoco interpretativo, faria rir, não fossem o pudor, o respeito e a piedade demandados pela situação). Porém, aqui já se toma o efeito pela causa. E embora Quentin Meillassoux pareça ter razão ao afirmar que a filosofia kantiana é comparável a uma “contrarrevolução ptolomaica” – visto que, após o descentramento copérnico-galileano inerente à ciência moderna, por meio da qual “[...] o pensamento descobria pela primeira vez a capacidade de revelar efetivamente o conhecimento de um mundo indiferente a toda relação com o mundo” (MEILLASSOUX, 2015, p. 188)³, Kant voltou a dar ao sujeito a centralidade no processo do conhecimento – ainda assim, o sujeito por ele reintroduzido é uma forma, e neste sentido, pouca diferença faz se ele está presente ou ausente. Afinal, em termos de sentido para a vida efetiva, a forma homem, ou a forma número, ou a forma lógica valem tanto uma quanto a outra, ou seja, pouco valem. É justamente esta a dimensão captada pela leitura “pouco rigorosa” e demasiado existencial do poeta. Parece que seria preciso cruzar o umbral dos rigorismos metodológicos para captar, em sua máxima extensão, o que é um problema filosófico, e mais especificamente, o sentido do niilismo enquanto problema filosófico.

Como orientar-se no espaço vazio da ausência de metas? Aqui se vê que os mais extremos problemas filosóficos alcançam o humano, não somente porque e quando tocam seu entendimento, mas, mais intensamente, porque e quando tocam seu coração. Sob este prisma, o niilismo se configura como um desafio perene: enfrentar o problema do sentido quando o próprio sentido vacila. Que produtiva contradição! Apreender o “milagre” do

² KLEIST, H. von. *Sämtliche Werke und Briefe (Zweibändige Ausgabe in einem Band)*. Herausgegeben von Helmut Sembdner. München: Dtv, 1993.

³ MEILLASSOUX, Q. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

qual fala o poeta Eugenio Montale: “o nada às minhas costas”. Ocupação para uma vida inteira, não apenas de indivíduos, mas de gerações, de épocas.

Para pensar tais problemas e tantos outros a eles vinculados, convidamos à leitura dos artigos que compõem este número da Revista *Dialectus*, o terceiro volume dedicado ao problema do niilismo⁴, e dos quais faremos uma breve apresentação a seguir.

O artigo que abre o Dossiê, *Nietzsche, Bourget, Baudelaire e os rumos do niilismo moderno*, de Clademir Luís Araldi, investiga a relação entre a *décadence* e o niilismo nos escritos tardios de Nietzsche, destacando o impacto das análises de Paul Bourget sobre a *décadence* literária do século XIX. A partir dessas análises, Baudelaire, um caso típico de *décadence* para Nietzsche, torna-se um caso decisivo para diagnosticar a doença da vontade no homem do século XIX. Em primeiro lugar, Araldi sustenta que enquanto a *décadence* se manifestaria em todas as épocas da humanidade, o niilismo valeria para Nietzsche como a tentativa de Nietzsche de abarcar e interpretar os processos de desvalorização dos valores no mundo moderno. Num segundo momento, o autor defende que Nietzsche vai além de Bourget, ao compreender o niilismo como um modo singular de desagregação de forças, que possui um transcurso histórico único. Por fim, o autor investiga o valor da arte, das ilusões e das formas de embriaguez artísticas, como um ensaio derradeiro de Nietzsche para superar o “irreparável” niilismo dos artistas modernos.

Em *Genealogia do niilismo em Nietzsche: uma investigação sobre a influência do contexto histórico-literário do niilismo russo e da leitura de Pais e Filhos*, João Paulo Simões Vilas Bôas apresenta os resultados de uma investigação sobre a influência do contexto histórico-literário do niilismo russo – destaque dado ao papel desempenhado pelo romance *Pais e Filhos* – no desenvolvimento das primeiras reflexões de Nietzsche sobre o niilismo. Principia com um esclarecimento sobre a origem da palavra niilismo e prossegue com uma caracterização do contexto social, político e cultural do Império Russo na segunda metade do século XIX. Na sequência, o autor expõe uma análise das diferentes definições do que é um niilista apresentadas no romance de Ivan Turguêniev para, em seguida, investigar o impacto que esta publicação gerou na sociedade russa da época. Na última parte do artigo, Vilas Bôas propõe uma interpretação dos dois fragmentos póstumos e dialoga diretamente com a interpretação desenvolvida por Elisabeth Kuhn, ora concordando, ora refutando certos aspectos dela.

⁴ O primeiro volume do Dossiê Niilismo foi publicado no vol. 28, n. 28, jan.-abr. 2023 da *Revista Dialectus*; já o segundo volume. foi publicado no vol. 30, n. 30, mai.-ago. 2023.

O terceiro artigo, de autoria de Tiago Leite, intitulado *Nietzsche: o niilismo e o riso da transvaloração*, parte da relação do riso com o conceito do dionisíaco, pensado a partir da “consolação metafísica” em uma existência contraditória e sem sentido, para conduzir o problema do niilismo (desvalorização) e da transvaloração a uma conexão com a alegria. O artigo explora as diferentes acepções do dionisíaco na obra de Nietzsche: em *O Nascimento da Tragédia*, Dioniso era o deus consolador, que redimia o sofrimento da existência no fenômeno estético; a partir de 1886, ele será o deus cruel, que desejará os seres humanos “mais fortes, mais malvados, mais profundos”. Este Dioniso ensina a rir e redime a existência nela mesma. A partir dele, o riso, síntese da alegria trágica, supera toda metafísica de artista, afirma a *crueldade* do acaso e da necessidade, e estabelece um princípio avaliador imanente ao corpo. De acordo com o autor, é com relação à alegria trágica que será possível compreender a superação do pessimismo, pois o riso se torna um dispositivo de transvaloração que abala toda estima e valorização de inspiração niilista que permeia o pensamento.

O niilismo e a afirmação ética: a leitura deleuziana de Nietzsche e Foucault, de Caio Cesar do Nascimento Paz, apresenta a maneira como o filósofo francês Gilles Deleuze aproxima algumas formulações de Michel Foucault das de Friedrich Nietzsche, como uma estratégia deleuziana utilizada para questionar a estrutura negativa da dialética e do niilismo a que ela está ligada. Para Deleuze, o niilismo é o motor da História e suas diferentes formas podem ser conectadas a diferentes formações históricas. A partir destas demarcações, o autor indica os elementos que Deleuze evoca para a superar o niilismo a partir de uma afirmação ética.

Carlos Renato Moiteiro, em *Niilismo e herança nietzschiana na constituição do método genealógico em Michel Foucault*, reflete sobre a herança nietzschiana no pensamento do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), dando destaque à investigação sobre a existência ou não de um niilismo na produção teórica foucaultiana e seus reflexos na consolidação do método genealógico, afastando-o, em certa medida, das perspectivas teóricas elaboradas nos trabalhos das décadas de 1950 e 1960. O autor sustenta que definir os aportes emprestados por Foucault da própria genealogia da moral nietzschiana para a constituição de seu procedimento, é necessário caso se queira compreender em que medida tal legado desemboca na propositura duma ontologia de caráter niilista, que recusa os universais da história, notadamente os de homem, sujeito e verdade, temas tão caros à tradição filosófica ocidental.

O niilismo ativo nietzschiano na obra 'A hora da estrela' de Clarice Lispector, de Roberto Ribeiro da Silva, investiga os nexos niilistas transmutados da obra 'A Hora da Estrela' de Clarice Lispector (1977), à condição esvaziada da personagem Macabéa. Essa eleição se coaduna com a ideia nietzschiana de transvaloração, onde o "lusco-fusco" entre vida *versus* morte se encontram. Assim, a ficção *versus* realidade são constantes metamorfoses - um retorno às coisas mesmas - sem dependência teleológica. Macabéa é metaforicamente o "instante" da vida diante da morte. Sua criadora paradoxalmente é identificada com o niilismo ao significar o 'grand finale' da obra com suas mortes (da personagem e a própria).

Em *Nada é Real: considerações sobre o niilismo como experiência existencial fundamental*, Diogo Barros Bogéa trata o niilismo como experiência existencial fundamental e não apenas como diagnóstico de uma época histórica. Bogéa Investiga a compreensão do niilismo como diagnóstico para a contemporânea desvalorização dos valores supremos a partir da historicização dessa própria compreensão histórica do niilismo. O autor examina o problema a partir do pensamento heideggeriano, interpretando-o como auge do historicismo do século XIX e como o caso mais extremo daquilo que Meillassoux chamou de correlacionismo: a crença – de inspiração kantiana – de que não podemos nunca nos referir ao real. Mas na obra do próprio Heidegger, identifica-se um elemento a-histórico, capaz de romper as barreiras do correlacionismo e reestabelecer nossa relação com o Real: o Nada. Assim, são explorados os conceitos de angústia e Nada em articulação com o conceito psicanalítico de Real a fim de pensar o niilismo como experiência existencial fundamental capaz de revelar o Nada como mais fundamental que o Ser e a experiência de Haver Existência como Real.

Por fim, no artigo que fecha este Dossiê, *Nihilismo: un problema japonés*, Amanda Sayonara Fernandes Prazeres examina o fenômeno do niilismo a partir da perspectiva de Nishitani Keiji (1900-1990). O filósofo da Escola de Kyoto desenvolve sua análise filosófica e histórica do fenômeno em sua obra *Nilismo*, na qual investiga a questão a partir da literatura de Dostoiévski, mas também das perspectivas filosóficas de Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Max Stirner, Nietzsche e Heidegger. O artigo explora a tese de Nishitani de acordo com a qual o niilismo não é um problema restrito ao Ocidente, sendo antes, também uma questão de fundo especificamente japonesa, inseparavelmente ligada à religião tradicional do Japão e à introdução e reprodução da concepção da subjetividade moderna a partir da europeização do país.

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.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)⁵

José Fernandes Weber (UEL/UNIOESTE)⁶

OS ORGANIZADORES

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). 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 como Estágio de Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

NIETZSCHE, BOURGET, BAUDELAIRE E OS RUMOS DO NIILISMO MODERNO¹

Clademir Luís Araldi²

Resumo: Investigaremos a relação entre a *décadence* e o niilismo nos escritos tardios de Nietzsche, destacando o impacto das análises de Paul Bourget sobre a *décadence* literária do século XIX. A partir dessas análises, Baudelaire se torna para Nietzsche um caso típico de *décadence*, que expressa o “apetite furioso do nada”, enquanto uma forma de desagregação da vontade e das forças. Nesse sentido, Baudelaire torna-se um caso decisivo para diagnosticar a doença da vontade no homem do século XIX. Enquanto que a *décadence* se manifestaria em todas as épocas da humanidade, o niilismo valeria para Nietzsche como a tentativa de Nietzsche de abarcar e interpretar os processos de desvalorização dos valores no mundo moderno. Num segundo momento, defendemos que Nietzsche vai além de Bourget, ao compreender o niilismo como um modo singular de desagregação de forças, que possui um transcurso histórico único. Investigaremos, enfim, o valor da arte, das ilusões e das formas de embriaguez artísticas, como um ensaio derradeiro de Nietzsche para superar o “irreparável” niilismo dos artistas modernos.

Palavras-chave: Niilismo. *Décadence*. Arte. Vontade. Valores.

NIETZSCHE, BOURGET, BAUDELAIRE AND THE DIRECTIONS OF MODERN NIHILISM

Abstract: We will investigate the relationship between *décadence* and nihilism in Nietzsche’s late writings, highlighting the impact of Paul Bourget’s analyses of nineteenth-century literary *décadence*. From these analyses, Baudelaire becomes for Nietzsche a typical case of *décadence*, which expresses the “furious appetite for nothingness”, as a form of disintegration of will and forces. In this sense, Baudelaire becomes a decisive case for diagnosing the disease of the will in nineteenth-century human being. While *décadence* would manifest itself in all epochs of humanity, nihilism would be Nietzsche’s attempt to encompass and interpret the processes of devaluation of values in the modern world. In a second moment, we argue that Nietzsche goes beyond Bourget by understanding nihilism as a singular mode of disintegration of forces, which has a unique historical course. Finally, we will investigate the value of art, illusions and forms of artistic intoxication, as Nietzsche’s ultimate essay to overcome the “irreparable” nihilism of modern artists.

Keywords: Nihilism. *Décadence*. Art. Will. Values.

Ao compreender o niilismo como forte e intimamente ligado à *décadence*, Nietzsche dá um novo impulso para suas críticas radicais aos valores morais, religiosos e estéticos modernos, assim como aos tipos de homens que afirmam esses valores. Nesse sentido, Baudelaire torna-se um caso decisivo para diagnosticar a doença da vontade no homem do século XIX. Enquanto que a *décadence* se manifestaria em todas as épocas da humanidade, o niilismo valeria para Nietzsche como a tentativa de Nietzsche de abarcar e interpretar os processos de desvalorização dos valores no mundo moderno.

¹ Este artigo foi possível graças ao apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2002). É Professor Titular da Universidade Federal de Pelotas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8255-2946>. E-mail: clademir.araldi@gmail.com.

Por que a época de Baudelaire é um século de *décadence*? Nietzsche concorda com Bourget no sentido de que Baudelaire é um homem da *décadence*. Mas não sustenta a tese de que Baudelaire seria um teórico da *décadence*. Isso porque somente Nietzsche teria compreendido o niilismo como um modo próprio de dissolução das forças. O pessimista parisiense, com seu “apetite furioso do nada”, sucumbiria à *décadence* do século XIX, do mesmo modo que R. Wagner. Nietzsche³, por sua vez, analisa o niilismo europeu como um transcurso histórico único. Somente através dele poder-se-ia superar as manifestações decadentistas tão concentradas na França, como nas expressões do *l’art pour l’art*. Entretanto, questionaremos as pretensões nietzschianas de superar a decadência a partir de Baudelaire, que tem um olhar aguçado para esse fenômeno e suas configurações artísticas.

I. O niilismo enquanto *spleen*, náusea e apetite destrutivo em Baudelaire

A obra de Paul Bourget *Ensaio de psicologia contemporânea* (1ª edição em 1883 e 2ª edição em 1885) influenciou decisivamente na compreensão nietzschiana de niilismo⁴. Nesta obra, o autor diagnostica nos “literatos da decadência” (Baudelaire, Renan, Flaubert, entre outros) o *spleen* corrosivo que, pouco a pouco, tomava conta do homem do século XIX, desembocando na “crença lenta na desagregação da natureza” (BOURGET, 1993, p. 10). No ensaio sobre Baudelaire, ele constata o desacordo entre o homem e o seu entorno. Baudelaire teria sido um dos primeiros a diagnosticar o espírito crescente de negação da vida em seus contemporâneos, fornecendo um sentido trágico ao *taedium vitae*:

Ele bem sabia que uma criatura muito civilizada não tem direito de exigir que as coisas sejam segundo seu coração, encontro que é tão mais raro quanto mais curiosamente refinado o coração, e se ele não tentou lutar para se curar, é porque ele viu na sua miséria uma lei das coisas, irresistível e universal, e diante desta evidência ele naufragou naquilo que os antigos já chamavam de *taedium vitae*. Certamente, esse *taedium vitae*, esse tédio [*ennui*], para conferir-lhe seu nome moderno, mas o tomando no seu sentido trágico, sempre

³ Serão utilizadas as seguintes abreviaturas para citar as obras de Nietzsche: NT (*O nascimento da tragédia*), BM (*Além do bem e do mal*), A (*Aurora*), GC (*A gaia ciência*), ZA (*Assim falou Zaratustra*), CW (*O caso Wagner*), CI (*Crepúsculo dos Ídolos*), e FP, para os fragmentos póstumos por nós traduzidos, conforme a convenção adotada pelos editores G. Colli e M. Montinari, na *Kritische Studienausgabe* (KSA), que é seguida por Paolo D'Iorio, na edição eletrônica e-KGWB: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

⁴ Nietzsche descobriu a obra de P. Bourget no inverno de 1883-84. Cf. FP 1884, 25[178], os primeiros vestígios da leitura de Bourget. A primeira menção aos niilistas, contudo, ocorreu já no ano de 1880. Para Charles Andler, foram as leituras de P. Bourget que propiciaram o emprego da palavra *niilismo* em Nietzsche (cf. ANDLER, 1931, p. 266). Sem dúvida, essas leituras deram forte impulso às investigações de Nietzsche sobre o niilismo moderno, mas não deram a motivação inicial.

foi o verme secreto das existências satisfeitas.⁵

A partir da perspectiva do analista da *décadence*, Bourget analisa as manifestações desses sintomas de melancolia e de desacordo: “a náusea universal diante da insuficiência do mundo” manifesta-se entre os eslavos como niilismo, entre os germanos como pessimismo e entre os latinos através de neuroses solitárias e bizarras. Como exemplos desse espírito de negação da vida, Bourget (1993, p. 9-10) menciona: a fúria assassina dos conspiradores de São Petersburgo, os livros de Schopenhauer, os incêndios furiosos da Comuna e a misantropia dos romances naturalistas.

Para Bourget, Baudelaire é um espírito de exceção que expressa “o apetite furioso do Nada” (*l'appétit furieux du Néant*) através de imagens e de sensações raras. Baudelaire seria, então, decadente assumido, ao mesmo tempo lúcido em suas análises e embriagado pelo nada; seus versos e análises expressam a “definitiva maldição lançada à existência pelo vencido que sucumbe no irreparável niilismo” (BOURGET, 1993, p. 11).

O que mais chamou a atenção de Nietzsche em Bourget foi a elaboração da “teoria da *décadence*”, mais particularmente a análise da decadência literária. O autor de *Ensaio de Psicologia Contemporânea* compreende Baudelaire como teórico da decadência; através de seu espírito de análise, ele traria à luz o sentido dessa marcha decadente, que, emergindo lentamente, radicaliza-se no séc. XIX enquanto “crença” na bancarrota da natureza e enquanto negação de *todos* os esforços humanos de *todos* os tempos. Bourget, no entanto, retoma essa teorização de Baudelaire num outro plano. Num primeiro momento, ele compara a sociedade a um organismo, que seria entendido como uma federação de organismos menores – as células, os indivíduos sociais – cujo bom funcionamento depende da relação de subordinação entre si. A decadência do conjunto do organismo (sociedade) ocorre, quando as células (indivíduos) se tornam independentes; não havendo mais subordinação de um organismo a outro, a consequência é a “anarquia do conjunto” (BOURGET, 1993, p. 14). Num segundo momento, Bourget aplica a “lei” que preside o desenvolvimento e a decadência do organismo social ao organismo da linguagem:

Um estilo da decadência é aquele onde a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, onde a página se decompõe para dar lugar

⁵ “Il savait trop qu’une créature très civilisée a tort de demander aux choses d’être selon son Coeur, rencontre d’autant plus rare que le Coeur est lus curieusement raffiné, et s’il n’a pas essayé de lutter pour se guérir, c’est qu’il a vu dans sa misère une li des choses, irrésistible et universelle, et devant cette évidence il a sombré dans ce que les anciens appelaient déjà de *taedium vitae*. / Certes, ce *taedium vitae*, cet ennui, pour lui donner son nom moderne, mais le prenant dans son sens tragique, a toujours été le ver secret des existences comblées” (BOURGET, 1993, p. 9. Tradução de Isadora Petry).

à independência da frase, e a frase, para dar lugar à independência da palavra (BOURGET, 1993, p. 14)⁶.

Há uma afinidade nas formas como Nietzsche e Bourget diagnosticam a doença da vontade humana que se intensificava no séc. XIX, sobretudo através das expressões da náusea e do vazio de sentido da existência humana, num mundo experimentado como hostil³. O complexo de temas: declínio (*Verfall*), decadência (*décadence*, *Untergang*, *Niedergang*), esgotamento (*Erschöpfung*), desagregação dos instintos (*Disgregation der Instinkte*), degeneração (*Entartung*) ampliam o campo de significação do niilismo na modernidade, deslocando o diagnóstico de Bourget para o campo dos valores, da fisiologia e da arte da segunda metade do século XIX.

O deslocamento mais significativo ocorre já em 1885, quando Nietzsche aproxima Baudelaire de R. Wagner⁷. Essa aproximação marca bem o rumo da investigação nietzschiana sobre a *décadence*: “Baudelaire, já totalmente alemão, com exceção de um certo adoecimento hipererótico, que cheira a Paris...” (FP 1885, 34[21]). Essa insistência em reduzir Baudelaire a “intérprete de Wagner”⁴ tem como pano de fundo a interpretação de que toda a arte moderna é niilista. Baudelaire e Wagner não seriam somente psicólogos da *décadence*, mas seriam fundamentalmente artistas da *décadence*, que teriam sucumbido à doença niilista moderna da vontade, e transformado, enfim, a beleza em algo “voluptuoso e triste” (FP 1888, 11[183]).

Quem foi Baudelaire nessa visão *sui generis* nietzschiana? “Baudelaire é libertino, místico, ‘satânico’, mas, acima de tudo, wagneriano”, como consta na carta a Köselitz, de 26 de fevereiro de 1888, que sintetiza esse conjunto de investigações dispersas no tempo, mas coesas no propósito. É muito limitado o alcance desta interpretação de que Baudelaire é sobretudo wagneriano! Isso porque não consegue apreender os traços mais marcantes da sensibilidade, da arte, do pessimismo e do espírito de análise de Baudelaire. Bourget, contudo, analisa detidamente esses traços em Baudelaire:

Ele [Baudelaire] proclamou-se decadente e ele pesquisou, sabe-se com que posição de bravata, tudo aquilo que na vida e na arte parecia mórbido e artificial às naturezas mais simples. Suas sensações preferidas são aquelas que

⁶ Em *O caso Wagner*, Nietzsche elabora esta ideia de um modo similar ao de Bourget: “Como se caracteriza toda decadência literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo” (CW 7). A respeito da relação entre Nietzsche e Bourget, confira MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12-13.

⁷ Cf. FP 1885, 34[45] e 34[166]. Neste último, Baudelaire é considerado “uma espécie de Richard Wagner sem música].

os perfumes proporcionam, pois elas transtornam mais do que as outras esse eu não sei o quê de sensualmente obscuro e triste que nós carregamos em nós. Sua estação preferida é o fim do outono, quando um charme de melancolia enfeitiça o céu que se turva e o coração que se crispa.⁸

Segundo Bourget, esse “homem superior” que foi Baudelaire, era atraído de modo invencível a “mistificações laboriosas”; seu grande poder de concentração tinha algo de “inquietante e de enigmático”, digno de admiração, a tal ponto que ele se tornaria “um dos educadores preferidos da geração vindoura” (BOURGET, 1993, p. 18). Essa grandeza das criações inquietantes expressou-se em *Les fleurs du mal*, particularmente em “Spleen et Idéal”:

LXXVI. – *Spleen*

Tanta lembrança eu não teria com mil anos.
Com gavetas repletas de balanços, planos,
Bilhetes de amor, versos, processos, canções,
Uns cabelos guardados numas quitações,
Um armário não terá rol de segredos tão
Grande quanto meu cérebro — imenso porão,
Pirâmide, que guarda mais mortos que a fossa
Comum. — Sou cemitério onde sequear se esboça
Luar, onde, tal remorso, a vermina se arrasta,
E sempre em meus mais caros mortos se repasta.
Sou um velho budoar só com rosas fanadas,
Onde jaz profusão de roupas desusadas,
E uns dolentes pastéis e os Boucher de ar lavado,
Sós, respiram o odor de um frasco destampado.⁹

18

As lembranças se juntam no enorme porão que, como uma pirâmide, guarda os túmulos da vida vencida. A natureza enlutada do poeta expressa com intensidade os lamentos da finitude; ela é uma espécie de cemitério, em que as lembranças do amor e do coração ardente resistem a se transformar em pó. Com essas “imagens e sensações raras” Baudelaire invoca a Morte, em seu anseio incontido pelo “novo”. Enquanto Nietzsche se volta ao futuro, com a tarefa “nova” de criar novos valores desde a plenitude vital,

⁸ “Il [Baudelaire] se proclama decadente et il recherche, on sait avec quel parti pris de bravade, tout ce qui, dans l’avie e dans l’art, paraît morbide et artificiel aux natures plus simples. Ses sensations préférées sont celles que procurent les parfums, parce qu’elles remuent plus que les autres ce je ne sais pas quoi de sensuellement obscur et triste que nous portons en nous. Sa saison Aimée est la fin de l’automne quando un charme de mélancholie ensorcelle le ciel qui se brouille et le coeur qui se crispe”. (BOURGET, 1993, p. 17. Trad. Isadora Petry)

⁹ “J’ai plus de souvenirs que si j’avais mille ans. / Un gros meuble à tiroirs encombré de bilans, / De vers, de billets doux, de procès, de romances, / Avec de lourds cheveux roulés dans des quittances, / Cache moins de secrets que mon triste cerveau, / Qui contient plus de morts que la fosse commune. / - Je suis un cimetière abhorré de la lune, / Où comme des remords se traînent de longs vers / Qui s’acharnent toujours sur mès morts les plus chers, / Je suis un vieux budoir plein de roses fanées, / Où gît tout un fouillis de modes surannées, / Où les pastels plaintifs et les pales Boucher, / Seuls, respirent l’odeur d’un flacon débouché”. (BAUDELAIRE, 1994, p. 69 s., trad. Júlio C. Guimarães)

Baudelaire se revolta contra a ordem destrutiva do tempo. Com coração irradiante, ele parte numa viagem inusitada em busca do *novo*, que é propriamente um mergulho no abismo:

CXXVI – A viagem

VIII

Ó Morte, é hora, velho capitão! de alçar
Âncora! Aparelhemos! Aqui é entediante!
Se como tinta negra são o céu e o mar,
Nossos corações — tu sabes — são irradiantes!

Dá-nos teu veneno — é o que nos reconforta!
Queremos, tanto o fogo vem-nos tal renovo,
Mergulhar no abismo, Inferno ou Céu — que importa? —,
E no Desconhecido para achar o *novo*!¹⁰

Baudelaire não é só analista da *décadence*, mas cria no interior da modernidade dilacerada por pulsões antagônicas e por anseios de novas formas artísticas de vida. Assim, ele é artista da *décadence*, de modo que Bourget não vê somente esgotamento e *décadence* fisiológica nas criações do poeta das *Flores do mal*. Enquanto que Nietzsche quer se destacar de todas as expressões decadentistas do século XIX, para preparar um terreno fértil a suas próprias criações futuras.

Os traços “demoníacos” e “libertinos” do caráter de Baudelaire não são tão valorizados por Nietzsche quanto por Bourget. Para o primeiro, as condições de exaustão fisiológicas dos artistas modernos, que expressadas poeticamente como *mal du siècle*, mostram que a doença da vontade pode exaurir as potências criativas no homem moderno¹¹. Assim, como mostrou Giuliano Campioni, as leituras intensivas que Nietzsche realizou entre o inverno e a primavera de 1883-84 dos *Essais* de Bourget e de literatos, poetas e historiadores franceses como Flaubert, Renan, Taine, Baudelaire e Sainte-Beuve foram articuladas de modo sistemático nas “categorias de sua interpretação fisiológica de Wagner e da arte da *décadence*.”¹² Tendo em vista que Paris era vista por Nietzsche como um dos epicentros da *décadence*, é esclarecedor o vínculo da *décadence* literária parisiense com o niilismo moderno. E aqui temos de observar também a

¹⁰ “Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l’ancre! / Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons! / Si le ciel et la mer sont noirs comme de l’encre, / Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons! / Verse-nous ton poison pour qu’il nous réconforte! / Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau, / Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu’importe? / Au fond de l’Inconnu pour trouver du nouveau!” CXXVI – Le voyage, VIII.(BAUDELAIRE, 1994, p. 126, trad. Júlio C. Guimarães)

¹¹ Acerca do vínculo das condições fisiológicas com a decadência dos artistas modernos, confira PIAZZESI, 2003, p. 6-14.

¹² Cf. CAMPIONI, 2009, p. 305. Campioni mostra de modo mais detalhado como Nietzsche assume interpretações de Bourget acerca de Taine, Flaubert e Desprez.

influência da leitura que Nietzsche fez de Turgueniev, por influência também dos *Essais de psychologie contemporaine*, de Bourget.

A Rússia foi no século XIX outro epicentro da doença moderna da vontade, segundo Nietzsche. Os anarquistas russos empregaram o termo “niilismo” na perspectiva de oposição ao regime czarista, pressupondo uma atitude decididamente ateuista e individualista bem diferente dos artistas parisienses da *décadence*. Autodenominados “niilistas”, os anarquistas não reconheciam nenhuma autoridade religiosa, política ou moral, exceto a ciência natural, vista como instrumento para a absoluta independência humana. Este termo adquiriu popularidade e aceitação crescentes no domínio da cultura e pensamento europeus, principalmente na França, Rússia e Alemanha, após a publicação do romance de Turgueniev *Pais e filhos*. Para Nietzsche, entretanto, esse romance de Turgueniev possui uma importância inicial, mas restrita, enquanto descrição e apresentação de um fenômeno de conotação decisiva no transcurso da vida do homem do séc. XIX. Em Bourget, no entanto, Nietzsche encontrou um estudioso da decadência e do niilismo, cujas análises e reflexões convergiam, em certa medida, com as suas próprias, de modo a possibilitar um entendimento mais profundo e um maior distanciamento crítico desse fenômeno inquietante.

II. A modernidade, a *décadence* e o niilismo segundo Nietzsche

A França do neoclassicismo, a *Provence*, com seu espírito jovial, as comunidades aristocráticas de Roma e de Veneza são vistas por Nietzsche como expressão de uma vontade afirmativa, de responsabilidade inerente aos instintos dos homens fortes. No que tange ao Império Romano, Bourget diagnosticou as causas da ruína na independência dos indivíduos em relação à sociedade. A sociedade romana teria passado a gerar poucas crianças e, com isso, menos soldados; além disso, “o ceticismo delicado”, o “enervamento das sensações”, entre outros fatores, arruinou o mecanismo social e, por fim, o “corpo inteiro” do império romano. (BOURGET, 1993, p. 15). Um processo similar ocorreria com os literatos da *décadence*, na Paris da segunda metade do século XIX. Apesar de vincular de outros modos o indivíduo aos poderes coletivos (Nietzsche valoriza a força e a independência dos espíritos livres em relação ao Estado), Nietzsche aplica o diagnóstico de Bourget da perda da coesão do todo social para a totalidade do mundo moderno. A modernidade, nessa perspectiva, é a “era da *décadence*”,

da “primazia do princípio desorganizador”¹³, “uma época de fraqueza” (*CI. Incursões de um extemporâneo*, 38), em que há o decréscimo da força organizadora, da vontade de ser si próprio. Assim sendo, a arte, as instituições sociais e a própria democracia moderna são formas de decadência da força organizadora. O “espírito moderno” do Ocidente já não consegue mais construir instituições duradouras: a sociedade arruína-se com suas instituições (como p. ex. o matrimônio) (*CI. Incursões de um extemporâneo*, 39). O “moderno” é, então, autocontradição e autodestruição dos instintos (*CI. Incursões de um extemporâneo*, 41). Não há, segundo o filósofo solitário, a possibilidade de retroceder a uma época mais forte. O único “progresso” possível é o de avançar passo a passo na *décadence*, no confronto com seus tipos mais proeminentes: “Pode-se pôr obstáculos a este desenvolvimento e, através de obstáculos, estagnar a própria degeneração, concentrá-la, torná-la mais veemente e *repentina*. Mais não se pode fazer” (*CI. Incursões de um extemporâneo*, 43).

Ao colocarmos a questão acerca do que diferencia niilismo e decadência, devemos primeiramente analisar os diferentes modos com que Nietzsche analisa o conceito de decadência. Os três termos utilizados pelo filósofo: *Untergang*, *Niedergang* e *décadence*, apesar da aparente relação de sinonímia, expressam um desenvolvimento e ampliação do campo semântico deste conceito.

Nos primeiros escritos do filósofo ocorre, na maioria dos casos, o emprego do termo *Untergang*, que possui o sentido de declínio trágico, seja de uma cultura, de uma manifestação artística, de um mito ou de um povo. É nesse sentido que Nietzsche expressa em *O nascimento da tragédia* a decadência (*Untergang*) da época dos heróis (*NT 3*), da tragédia grega (*NT 23*) ou a decadência de Dioniso (*FP 1886, 7[140]*). Também a decadência de Roma ou a crença cristã de uma decadência iminente do mundo possuem esse acento trágico de momento derradeiro de uma cultura ou de uma época (*A 71*). Já em *Assim falava Zarathustra* (*ZA, Prólogo*), o próprio personagem Zarathustra experimenta a sua decadência (*Untergang*), entendida aqui como ocaso ou declínio estreitamente ligado a uma nova ascensão.

O novo sentido dado para o termo decadência em *Assim falava Zarathustra* denota a mudança que esse termo sofre com as novas preocupações teóricas e práticas de Nietzsche. A decadência não é mais vista apenas como o momento derradeiro de ruína ou

¹³ Também em *O caso Wagner*, Nietzsche compreende a modernidade enquanto desagregação e contradição dos instintos. A modernidade, época de vida declinante e de contradição instintiva teria em Wagner um caso exemplar (cf. *CW, Epílogo*).

de esgotamento de um povo, de um mito ou de uma pulsão artística, mas como um processo necessário e inerente ao mundo, entendido como uma luta de forças em perene tensão. A decadência da moral que começaria com Sócrates, é descrita como um processo lento e gradual (FP 1883 7[44]). As várias manifestações da decadência (*Niedergang*): decadência de um povo ou cultura (FP 1883, 9[157]), do teísmo europeu (*BM* 53), da crença no deus cristão (*GC* 357) ou de todos os valores supremos (FP 13[3] - 1888) são vistas como processos necessários dotados de lógica intrínseca, em que, por fim, triunfam a ciência e o ateísmo (FP 1888, 14[225]). Entretanto, a decadência (*Niedergang*), entendida como desagregação das forças estruturadoras de uma cultura ou como dissolução dos instintos de um indivíduo, está relacionada com a ascendência (*Aufgang*): a decadência de um povo ou cultura está ligada à ascensão de outro povo ou cultura mais fortes, com maior poder de organização e domínio (FP 1887, 9[157]).

O emprego do conceito de *décadence* em 1888 é decisivo para o amadurecimento e aprofundamento dessa relação. Dos estudos acerca da teoria da decadência de P. Bourget, Nietzsche passa a dispor de novos recursos para diagnosticar as doenças típicas do homem do século XIX: o pessimismo, a degeneração, a anarquia dos instintos, o alcoolismo ..., assim como os transcurso doentios típicos de outras épocas (no platonismo, no cristianismo). Bourget focalizou a decadência na literatura, que teria como causa a desproporção entre as aspirações do indivíduo e a condição hostil do mundo. Nietzsche, sem dúvida, utiliza os recursos teóricos de Bourget para criticar o estilo da *décadence* em Platão e Wagner¹⁴. Entretanto, ele amplia e radicaliza a análise de Bourget, restrita ao diagnóstico das manifestações doentias do homem do séc. XIX, para construir um pensamento mais abarcante e unívoco da decadência. Assim sendo, para Nietzsche a decadência é um processo necessário, constitutivo do mundo; é também periódica, de retorno inevitável: “processos vitais ascendentes e descendentes: a decadência (*décadence*) pertence a todas as épocas da humanidade” (FP 1888, 11[226]). A decadência também pode significar a corrupção a-histórica da vida. Ela atinge indivíduos de culturas tardias, que, na ausência de um impulso dominante externo ou interno, acabam degradando-se fisiologicamente.

Com o intento de compreender e abarcar as manifestações periódicas e necessárias da decadência, o filósofo alemão elabora o pensamento do niilismo. Enquanto “lógica da decadência”, o niilismo é compreendido como um modo próprio, específico

¹⁴ Acerca disso, cf. *CI*. O que devo aos antigos e *CW* 5, 11.

de dissolução das forças e dos instintos vitais. O niilismo europeu constituiria, desse modo, um transcurso histórico único; somente através e além dele poder-se-ia superar as manifestações mais fortes e derradeiras da decadência, possibilitando a transição, conscientemente assumida, para uma nova ascendência.

Tanto a decadência quanto o niilismo são vistos como processos de declínio. Ao passo que a decadência é a-histórica e inevitável nos movimentos da vida, o niilismo tira as consequências decisivas desse processo de declínio. O processo niilista de declínio (expressão da desagregação de forças e impulsos) traz à luz um novo impulso dominante: a vontade de nada (*der Wille ins Nichts*). O niilismo como vontade de nada é um sintoma tipicamente humano no interior de um movimento de *décadence* mais abrangente. Em sentido mais amplo, Baudelaire e Wagner são tipos decadentes; eles são tipos niilistas num sentido mais específico: enquanto expressão de uma vontade de autodestruição que ocorre no século da *décadence* (o século XIX), por meio do ressentimento, do exotismo e de formas de voluptuosidade e de embriaguez autodestruidoras. Também Baudelaire não teria energias corpóreas e espirituais suficientes para se contrapor ao *mal du siècle*, recaindo, juntamente com Wagner, no Romantismo tardio da desilusão e da resignação.

III. A embriaguez e o valor da arte afirmativa.

Com essa visão decadentista da modernidade, Nietzsche pode articular a crítica da arte decadente de Baudelaire com a crítica aos sintomas da decadência na moral cristã da compaixão e na arte dramática de Wagner:

*O artista da *décadence* – eis a palavra. E aqui começa a minha seriedade. Estou longe de olhar passivamente, enquanto esse *décadent* nos estraga a saúde – e a música, além disso! Wagner é realmente um ser humano? Não seria antes uma doença? Ele torna doente aquilo em que toca – *ele tornou a música doente* –.* (CW § 5)

Nesse sentido, as verdadeiras causas dos valores morais e estéticos são fisiológicas. Ao apontar para a corrupção fisiológica de Wagner, Nietzsche poderia abarcar o declínio do artista e de sua arte:

*... o músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada vez mais num talento para *mentir*. Terei oportunidade (num capítulo da minha obra principal que levará o nome de *Fisiologia da arte*) de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica [...] tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner.* (CW § 7)

Em 1888, Nietzsche reforça a posição de 1887, da terceira dissertação da *Genealogia da moral*: a arte possui mais valor que a verdade. Não é a arte moderna que termina no niilismo, do esgotamento de sentido e de valor. Mas seria uma nova configuração da arte zombeteira de Zaratustra, o ímpio. Nietzsche retoma a leveza e o riso da arte de Zaratustra nos escritos de 1888, mas precisa submetê-la ao crivo da vontade de poder, para mostrar as condições fisiológicas propícias (afirmativas da vida) de Zaratustra e de seu criador, o doente Nietzsche com suas pretensões de ser “sadio no fundamento”.

Diante da ameaça da proliferação da *décadence*, Nietzsche propôs a criação de novos valores naturalistas. Minha hipótese é que não se tratam de valores morais ou éticos, pois eles possuem um caráter estético e pressuposições fisiológicas. Naturalizar a estética significa assumir que os valores são criações humanas, que brotam de uma vontade de aparência, de engano, de ilusão, mas, apesar disso podem conduzir a formas mais ‘elevadas’ de vida. [Mais elevadas se assumirmos o problemático critério da vontade de poder da vida ascendente].

Assim, o naturalista ético-estético busca as causas corporais e fisiológicas que permitem o aumento do poder e do sentimento de poder. A fisiologia da arte [*Die Physiologie der Kunst*] pode ser uma grande aliada para fazer triunfar os valores naturalistas. Podemos compreender assim as razões pelas quais Nietzsche retoma as temáticas do dionisíaco e da embriaguez em 1888.

Na embriaguez há um “aumento efetivo de força”, um “sentimento de plenitude”¹⁵. Ao investigar as causas fisiológicas da embriaguez, ele percebe que ela pode expressar dois modos radicalmente distintos: 1) um modo doentio, como tentativa de disfarçar e transfigurar seus estados doentios (a arte de Baudelaire e Wagner seriam exemplos marcantes; e 2) um modo sadio, da arte que expressa os instintos vitais, a vida que se extravasa em suas formas mais afirmativas, como vontade de domínio sobre seus múltiplos impulsos. Mas essa arte afirmativa estaria somente no passado, na França do gosto, de uma nobreza que teria se desvanecido no século da *décadence*, no século de Baudelaire.

Nos últimos meses de sua arte de viver filosófica Nietzsche ocupou-se mais com os aspectos doentios da embriaguez, sobretudo com o diagnóstico dos traços não naturais na moral e nos artistas modernos. Talvez ele tenha superestimado o perigo do

¹⁵ FP 1888, 17[9].

niilismo. Entretanto, ele abriu uma senda muito promissora para investigar o problema do valor a partir da fisiologia da arte, forçando a arte a abandonar sua autonomia, tão arduamente conquistada no movimento oitocentista da *l'art pour l'art*:

– A luta contra a finalidade é sempre luta contra a tendência *moralizante* na arte, contra a sua subordinação à moral. *L'art pour l'art* significa: “Ao Diabo com a moral!” [...] Já um psicólogo pergunta: o que faz toda arte? Não louva? Não glorifica? Não escolhe? Não enfatiza? Com tudo isso ela *fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações... [...] – A arte é o grande estimulante para a vida: como poderíamos entendê-la como sendo sem finalidade, sem objetivo, como *l'art pour l'art*? (CI, Incursões de um Extemporâneo, 24)¹⁶

A função da arte deveria ser afirmar a vida, e superar o *horror vacui* da existência humana, pois Nietzsche entende que o próprio mundo das forças, impulsos e vontades de poder seria um jogo artístico. Mesmo o que é feio e problemático na existência (isso Nietzsche expressa contra os pessimistas) seria transfigurado pela arte trágica:

A valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse estado *vitioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem *heroico* exalta a sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade. (CI, Incursões de um Extemporâneo, 24.)

Se as religiões e as morais são sistemas de crueldade que diminuem o valor do homem no mundo, a arte trágica permitiria transfigurar artisticamente a crueldade. Mas o homem heroico e o artista trágico estão num passado remoto, e só poderiam ressuscitar com a “fantasmagoria” do eterno retorno do mesmo. Assim, Nietzsche e Baudelaire confluem na mesma luta contra o “estranho hóspede” niilista, ao valorizarem a arte como tentativa heroica de transfigurar a existência num mundo esvaziado de valores afirmativos. Walter Benjamin percebeu essa ligação heroica entre Nietzsche e Baudelaire:

A ideia do eterno retorno faz surgir da miséria do tempo, num passe de mágica, a ideia especulativa (ou a fantasmagoria) da felicidade. O heroísmo de Nietzsche é o contrário do heroísmo de Baudelaire, que faz surgir da miséria do filistério, num passe de mágica, a fantasmagoria da modernidade¹⁷.

¹⁶ A mesma formulação se encontra no FP 1887, 9[119], do ano anterior ao *Crepúsculo dos ídolos*.

¹⁷ “Die Idee der ewigen Wiederkunft zaubert aus der Misere der Zeit die spekulative Idee (oder die Phantasmagorie) des Glücks hervor. Nietzsches Heroismus ist ein Gegenstück zum Heroismus von

A novas análises da arte no Nietzsche tardio propõem a superação da miséria do tempo moderno, numa afirmação radiante do ser humano isolado que quer se fundir na totalidade do mundo dionisíaco, a retornar eternamente. Baudelaire, com seu espírito de análise e com suas transfigurações poéticas, nos mostra que o eterno (que habita a arte) se furta sempre mais à fragmentação dolorosa do moderno, mas é evocado paradoxalmente nas experiências da morte, da perda irreparável e das lembranças vivas dos sentimentos. Apesar das condições difíceis, o poeta das *Flores do mal* e o pensador do niilismo nos mostram caminhos possíveis para arrancar da arte valores que auxiliem a construir novos sentidos para a vida dos humanos que aspiram por novas transfigurações em um inquietante mundo de finitude.

Referências bibliográficas

- ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée. La dernière philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931
- BAUDELAIRE, C. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Librio, 1994.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Tradução e organização de Julio Castañon Guimarães. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BENJAMIN, W. *Zentralpark*, 35. *Gesammelte Schriften*, I-2. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine. Étude littéraires*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- BOURGET, P. *Ensaios de psicologia contemporânea. Baudelaire*. Apresentação e tradução de Isadora Petry. In *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, jan./jun. 2016, p.162-180.
- CAMPIONI, G. *Der französische Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 2009.
- MARTON, S. (ed. reponsável). *Dicionário Nietzsche*. Col. Sendas & Veredas. São Paulo: Edições Loyola, 466p., 2016.
- MÜLLER- LAUTER, W. *Decadência artística como decadência fisiológica*. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, vol. 6, 1999, p. 11-30.
- NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia. Ou Os gregos e o pessimismo*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. W. *O caso Wagner*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. W. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York: de Gruyter 1967-, ed. por Paolo D'Iorio. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

Baudelaire, der aus der Misere des Philisteriums die Phantasmagorie der Moderne hervorzaubert". BENJAMIN, 1991, 35.

NIETZSCHE, BOURGET, BAUDELAIRE E OS RUMOS DO...

Clademir Luís Araldi

PIAZZESI, C. Nietzsche: Fisiologia dell'arte e *décadence*. Lecce: Conte Editore, 2003.

GENEALOGIA DO NIILISMO EM NIETZSCHE: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DO CONTEXTO HISTÓRICO-LITERÁRIO DO NIILISMO RUSSO E DA LEITURA DE *PAIS E FILHOS*

João Paulo Simões Vilas Bôas¹

Resumo: Este artigo objetiva apresentar os resultados de uma investigação sobre a influência do contexto histórico-literário do niilismo russo — com destaque para o papel desempenhado pelo romance *Pais e Filhos* — no desenvolvimento das primeiras reflexões de Nietzsche sobre o niilismo, as quais foram registradas em dois textos póstumos de 1880. Princiando com um esclarecimento sobre a origem da palavra niilismo, o texto prossegue com uma caracterização do contexto social, político e cultural do Império Russo na segunda metade do século XIX. Na sequência, apresentamos uma análise das diferentes definições do que é um niilista apresentadas no romance de Ivan Turguêniev para, em seguida, investigar o impacto que esta publicação gerou na sociedade russa da época. A partir de todos esses subsídios históricos, a última parte do artigo apresenta uma interpretação dos dois fragmentos póstumos que dialoga diretamente com a interpretação desenvolvida por Elisabeth Kuhn, ora concordando, ora refutando certos aspectos dela.

Palavras-chave: Nietzsche, Turguêniev, Niilismo russo, Pais e Filhos, Bazárov

GENEALOGY OF NIHILISM IN NIETZSCHE: AN INVESTIGATION ON THE INFLUENCE OF THE HISTORICAL-LITERARY CONTEXT OF RUSSIAN NIHILISM AND THE READING OF *FATHERS AND SONS*

Abstract: This paper intends to present the results of an investigation into the influence of the historical and cultural context of the russian nihilism — with emphasis on the role played by the roman *Fathers and Sons* — in the development of Nietzsche's first reflections on nihilism, which were registered in two posthumous fragments from 1880. Beginning with a clarification on the origin of the word nihilism, the text proceeds with a characterization of the social, political and cultural context of the Russian Empire in the second half of the 19th century. Next, we present an analysis of the different definitions of what a nihilist is, presented in Ivan Turgenev's novel, and then investigate the impact that this publication generated in Russian society at the time. From all these historical subsidies, the last part of the article presents an interpretation of the two posthumous fragments that dialogues directly with the interpretation developed by Elisabeth Kuhn, sometimes agreeing, sometimes refuting certain aspects of it.

Keywords: Nietzsche, Turgenev, Russian nihilism, Fathers and Sons, Bazarov

I

Quando se procura investigar as fontes a partir das quais Nietzsche desenvolveu suas reflexões sobre o niilismo, é bastante comum de se encontrar a alegação de que a obra de Paul Bourget *Essais de psychologie contemporaine* seria a fonte principal (Cf. ANDLER, 1931, p. 266).² Conquanto seja indiscutível que o desenvolvimento que este escritor francês fez da “teoria da *décadence*”, bem como seu diagnóstico da presença do “espírito crescente de negação

¹ Bacharel e licenciado em filosofia (UFPR - 2008), mestre em filosofia (UFPR - 2011), doutor em filosofia (Unicamp - 2016) e pós-doutor em filosofia (UFPR - 2019). Professor da Universidade Federal do ABC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3236-2674>. E-mail: vilas.boas@ufabc.edu.br.

² Cf. também MÜLLER-LAUTER, 1999. p. 198.

da vida” (ARALDI. 2004, p. 57) na literatura de sua época tiveram grande importância nas elaborações tardias que o pensador alemão fez do niilismo, é fundamental não perder de vista que as primeiras menções diretas do termo “niilista” nos textos do filósofo de Naumburg ocorreram em duas anotações póstumas redigidas no verão de 1880 — três anos antes do lançamento do primeiro volume da obra de Bourget — as quais esboçam uma reflexão diretamente relacionada com o niilismo russo, tal como tematizado pelo escritor russo Ivan Turguêniev em seu romance *Pais e Filhos*.

À luz deste fato, nossa intenção aqui é explorar tanto o contexto histórico-literário em torno da publicação do romance, como também os diferentes sentidos com que o adjetivo “niilista” aparece no texto, buscando em seguida empregar essas informações na interpretação dos dois fragmentos póstumos.

Antes de mais nada, é oportuno destacar que o termo niilismo já tinha sido cunhado muito antes do romance de Turguêniev vir a público, tendo sido empregado num sentido político pejorativo ainda à época da Revolução Francesa.³ Todavia, suas primeiras menções num significado “essencialmente filosófico” (RITTER et al., 1971-2007, p. 846) remontam ao contexto de discussões do idealismo alemão tardio ocorridas durante um breve período que se inicia no final do século XVIII e prossegue até as primeiras décadas do século XIX, no qual o termo niilismo chegou inclusive a ser empregado por Hegel e Schelling em alguns escritos de juventude (VOLPI, 1999, p. 23-25). É oportuno observar que não havia um sentido único para esta palavra, de forma que cada um dos autores daquela época a empregou num significado particular (Cf. VOLPI, 1999, p. 17-24).

Não demorou muito, porém, para que a natureza corrosiva da palavra niilismo — que invoca diretamente as ideias de negação e de nada — acabasse fazendo com que esse termo extrapolasse o âmbito dos debates filosóficos e passasse a ser empregado também na política, designando certas tendências revolucionárias radicais de rebelião social e ideológica num sentido notadamente pejorativo (VOLPI, 1999, p. 37). Nesse contexto, tanto o hegelianismo de esquerda como algumas vertentes do anarquismo (em especial as ideias libertárias de Proudhon e Bakunin) foram acusadas de serem “niilistas” (Cf. MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 197 e VOLPI, 1999, p. 28-31).

Foi precisamente com este sentido politicamente depreciativo que a palavra niilismo chegou até a Rússia, tendo aparecido em pelo menos duas publicações antes do

³ “(...) o primeiro uso da designação “niilista” ocorre somente na Revolução Francesa, quando eram denominados “niilistas” aqueles que não eram nem a favor nem contra a revolução”. PECORARO, 2007. p. 8.

romance de Turguêniev em 1862,⁴ após o quê seu uso disseminou-se ampla e rapidamente não apenas entre as camadas mais intelectualizadas, mas também nos meios jornalísticos e culturais, o que fez com que o termo niilismo passasse a fazer parte do vocabulário popular.

Cumprir observar que a amplitude e a popularidade alcançadas pelo niilismo russo após a publicação do romance de Turguêniev e dos acontecimentos espetaculares que sacudiram a Rússia nas décadas seguintes acabaram por obscurecer completamente as discussões filosóficas anteriores sobre o niilismo, contribuindo para que elas caíssem rapidamente no esquecimento. Uma das maiores provas disso é a alegação de Turguêniev em suas *Memórias literárias e de vida* de que ele próprio teria cunhado o termo niilismo:

Muitas outras pessoas aproveitaram essa palavra por mim criada — “niilista” — como ocasião ou pretexto para tentar impedir o movimento que arrastava a sociedade russa. Não usei esse termo como reprovação nem com o intuito de humilhar, mas como expressão justa e correta de um fato real, histórico. E a palavra acabou transformada em instrumento de delação, de condenação inapelável, como se fosse um estigma (VOLPI, 1999, p. 13).

A partir de então a expressão “niilismo russo”⁵, bem como o adjetivo “niilista”⁶ passaram a ser empregados para se referir ao conjunto de ações natureza cultural, política e social promovidas no então Império Russo durante as décadas de 60 a 80 do século XIX por diversos grupos independentes de jovens revolucionários, os quais, agindo em nome de ideais socialistas e/ou anarquistas, objetivavam uma profunda reformulação do *establishment*. Apesar desses jovens também terem feito uso de meios legais e não violentos para propagandear seus ideais, a imagem que historicamente ficou associada ao niilismo russo foi a da dimensão mais espetacular dos acontecimentos, a saber: uma sucessão de crimes violentos e de atos de destruição e sabotagem com o intuito de desestabilizar o regime czarista, os quais incluíram inúmeros incêndios criminosos e cinco tentativas de assassinar o Czar levadas a cabo no final da década de 70 e início da década de 80 do século XIX.

II

⁴ “O crítico romântico N. I. Nadeždin, por exemplo, em 1829, em artigo intitulado “Somnišče nigilistov” (A reunião dos niilistas) já os definira como os que nada sabem e de nada entendem. Também M. N. Katkov usara o mesmo epíteto para criticar os colaboradores da revista *O Contemporâneo* como gente que não acredita em nada” (VOLPI, 1999, p. 14). A esse respeito, Cf. também RITTER et al., 1971-2007, p. 853-854 e MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 197.

⁵ Nas obras “*A Era do Capital - 1848-1875*” e “*A Era dos Impérios - 1875-1914*”, o historiador Eric Hobsbawm se refere a este fenômeno usando a expressão “populismo russo” (HOBSBAWM, 2009, p. 175-200).

⁶ No livro *A Era dos Impérios - 1875-1914* Eric Hobsbawm se refere aos revolucionários niilistas como “narodniks”, palavra derivada do russo *narod*, que significa povo. (HOBSBAWM, 2017, p. 421-457).

Se antes de 1861 a pauta política da libertação dos servos era um importante ponto de convergência que agregava, em maior ou menor grau, uma significativa parcela de representantes das diferentes gerações de intelectuais russos progressistas, após a proclamação do Czar Alexandre II de 3 de março de 1861, que colocou fim à servidão no Império Russo, este consenso instável cedeu lugar a um acirramento das diferenças e das incompatibilidades entre os grupos, culminando numa polarização inconciliável.

Referidos como *raznotchíntsy*, que significava “aqueles que não tinham status (*tchin*) fixo no sistema russo de castas” (FRANK, 2009, p. 29) os jovens intelectuais diferenciavam-se das gerações anteriores não apenas pela sua origem social — de vez que pertenciam a famílias de classes sociais humildes⁷ — mas principalmente, pela sua valorização e defesa de princípios diametralmente opostos, como ressalta Joseph Frank:

(...) a geração dos anos 1860 criticava acerbamente os elementos do idealismo romântico que ainda persistiam na cultura liberal e aristocrática de seus antecessores imediatos e substituiu esse idealismo por um materialismo genérico, uma ética do egoísmo utilitarista e uma fé ingênua em que a ciência e a racionalidade seriam suficientes para desintrinchar as complexidades da condição humana (FRANK, 2009, p. 29-30).

31

Dentre os principais líderes da jovem intelectualidade niilista, destacam-se os nomes de Nikolai Tchernichévski, Nikolai Dobroliúbov e Dimítri Píssarev. Os dois primeiros trabalharam e publicaram intensamente ao longo de suas curtas carreiras produtivas⁸ no periódico *Contemporâneo*, o qual, de 1852 até 1866, serviu como principal plataforma de divulgação para os ideais revolucionários niilistas.⁹

É importante observar que os niilistas russos nunca chegaram a constituir um grupo homogêneo nem tampouco uniforme, seja quanto aos princípios ou quanto ao *modus operandi*.

⁷ “Quem e o que eram os *raznotchíntsy*? Eram os filhos de padres, os pequenos funcionários, os proprietários de terra empobrecidos, às vezes servos emancipados ou não, todos aqueles que haviam conseguido educar-se e existir nos interstícios do sistema de castas na Rússia” (FRANK, 2009, p. 234).

⁸ Dobroliúbov sucumbiu à tuberculose em 29 de novembro de 1861, com apenas 25 anos. Apesar de Tchernichévski ter vivido até os 61 anos, sua carreira produtiva foi precocemente interrompida pela sua prisão em 7 de julho de 1862, quando contava 34 anos. Sua última publicação foi o romance *Que Fazer?*, uma resposta a *Pais e Filhos*, escrito entre 1863 e 1866 enquanto estava encarcerado em São Petesburgo.

⁹ Logo após a morte precoce de Dobroliúbov a revista foi suspensa durante 8 meses e Tchernichévski foi preso. Depois disso, de 1863 a 1866 o *Contemporâneo* publicou o romance *Que Fazer?*, o qual, na opinião de Joseph Frank “apesar de toda a sua visível fraqueza artística, é cotado como uma das mais bem-sucedidas obras de propaganda já escritas em forma de ficção. Poucos livros causaram um impacto tão direto e eficaz sobre as vidas de um número tão grande de pessoas, a começar pelos esforços dos discípulos diretos de Tchernichévski para formar comunas cooperativas socialistas semelhantes àquelas que ele desprezava e continuando até Vladimir Ilitch Lênin, cuja admiração pelo romance de Tchernichévski foi irrestrita e que tinha nessa obra uma fonte de inspiração pessoal” (FRANK, 2009, p. 394).

Pelo contrário, o tipo de atividades, o grau de sigilo ou de abertura das diferentes associações ao público, bem como sua legalidade ou ilegalidade variavam bastante, sendo que, por exemplo, o adjetivo “niilista” foi indiscriminadamente empregado nesta época tanto em referência aos responsáveis por publicações de orientação política reformista (aí incluídas revistas de ampla circulação no território russo) como também para designar os causadores dos incêndios criminosos que, não poucas vezes ao longo destes anos, devastaram algumas das maiores cidades russas como Moscou, São Petesburgo e Novgorod¹⁰ e igualmente aos perpetradores do atentado à bomba que matou o Czar Alexandre II, em 13 de março de 1881.¹¹

O movimento inicialmente oscilou entre um terrorismo meio anárquico de pequenos grupos (sob a influência de Bakunin e Nechaev) e os defensores de educação política de massa do “povo”. Mas o que veio eventualmente a prevalecer foi a organização conspiratória secreta, centralizada e rigidamente disciplinada, de afinidade Jacobina-blancuista, elitista na prática fosse qual fosse a teoria, e que antecipou os bolcheviques (HOBSBAWM, 2009, p. 179).

III

Tendo sua escrita iniciada em 1860 e publicado em março de 1862 na revista *O mensageiro russo* (TURGUÊNIEV, 2004, p. 7-8), *Pais e Filhos* tem como foco um conflito de gerações na Rússia durante a segunda metade do século XIX. Os senhores da chamada “geração de 40” — representada no livro pelos irmãos Nikolai e Pável Petróvitch, oriundos de um modo de vida aristocrático e fortemente influenciados pelos valores culturais humanistas — confrontam-se com os jovens da chamada “geração de 60”, também referidos como os homens novos ou niilistas, representados no livro pelo jovem médico Bazárov e seu colega Arkádi, este último filho de Nikolai.

O pano de fundo da história é o retorno do filho à propriedade rural paterna em 1859 após o término dos estudos em São Petersburgo. É neste ambiente de paisagens idílicas

¹⁰ Cf., uma passagem de *Memórias literárias e de vida*, de Turguêniev: “Não vou me estender sobre a impressão que esta narrativa [*Pais e Filhos* - JPSVB] causou. Direi apenas que, ao voltar a São Petesburgo, no mesmo dia do famoso incêndio do Apraksinski Dvor [prédios do grande mercado da cidade], a palavra ‘niilista’ estava na boca de todo mundo, e a primeira coisa que ouvi do primeiro conhecido que encontrei na Avenida Nevsky foi: ‘Vejam o que fizeram seus niilistas! Incendiaram São Petesburgo!’” (VOLPI, 1999, p. 12).

¹¹ A heterogeneidade e a ausência de integração entre os diferentes grupos niilistas podem ser constatadas nas duas primeiras tentativas malsucedidas de assassinar de Alexandre II: a primeira, ocorrida em 4 de abril de 1866, foi realizada pelo jovem Dmítri Karakózov. Apesar de integrar a facção radical de um grupo revolucionário criado por seu primo, Nikolai Ichútín, Karakózov agiu sozinho, indo inclusive contra a vontade do grupo. A segunda tentativa só veio a ocorrer 13 anos depois, em 20 de abril de 1879, tendo igualmente sido perpetrada por um estudante isolado, Alexander Soloviev, que não integrava nenhuma organização. Apenas os três últimos atentados, de dezembro de 1879, fevereiro de 1880 e de março de 1881 é que foram planejados e realizados por integrantes do grupo niilista “A Vontade do Povo”. Cf. FRANK, 2003. p. 83-89.

dos meses mais quentes do hemisfério norte, em diálogos que ocorrem entre passeios ao longo da propriedade ou durante o chá, que se dão os choques entre as ideias dos jovens niilistas com o pensamento dos aristocratas liberais.

Ao longo da narrativa, a definição do que é um niilista vai sendo continuamente reapresentada e reformulada. Em nossa leitura, conseguimos identificar três momentos distintos onde isso ocorre, cada um deles correspondendo a uma definição diferente.

No capítulo V, ao ser inquirido pela primeira vez acerca do significado do termo niilista, Arkádi oferece uma definição que se coadunaria perfeitamente com a descrição de qualquer pessoa com um mínimo de senso crítico, ao responder que um niilista “considera tudo de um ponto de vista crítico (...) é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito” (TURGUÊNIEV, 2004, p. 46-47). Logo em seguida Bazárov, perguntado por Pável se de fato rejeitava tudo, até mesmo a ciência, responde que não acreditava em coisa alguma (Idem, p. 52).

Num segundo momento, durante um diálogo no capítulo X, o aparente ceticismo anteriormente anunciado cede espaço a uma definição diretamente ligada a um princípio utilitarista vinculado a uma preocupação com o bem-estar social, o qual é aduzido como principal justificativa tanto para as ações dos niilistas como também para seus juízos de valor sobre a conduta do povo russo e das instituições.

Inicialmente a personagem Pável, defendendo a importância de princípios que fundamentem a sociedade, faz o elogio da aristocracia e afirma que apenas indivíduos imorais ou fúteis vivem sem princípios (Idem, p. 83-84).

Em resposta, Bazárov põe em questão a atitude do próprio Pável, o qual, apesar de enunciar com orgulho que sua conduta se pauta por princípios que seriam úteis à sociedade, não faz absolutamente nada de útil. Para Bazárov, “princípios” e “aristocracia” seriam apenas palavras estrangeiras sem nenhuma utilidade para o povo russo (Idem, p. 83-84).

Neste mesmo capítulo, também torna-se perceptível que a suposta negação radical e a descrença em todo e qualquer princípio enunciadas anteriormente por Bazárov não parecem ocorrer de fato, pois os niilistas, quando perguntados sobre o que fundamentaria suas ações, assumem a utilidade como critério de valoração e ação, de modo que seria com base nela que eles se arrogam o direito de destruir todas as instituições. Todavia, eles recusam-se a assumir a responsabilidade para com as consequências futuras de suas ações (incluída aí a própria reestruturação da sociedade) usando como argumento o fato de considerarem a utilidade apenas na conjuntura do momento presente.

— Já lhe disse, titio, que nós não reconhecemos as autoridades — interveio Arkádi.
— Nossas ações se fundamentam naquilo que julgamos útil — declarou Bazárov. — Nos tempos atuais, o mais útil é a negação: nós negamos.
— Tudo?
— Tudo.
— Como assim? Não só a arte, a poesia... mas também... é horrível dizê-lo...
— Tudo — repetiu Bazárov, com indescritível serenidade.
Pável Petróvitch cravou nele os olhos. Não contava com isso, e Arkádi chegou a ruborizar-se de prazer.
— Mas, com licença — disse Nikolai Petróvitch. — O senhor nega tudo, ou, em palavras mais exatas, destrói tudo... No entanto é preciso também construir.
— Isso já não é da nossa conta... Em primeiro lugar, é necessário limpar o terreno (Idem, p 84-85).

Bazárov critica ainda o funcionalismo público e a postura dos intelectuais russos que simpatizavam com os ideais reformistas, os quais não faziam mais do que tagarelar e discutir inutilmente. Segundo ele, os niilistas desprezavam o envolvimento nos debates sobre eventuais possibilidades de melhoria ou de reforma da sociedade porque viam na ação revolucionária destruidora a única saída possível para os problemas do Império Russo.

34

— Eis o que fazemos: antes, em época ainda recente, dizíamos que os nossos funcionários públicos recebiam suborno, que não tínhamos nem estradas, nem comércio, nem tribunais de justiça...
(...)
— Depois nos demos conta de que não vale a pena simplesmente remexer as nossas chagas, que isso apenas acarreta vulgaridade e doutrinário; vimos que os nossos homens inteligentes, chamados de homens avançados e de acusadores, não prestam para nada, que nós perdemos tempo com bobagens, debatemos sobre esta ou aquela arte, sobre criação inconsciente, sobre o parlamentarismo, sobre os procedimentos jurídicos e só o diabo sabe o que mais, quando a verdadeira questão é o pão de cada dia, quando a superstição mais grosseira nos sufoca, quando todas as nossas sociedades anônimas vão à falência unicamente devido à escassez de pessoas honestas, quando a própria emancipação dos servos, da qual o governo faz alarde, dificilmente nos trará algum proveito (...)
— Pois bem — interrompeu Pável Petróvitch —, pois bem: os senhores se convenceram de tudo isso e decidiram não se dedicar seriamente a coisa nenhuma.
— Resolvemos não nos dedicar a coisa nenhuma — repetiu Bazárov, com ar soturno. De repente, irritou-se consigo mesmo por haver se expandido tanto diante daquele fidalgo.
— Apenas injuriar.
— Injuriar também.
— E isso se chama niilismo?
— E isso se chama niilismo — repetiu de novo Bazárov, dessa vez com uma insolência gritante (Idem, p. 87-88).

A conclusão deste capítulo, todavia, lança uma sombra de incerteza sobre a alegada preocupação social dos niilistas com as camadas mais pobres povo russo. Ao responder a um

comentário irônico feito por Pável sobre a postura dos niilistas, Bazárov não consegue ocultar uma forte postura de presunção e insolência, um “orgulho satânico” (FRANK, 2009, p. 250) que insinua que a declaração anterior dos niilistas de que apenas a ação destruidora seria capaz de gerar algum resultado não passaria de uma pseudojustificativa para um impulso destruidor caprichoso e irresponsável, desvinculado de qualquer propósito social.

Pável Petróvitch estreitou ligeiramente os olhos

— Pois muito bem! — declarou ele com uma voz estranhamente calma. — O niilismo deve salvar todas as nossas dificuldades e os senhores são os nossos libertadores e heróis. Mas para que censuram os outros, e até os próprios acusadores? Acaso os senhores não se limitam a tagarelar como todos os demais?

— Sejam quais forem nossos pecados, este não é um deles — pronunciou Bazárov, entre dentes.

— Como assim? Será que os senhores agem? Pretendem entrar em ação?

Bazárov nada respondeu. Pável Petróvitch, por um momento, se desconcertou, mas logo recuperou o controle de si mesmo.

— Hm!... Agir, destruir... — prosseguiu ele. — Mas como destruir, sem sequer saber o motivo?

— Destruímos porque somos uma força — explicou Arkádi.

(...)

— Sim, uma força, que não tem de prestar contas de nada — disse Arkádi, e aprumou-se na cadeira (TURGUÊNIEV, 2004, p. 88-89).

Esta dúvida ganha ainda mais força quando Bazárov deixa claro que até mesmo a vontade do próprio povo russo seria desconsiderada ante as ações destruidoras dos niilistas.

— Não, não! — exclamou Pável Petróvitch, num ímpeto repentino. — Recuso-me a crer que os senhores, cavalheiros, conheçam com exatidão o povo russo, que sejam representantes de suas necessidades, de suas aspirações! Não, o povo russo não é como os senhores o imaginam. Ele venera as tradições, como algo sagrado, ele é patriarcal, não pode viver sem fé...

— Não pretendo discutir isso — interrompeu Bazárov. — Estou mesmo pronto a concordar que, neste aspecto, o senhor tem razão.

— E se tenho razão...

— No entanto isso não prova nada.

(...)

— Como não prova nada? — balbuciou, admirado, Pável Petróvitch. — Quer dizer que os senhores vão contra o seu próprio povo?

— E se for assim? — exclamou Bazárov. — Quando estronda o trovão, o povo acredita que o profeta Elias corre desabalado pelo céu em sua carruagem. E então? Vou concordar com o povo? De mais a mais, o povo é russo e eu, por acaso, não sou também russo? (Idem, p. 86).

A ideia de que os niilistas de fato não seriam revolucionários dotados de preocupações sociais genuínas, nem que estes grupos se veriam forçados a recorrer à sabotagem e à violência destruidora como último recurso para a efetivação de suas bandeiras políticas

devido à extrema rigidez e ao autoritarismo da estrutura do Império Russo — mas que, pelo contrário, suas ações violentas seriam fruto de uma insolência superabundante, de um excesso de brutalidade, de deboche e de orgulho próprio que se direciona contra os poderes instituídos sem qualquer preocupação com as massas — é reforçada num momento posterior da narrativa, numa conversa particular entre Bazárov e Arkádi.

— [Bazárov falando a Arkádi – JPSVB] (...) Veja, por exemplo, hoje mesmo, ao passar pela isbá do nosso estaroste Filip, você disse: que casinha branca e decente. E então você disse que a Rússia atingirá a perfeição quando o mais humilde dos mujiques tiver uma habitação como aquela e que todos devemos contribuir para isso... Pois eu me enchi de ódio contra esse mujique, o mais humilde dos mujiques, seja Filip, seja Sidor, em cujo benefício devo suar sangue e que nem me dirá sequer um obrigado... mas, também, para que me serviria o obrigado dele? Ora, ele estará vivendo numa isbá branca enquanto sobre mim vai crescer a grama; pois bem, e daí?

— Chega, Ievguêni... quem escutar você, hoje, será forçado a concordar com quem nos acusa de ausência de princípios.

— Está falando como o seu tio. Princípios não existem absolutamente, será que você não percebeu isso até agora? Só existem sensações. Tudo depende delas.

— Como assim?

— Muito simples. Eu, por exemplo: adoto uma atitude de negação por causa da sensação. Tenho prazer em negar, o meu cérebro está constituído deste modo, e *basta!* Por que gosto de química? Por que você gosta de maçãs? Também por causa da sensação. É tudo igual. As pessoas nunca conseguirão penetrar mais fundo do que isso. Não é qualquer um que vai lhe dizer tal coisa e eu mesmo, de outra vez, não o direi mais.

— Como? Também a honestidade é uma sensação?

— Claro!

— Ievguêni! — começou Arkádi, com voz abatida.

— Então? O que foi? Não gostou? — interrompeu Bazárov. Não, irmão! Se você resolveu passar a foice no terreno todo, trate de levantar também seus pezinhos!... (Idem, p. 195-196).

Esta dúvida lançada por Turguêniev sobre o caráter e as reais motivações dos niilistas não pode ser creditada de maneira simplista à sua notória inimizade com os jovens redatores do *Contemporâneo* por conta das críticas que estes anteriormente haviam feito a outros romances seus.¹² Pelo contrário, tal como a própria cisão entre os grupos niilistas ocorrida imediatamente após a publicação de *Pais e Filhos* viria a confirmar, o escrito de Turguêniev foi muito mais do que uma simples resposta vingativa aos jovens intelectuais do seu tempo. A denúncia implícita contida em sua obra — de que a preocupação social alegada pelos niilistas como justificativa para suas intervenções destruidoras não passaria de uma fachada incapaz de esconder um orgulho debochado e insolente — origina-se não de um rancor

¹² No entender de Tchernichévski, a publicação de *Pais e Filhos* teria sido realizada principalmente para responder às críticas ácidas que Dobroliúbov havia realizado sobre alguns escritos de Turguêniev (em particular sobre o romance *A Véspera*, de 1860). Cf. FRANK, 2009, p. 237-238 e 247.

vingativo por parte do escritor, mas antes corresponde à diversidade de tendências e posturas ideológicas de oposição ao regime czarista que eram exibidas pelos diferentes grupos daquele período, a qual foi percebida por ele e descrita no romance de modo bastante sagaz.

IV

A repercussão gerada por *Pais e Filhos* foi tão intensa quanto imediata e a personagem Bazárov, com sua postura arrogante e insolente, sua apologia da destruição, sua depreciação da arte¹³ e sua visão de mundo radicalmente materialista e positivista (claramente inspirada em Tchernichévski)¹⁴ foi prontamente acolhida pela população russa como “a imagem literária verossímil do novo tipo social dos anos 1860” (FRANK, 2009, p. 235).

A causa para esta aceitação tão rápida e expressiva de uma personagem fictícia como símbolo de um grupo social deveu-se à combinação invulgar de talento literário com um profundo conhecimento da realidade social russa desta época, da qual o “genial escritor” (HOBSBAWM, 2009, p. 175) Turguêniev era um observador privilegiado.

[Turguêniev - JPSVB] fez muito mais do que apenas “imaginar” sua personagem central; também estudou cuidadosamente os escritos em que a nova geração expressou sua rejeição desdenhosa da velha e sorveu com notável precisão as ideias que neles encontrou. Todos os problemas socioculturais da época estão refletidos com tanta exatidão em seu livro que um crítico da Rússia soviética chamou-o, com razão, “uma crônica artística lapidar da vida contemporânea” (FRANK, 2009, p. 240).

37

A magnitude do impacto deste romance — que explica o obscurecimento dos usos anteriores da palavra niilismo no âmbito do idealismo alemão e a crença amplamente difundida de que Turguêniev teria sido o criador deste termo — pode ser vislumbrada quando se observa a força com que o “modelo Bazárov” foi disseminado no imaginário cultural das nações ocidentais¹⁵ como o estereótipo de jovem revolucionário transbordante de orgulho pessoal, que

¹³ “O ataque de Bazárov à arte é feito de forma vigorosa e, para um leitor bem informado da época, fazia clara referência à tese de Tchernichévski; contudo, enquanto Tchernichévski dizia simplesmente que a arte deveria ser subordinada à vida e não lhe negara uma certa utilidade secundária, Turguêniev estende a oposição entre o ‘estético’ e o ‘útil’ a uma negação total. Quando Pavel Petróvitich se queixa de que os jovens artistas russos consideram ‘Rafael um idiota’, Bazárov retruca: ‘Na minha opinião, Rafael não vale uma moedinha de cobre, e esses outros não são melhores do que ele’ [*Pais e Filhos*, p. 90]. Não se faz distinção entre tipos diferentes de arte como mais ou menos úteis, e uma outra observação de Bazárov ilustra a questão com uma concisão de epigrama: ‘Um bom químico é vinte vezes mais útil do que qualquer poeta’ [*Pais e Filhos*, p. 52]”. FRANK, 2009, p. 243-244.

¹⁴ “No que diz respeito a ideias mais gerais, evidentemente Bazárov exemplifica a convicção de Tchernichévski segundo a qual as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, fornece a base para uma solução de todos os problemas, inclusive daqueles de natureza moral e social. FRANK, 2009, p. 244.

¹⁵ “(...) Nas décadas de 1860 e 1870 a denominação de indivíduos e grupos político-revolucionários como “niilistas” pela imprensa ocidental estava ligada de forma quase exclusiva à *nacionalidade* dos sujeitos. Nas

nutre um desprezo e ódio viscerais contra todos os valores e instituições do mundo civilizado e que não poupa esforços para levar a cabo seu programa de destruição de todos os alicerces do Estado e da sociedade em geral.

A força deste estereótipo pode ser exemplificada com um trecho de uma reportagem publicada em 1º de setembro de 1878 no jornal estadunidense *The New York Times*, que afirma que o “único desejo” dos niilistas:

(...) é de fazer uma limpeza geral de todas as instituições humanas e testar a sorte do que pode se seguir daí. Apenas lhes dê licença para destruir e a reconstrução pode se revelar praticável, ou não; mas em todo caso o mundo será sacudido para fora de suas antigas bases e posto à deriva de seu antigo atracadouro. Sem mais autoridade, seja de padre ou Rei, de militar ou policial. Sem mais propriedade, seja em um acre de batatas ou em um domínio principesco. Religião, aprendizagem, ambição, vida familiar são obstáculos a tão gigantesca mudança. Liberte-se de tudo isso, dizem os exasperados apóstolos deste obscuro credo, e então o novo milênio da negação universal tomará seu curso irrefreado! (THE NEW YORK TIMES, 1878, p. 4).

A publicação de *Pais e Filhos* também foi um divisor de águas entre os próprios grupos niilistas da época, visto que o aparecimento deste romance ensejou o surgimento de uma polêmica entre as apreciações de Píssarev e de Tchernichévski sobre a personagem Bazárov, a qual acabou degradingando numa ruptura entre essas facções de jovens niilistas por conta da emergência de tendências inconciliáveis entre seus respectivos mentores intelectuais.

Tchernichévski e seus discípulos rejeitaram *Pais e Filhos* com todas as forças, entendendo que o romance nada mais era do que “uma franca manifestação do ódio de Turguêniev por Dobroliúbov” e desprezando Bazárov como a “caricatura grotesca de um radical” (FRANK, 2009, p. 248). O artigo publicado no *Contemporâneo*, supostamente contendo uma resenha do romance recém-publicado, foi na verdade uma avalanche de insultos a Turguêniev “com o fito de destruir qualquer crédito que tivesse sido dado ao livro por ter pintado os objetivos e ideais da nova geração” (Idem). O corolário desta execração foi o romance *Que Fazer?*, uma apologia da doutrina do “egoísmo racional” que Tchernichévski escreveu enquanto estava encarcerado em São Petesburgo com o objetivo de apresentar ao

reportagens pesquisadas daquele período há uma clara separação entre niilistas russos (nunca chamados “socialistas”, por exemplo) e anarquistas e comunistas franceses, ingleses, americanos, etc. A partir do princípio da década de 1880, contudo, especialmente após o choque dos países ocidentais com o aumento das notícias de ações terroristas que culminariam com a morte do Czar, o niilismo ampliaria cada vez mais suas significações no imaginário destas sociedades e passaria, gradativamente, a “explicar” também as ideias e ações dos anarquistas”. MONTEIRO, 2010, p. 55-56.

público uma imagem mais precisa dos ideais da nova geração de jovens revolucionários, isenta das supostas deformações jocosas de Turguêniev.

Já apreciação de Píssarev — principal crítico do periódico *Palavra Russa*, que até então era considerada uma publicação aliada do *Contemporâneo* — foi absolutamente favorável ao romance. Em sua resenha, o escritor louvou Bazárov como um “herói do nosso tempo” (Idem, p. 250), afirmando, contrariamente a Tchernichévski, que ele seria um representante fiel da nova geração. Píssarev destaca ainda a imensa superioridade moral e espiritual de Bazárov tanto perante as outras personagens instruídas e ainda mais em relação ao povo ignorante.¹⁶

Píssarev traça, assim, uma linha nítida entre pessoas ordinárias e pessoas extraordinárias, entre a massa e aqueles indivíduos autoconscientes, semelhantes a Bazárov em sua altivez solitária. Nada de parecido pode-se encontrar no *Contemporâneo*, onde se achava que a intelectualidade e o povo estavam invariavelmente unidos na consecução de um objetivo sócio-político comum (por mais “atrasados” que pudessem ser os camponeses e por mais necessidade que tivessem de educação). Essa imagem do herói *raznotchinets* transcendente que age sozinho, e que não pode evitar de sentir *desprezo* pelas pessoas cujas vidas ele quer melhorar e elevar, era uma coisa verdadeiramente nova no cenário sociocultural russo (Idem, p. 251).

A investigação sobre os princípios e valores que originaram apreciações tão distintas sobre a obra de Turguêniev corrobora nosso entendimento sobre a presença de duas tendências conflitantes entre os grupos niilistas da época. De um lado encontravam-se Tchernichévski e Dobroliúbov, os quais, enquanto defensores de um radical materialismo positivista e dotados de uma genuína preocupação social com os menos favorecidos, cultivavam a imagem do niilista como um legítimo líder revolucionário socialista, capaz de esclarecer e conduzir as massas ignorantes e primitivas rumo à satisfação de suas reais necessidades, trabalhando e vivendo integralmente em prol da construção do paraíso na Terra,¹⁷ o qual era simbolizado pelo “palácio de cristal”¹⁸ — metáfora inspirada no Palácio de Cristal da Exposição

¹⁶ “Bazárov é extremamente presunçoso (...), mas sua presunção não é visível, exatamente por causa de sua imensidão. Ele não se ocupa com as trivialidades que compõem as relações das pessoas comuns; não pode ser insultado por um escárnio óbvio, nem engrandecido por sinais de respeito; é tão cheio de si, considera-se tão seguro nessas alturas, que quase não dá atenção à opinião dos outros.” FRANK, 2009, p. 250.

¹⁷ Joseph Frank identifica a adoção de uma proposta política claramente socialista por parte dos niilistas discípulos de Tchernichévski a partir de 1861, período em que se iniciou a circulação no Império Russo de panfletos com ideias revolucionárias. “*A Nova Geração* foi apenas um de uma série de panfletos escritos por Mikháilov, Chélgunov e talvez Tchernichévski (...). A linha adotada era muito mais dura do que o [panfleto – JPSVB] moderado *O Grande Russo*. Via-se agora que se estava pensando, sem dúvida, numa mudança política e que os autores haviam rompido de uma vez por todas com o czarismo”. Idem, p. 201.

¹⁸ Numa passagem bastante esclarecedora, Joseph Frank descreve o ideal político do palácio de cristal tentando reconstruir a apreciação que Dostoiévski teve por ocasião do seu primeiro contato com o romance *Que Fazer?*, o qual, no entender do biógrafo, motivou o escritor russo a escrever a novela *Notas do Subterrâneo* como

Mundial de Londres e empregada por Tchernichévski em *Que Fazer?* como símbolo utópico da suprema felicidade e realização humanas. A violência destruidora era por eles encarada como um último recurso, como um mal necessário em face da dureza e do caráter essencialmente injusto e irreformável do regime imperial russo.

De outro lado, todavia, a ênfase de Píssarev e de seus discípulos era na gigantesca e insuperável superioridade espiritual do tipo Bazárov e dos jovens revolucionários niilistas por sobre as massas, a qual lhes concederia o privilégio moral de agir segundo suas próprias tendências sem prestar contas a quem quer que fosse.

Bazárov não só exibe um “orgulho satânico”, como também apregoa uma visão de mundo baseada num “empirismo” que reduz todas as questões de princípio à preferência individual; e Píssarev aceita cegamente essa doutrina como sendo a última palavra da “ciência”. “Assim, Bazárov em toda a parte e em tudo só faz o que quer, ou o que lhe parece útil e atraente. É governado tão-somente pelo capricho pessoal ou pelo cálculo pessoal. Não reconhece nem à sua volta, nem fora de si, nem dentro de si nenhum regulador, nenhuma lei moral, nenhum princípio”. Pessoas como Bazárov, explica Píssarev, podem ser honestas ou desonestas, bons cidadãos ou completos patifes; tudo depende da circunstância e do gosto pessoal. “Nada exceto o gosto pessoal impede-o de assassinar ou roubar, nada exceto o gosto pessoal estimula as pessoas dessa estirpe a fazer descobertas no campo da ciência e existência social” (FRANK, 2009, p. 250).

40

A apologia de Píssarev à destruição é considerada do ponto de vista de uma necessária disputa de forças entre as condições políticas vigentes e os indivíduos superiores — “eternamente alheios à massa, que a olham eternamente com desdém e ao mesmo tempo trabalham eternamente para aumentar-lhe o conforto da vida” (Idem, p. 251) —, os quais, no seu entender, seriam os únicos e verdadeiros responsáveis pela determinação dos rumos da história. Um embate no qual apenas o mais forte prevaleceria.

resposta à utopia de Tchernichévski “(...) Tchernichévski pinta um quadro da evolução do gênero humano no estilo pseudoépico usado, no começo do século, pelos românticos sociais franceses como Ballanche e Lamennais — uma evolução que culmina no advento da utopia socialista. De maneira não surpreendente, vê-se que essa utopia se assemelha à vida que Fourier imaginara para seu falanstério ideal; e com certeza deve ter revivido em Dostoiévski as lembranças dos dias em que frequentava o círculo de Petrachévski onde as ideias de Fourier foram reverenciadas com paixão e debatidas num clima de cândida exaltação. Mesmo nessa época, porém, os detalhes do plano fourierista para o futuro lhe tinham parecido um tanto ridículos, e concordara com o amigo Valerian Maikov de que o falanstério dificilmente deixava alguma margem para a liberdade do indivíduo. Quatorze anos depois — e que anos para Dostoiévski e para a Rússia! — o reaparecimento dessas fantasias só podia ter lhe parecido o cúmulo do absurdo. Mais uma vez ele se depara com essa imagem irreal de um futuro em que o homem conquistara totalmente a natureza e estabelecera um modo de vida que permite que todos os desejos sejam satisfeitos livre e completamente. Não existe nesse mundo nenhuma distância entre todo apetite e sua satisfação; todo conflito, toda infelicidade, todo esforço interior e agitação espiritual se desvaneceram totalmente. É esse o fim literal da história, cuja consecução marca a estase final da humanidade num círculo vicioso de prazer e satisfação.” Idem. p. 398.

“Se a autoridade for enganadora”, escrevera Píssarev (...) “a dúvida irá destruí-la, e é bom que seja assim; se for necessária ou útil, então a dúvida irá revirá-la, examiná-la de todos os ângulos e colocá-la de volta no lugar. Numa palavra, eis o ultimato de nosso campo: o que pode ser quebrado deve ser quebrado; o que resiste ao golpe merece ser mantido, o que voa em pedaços é lixo; em qualquer caso, bata à direita e à esquerda, nenhum dano pode vir disso e nenhum dano virá” (Idem, p. 249-250).

Como ficará claro a seguir, a análise dos primeiros textos onde Nietzsche trata do niilismo indica que seu primeiro contato com esta temática de fato ocorreu por intermédio da leitura de *Pais e Filhos*, de modo que é absolutamente coerente pensar que Nietzsche considerava Turguêniev como tendo sido o primeiro a tematizar e escrever sobre o niilismo.

V

Não é possível precisar com certeza quando Nietzsche leu *Pais e Filhos* pela primeira vez. Mazzino Montinari situou a data da leitura entre abril e junho de 1873 (NIETZSCHE, 1988, p. 50). Já Elisabeth Kuhn afirmou que o filósofo deve ter lido o romance em algum momento entre 1876 até 1880 (KUHN, 1984, p. 274).

Apesar da imprecisão na data exata da leitura, é certo, no entanto, que ela seguramente aconteceu antes de 1881 e se deu a partir de uma tradução francesa publicada em 1863 que trazia como prefácio uma carta do escritor francês Prosper Mérimée ao editor A. M. Charpentier.

No mencionado prefácio, além de tecer comentários sobre a qualidade da tradução do russo para o francês, Mérimée louva a “imparcialidade de Turguêniev”, o qual é referido como um “observador fino e sutil”. O escritor francês também apresenta uma imagem bastante caricata dos niilistas russos, dizendo que, se anteriormente as ideias de Hegel tinham predomínio em São Petesburgo, atualmente “os seguidores de Schopenhauer pregam a *ação*, falam muito e não fazem grande coisa”, enfatizando ainda que não acredita que eles seriam de fato perigosos, pois além de “não serem piores que seus pais”, não dispõem do apoio popular para levarem a termo seu projeto de “botar abaixo todas as instituições existentes” (MÉRIMÉE, 1863, p. i-iv).

As primeiras ocorrências explícitas do termo niilista na obra de Nietzsche ocorrem em duas anotações póstumas redigidas no verão de 1880. Recém-aposentado, o filósofo esteve nesta época inicialmente em Veneza, onde ditou a seu amigo Peter Gast o conjunto de fragmentos chamado *L'Ombra di Venezia*, passando em seguida a maior parte do verão em uma pousada em Marienbad, onde se sabe que ele leu Prosper Mérimée. Acreditamos que a possível

(re)leitura de *Pais e Filhos* nesta época certamente motivou Nietzsche a refletir sobre os niilistas russos, tema do primeiro fragmento:

O consolo de Lutero quando a causa não foi adiante, “decadência do mundo”. Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo. Todos os ativos extremos querem deixar o mundo em pedaços, quando eles reconhecem sua vontade como impossível (Wotan) (NIETZSCHE, FP 4[103] verão de 1880).¹⁹

Interpretando o texto póstumo, Elisabeth Kuhn (1984, p. 256-257) afirma que, apesar de Lutero e os niilistas russos se diferenciarem em seus fundamentos teóricos e nos objetivos práticos, Nietzsche subsumiu ambos nesta anotação sob a rubrica de “ativos extremos”, pois o filósofo considerava que o motivo que suscitou neles o desejo pela destruição era o mesmo, a saber: o ódio diante da impossibilidade da realização da própria vontade. A menção a Wotan muito provavelmente se deve ao fato desta divindade da mitologia dos antigos povos germânicos estar associada à fúria.²⁰

Esta proposta interpretativa desenvolvida por Kuhn encontra respaldo numa outra reflexão de Nietzsche que aborda a transformação de uma insatisfação particular em fúria destruidora, registrada num escrito cuja publicação se deu em um período muito próximo ao da composição do mencionado texto póstumo, a saber: o aforismo 304 de *Aurora*:

Os aniquiladores do mundo. — Este não consegue realizar algo; termina por gritar enraivecido: “Que o mundo inteiro se acabe!”. Este sentimento abominável é o cúmulo da inveja, que raciocina: porque eu não posso ter *algo*, o mundo não deve ter *nada*! O mundo não deve *ser* nada!” (NIETZSCHE, 2004, p. 188).

Considerando-se a notória proximidade de temas e de datação entre os dois escritos, é seguro afirmar que ambos estão intimamente relacionados, sendo possível, portanto, considerar a partir disso que este desejo mórbido de “deixar o mundo em pedaços” — a fúria destruidora associada com a figura mitológica de Wotan —, o qual Nietzsche aponta como estando presente tanto em Lutero como nos niilistas russos, tenha surgido na verdade como um

¹⁹ Optamos por citar os fragmentos póstumos de Nietzsche conforme a sigla empregada nas publicações especializadas sobre este filósofo. A fonte é a edição crítica das obras completas e cartas em formato digital *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* ou *eKGWB*, disponível para consulta online no portal Nietzsche Source (<http://www.nietzschesource.org>). Acessado em 27/01/2023.

²⁰ O cronista alemão Adam de Bremen, ao detalhar no século XI as práticas religiosas dos povos pagãos da Escandinávia, escreveu *Wodan, id est furor* (Wodan, isto é, o furioso). BREMEN, 2002. p. 202.

“consolo”, como uma derradeira consequência de um sentimento original de ódio e inveja profundos, decorrentes do fracasso em se atingir um determinado objetivo.

Retomando a análise do escrito póstumo, Kuhn afirma em seguida que, enquanto os niilistas russos fundamentavam-se no pensamento de Schopenhauer²¹ e tinham por objetivo a realização de uma reforma social capaz de pôr fim às injustiças, Lutero, embora isto não esteja explícito no texto, tomava a Bíblia por fundamento e aspirava à realização da Reforma.

No que diz respeito aos niilistas russos, entendemos que a reflexão nietzschiana inferida a partir da leitura conjunta da anotação póstuma e do aforismo publicado se estrutura como um diálogo com a personagem Bazárov com vistas a desmascarar suas intenções. Quando o jovem médico afirmou que no passado, os niilistas esperavam atingir o objetivo de uma sociedade mais justa através de debates e discussões sobre os problemas sociais, mas que, uma vez que este caminho do diálogo e da reforma se mostrou infrutífero, eles então se decidiram pela ação destruidora porque a consideravam como única possibilidade real de mudança, Nietzsche responde que o motivo que levou os niilistas a agirem de forma destrutiva, antes de ser qualquer preocupação diante das injustiças sofridas pelo povo russo ou então o resultado de algum julgamento que se pautaria pelo critério de utilidade, foi na verdade um ódio egoísta causado pela frustração da sua própria vontade particular diante da impossibilidade de realizar seus intentos.

Esta interpretação nietzschiana da frustração dos jovens revolucionários russos encontra respaldo quando se constata a ausência de apoio político aos grupos niilistas por parte da população camponesa da Rússia. Apesar de advogarem uma visão de mundo e um programa político inteiramente enraizados no materialismo e no positivismo, os revolucionários russos — em especial os discípulos de Tchernichévski — não deixavam de nutrir a ingênua esperança de que, à semelhança do que ocorreu na Revolução Francesa, a classe camponesa se identificaria inteiramente com as reivindicações populares dos niilistas e se permitiria ser conduzida pelos intelectuais na consecução dos objetivos revolucionários.²²

Levando adiante esta interpretação, uma vez que Lutero também é mencionado no fragmento, seria então razoável considerar que, no entender do pensador alemão, ele também teria vivenciado alguma frustração semelhante. Todavia, discordamos da proposta de leitura de

²¹ A associação repetida por Nietzsche entre os niilistas russos e Schopenhauer ajuda a corroborar a tese de que a redação deste fragmento se deu em meio a uma (re)leitura do prefácio de Mérimée, de vez que, como já mostramos, foi o escritor francês quem estabeleceu este vínculo.

²² Sobre o fracasso dos niilistas russos em conquistar apoio entre as massas de camponeses, cf. FRANK, 2009, p. 232 e também HOBBSAWM, 2009, p. 200.

Kuhn quando ela afirma que se poderia considerar que Nietzsche estaria implicitamente remetendo-se à Reforma enquanto objetivo de Lutero (KUHN, 1984, p. 256).

Entendemos que há um problema nesta interpretação na medida em que, utilizando o mesmo raciocínio, ela levaria necessariamente à conclusão que Lutero, a partir da impossibilidade da realização da Reforma, teria encontrado seu consolo na vontade de destruição direcionada contra a fonte de sua insatisfação, de modo que ele acabaria por apoiar o levante destruidor realizado pelos camponeses de sua época contra a autoridade da nobreza. Ora, como é sabido, historicamente a Reforma religiosa de fato efetivou-se e a postura de Lutero com relação ao levante camponês foi a de condenação.

Nesse sentido, buscaremos aqui propor uma outra chave de leitura que toma por base alguns escritos onde Nietzsche tece considerações em torno da condição psíquica de Lutero e que foram publicados nesta mesma época: os aforismos 68 e 88 de *Aurora*.

Lutero, o grande benfeitor. — A mais significativa realização de Lutero foi a desconfiança que despertou pelos santos e toda a *vita contemplativa* cristã: só a partir de então se abriu novamente o caminho para a *vita contemplativa* não-cristã na Europa, e pôs-se um limite ao desprezo da atividade mundana e dos leigos. Lutero, que continuou sendo um bravo filho de mineiro quando o encerraram num monastério, e que ali, na ausência de outras profundidades e “cavidades”, desceu em si mesmo e perfurou horrendas galerias escuras — notou, enfim, que uma vida santa e contemplativa lhe era impossível, e que sua inata “atividade” de corpo e de alma o destruiria. Por tempo demais buscou achar o caminho para o sagrado com mortificações — afinal tomou sua decisão e pensou: “Não *existe* verdadeira *vita contemplativa*! Fomos enganados! Os santos não valem mais do que nós todos”. — Esta foi sem dúvida, uma forma camponesa de ter razão — mas, para os alemães daquele tempo, a forma reta e única: “Fora dos Dez Mandamentos não há obra que possa *agradar* ao Senhor — as *célebres* obras espirituais dos santos foram imaginadas por eles” (NIETZSCHE, 2004, p. 67).

No aforismo 68, Nietzsche, referindo-se à relação de Paulo de Tarso com a Lei judaica, afirma que

(...) Lutero pode ter sentido algo semelhante, quando quis tornar-se, em seu monastério, o homem perfeito do ideal eclesiástico: e, de modo semelhante a Lutero, que um dia começou a odiar o ideal eclesiástico, o papa, os santos e toda a clericalha, com ódio verdadeiramente mortal, tanto maior quanto menos podia reconhecê-lo — de modo semelhante sucedeu com Paulo. A Lei era a cruz a que se sentia pregado: como a odiava! Como lhe guardava rancor! como olhava em torno, a buscar um meio de *destruí-la* — não mais de cumpri-la em sua pessoa! (NIETZSCHE, 2004, p. 54).

A partir da leitura destes aforismos, entendemos que faz mais sentido considerar que Nietzsche, na mencionada anotação póstuma, estaria implicitamente referindo-se ao

objetivo frustrado de Lutero como a vivência do ideal de *vita contemplativa* cristã, no sentido da encarnação plena de uma existência ascética. Ora, de modo análogo ao que se deu com os niilistas russos, Lutero, diante da frustração gerada pela impossibilidade de concretizar este ideal em si próprio, também foi tomado pelo ódio e por uma pulsão destruidora, o que trouxe como consequência a sua rejeição do culto aos santos.

Entretanto, resta ainda uma diferença significativa entre Lutero e os niilistas russos, pois, se por um lado a destruição do primeiro consistiu na contestação de determinados dogmas, doutrinas e práticas que integravam o cânone religioso católico, a qual foi e ainda é comumente considerada como um avanço na história da humanidade, por outro lado a destruição dos jovens russos, materializada nos incêndios e no assassinato do Czar em 1881, foi considerada na época como um acontecimento de consequências terríveis. Como então entender que Nietzsche, apesar desta diferença inegável entre uma “destruição teórica” positiva e uma condenável “destruição prática”, tenha subsumido estas duas figuras históricas sob uma mesma denominação de “extremos ativos”? A resposta encontra-se no fragmento 4[108], no qual ocorre a segunda menção do termo niilista.

Estima-se àqueles indivíduos que, em *pensamento*, romperam com a autoridade do costume. Mas àqueles que o fizeram pela *ação*, calunia-se e atribuem-se motivos ruins. Isto é injusto. Ao menos dever-se-ia atribuir aos livres-pensadores os mesmos motivos ruins. — No *criminoso* é ocultado o fato de que muito de coragem e originalidade de espírito, bem como independência, poderiam ser demonstradas. O “tirano” muitas vezes é um espírito livre e corajoso, e seu ser não é pior que o dos homens medrosos, mas frequentemente melhor, porque ele é mais sincero. Responde-se agora em geral à pergunta se os niilistas russos seriam mais imorais que os funcionários públicos russos em favor dos niilistas. — Há incontáveis costumes que sucumbiram aos ataques dos livres-pensadores e dos livres agentes: nosso modo individual de pensar atual é o resultado do mais ruidoso *crime* contra a eticidade. Todo aquele que ataca o existente é tido como “homem mau”; a história trata somente desses homens maus! (NIETZSCHE, FP 4[108] verão de 1880)

O fato deste último rascunho localizar-se quase em seguida ao primeiro, além da estreita ligação temática entre ambos, permite inferir que a data da escrita das duas anotações póstumas é muito próxima, de modo que este segundo escrito pode ser considerado como uma clara continuação das ideias do texto póstumo anterior.

Esta anotação expõe três ideias principais: a primeira é a denúncia feita por Nietzsche a respeito da diferenciação “injusta” entre as valorações atribuídas aos indivíduos que rompem com os costumes da tradição, conforme o âmbito no qual este rompimento tenha se dado. A esse respeito, ele argumenta que tanto a ruptura teórica como a prática teriam como

móbeis os mesmos “motivos ruins”, cujas origens — o ódio egoísta, a inveja e a frustração diante do fracasso — já foram indicadas no fragmento 4[103].

Em seguida, o filósofo mostra as consequências deste julgamento errôneo. Na medida em que se insiste em julgar os livres agentes e os livres-pensadores com dois pesos e duas medidas diferentes, deixa-se de perceber que a postura do tirano (que é igual à do livre agente ou à de um criminoso) não é pior que a do livre-pensador, mas que o tirano inclusive encontra-se em circunstâncias consideravelmente melhores, pois não se comporta como um “homem medroso” e seria mais sincero consigo mesmo.

Nietzsche então se posiciona favoravelmente aos niilistas, quando comparados aos funcionários públicos (os quais são aqui tomados como exemplo de homens passivos; indivíduos que, a despeito de discordarem dos cânones tradicionais de verdade e de valor de seu tempo, decidiram-se por não se manifestar publicamente). O filósofo alemão fundamenta seu posicionamento no fato de que foram as diversas rupturas com os costumes, tanto teóricas quanto práticas, que determinaram o curso da história e possibilitaram as condições de pensamento hodiernas, afirmando em seguida que todas as pessoas que de algum modo marcaram seu nome na história da humanidade acabaram por romper com algum costume, de modo que a história da humanidade trataria então apenas destes “homens maus”.

Respondendo então à pergunta suscitada na análise do primeiro fragmento (diante da diferença de valoração entre a destruição prática dos niilistas e a destruição teórica de Lutero, o que levou Nietzsche a subsumi-los na mesma denominação de “extremos ativos?”), vemos que já a partir da primeira parte desta segunda anotação é possível encontrar a resposta: esta diferença de julgamento desconsidera o fato de que ambas as destruições são frutos de um único e mesmo móbil.

Com vistas agora a esclarecer a equiparação feita por Nietzsche no fragmento 4[108] entre o tirano e o criminoso, destacamos que, de modo análogo ao que ocorre com o primeiro fragmento analisado, também este segundo pode ter seu sentido complementado com um texto publicado em época próxima, a saber: o aforismo 20 de *Aurora*:

Livres agentes e livres-pensadores. — Os livres agentes se acham em desvantagem frente aos livres-pensadores, porque os homens sofrem mais visivelmente com as consequências dos atos do que dos pensamentos. Levando-se em conta, porém, que tanto uns como outros buscam a satisfação, e que já o pensar e enunciar coisas proibidas dá satisfação aos livres-pensadores, todos se equivalem quanto aos motivos: e, no tocante às consequências, a balança penderá mesmo contra o livre-pensador, desde que não se julgue a partir da primeira e mais tosca evidência — ou seja: como todo o mundo julga. Há que retirar boa parte da calúnia lançada sobre os homens que romperam através de uma *ação* a autoridade de um costume — geralmente são

chamados de criminosos. Todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como *homem mau*: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas acomodavam-se a isso, o predicado mudava gradualmente; — a história trata quase exclusivamente desses *homens maus*, que depois foram *abonados*, considerados *bons*! (NIETZSCHE, 2004, p. 26-27)

Além de corroborar muito do que é dito no fragmento anterior, este aforismo também esclarece que, a partir do que foi dito na anotação póstuma (que todo indivíduo que busca destruir um costume é julgado como mau), a diferença entre os grandes nomes da história e os criminosos é o fato de que os primeiros levaram sua destruição dos costumes a tal ponto que conseguiram alterar permanentemente as leis e a própria sociedade, de tal modo que as pessoas acabaram por se acostumar com isso e passaram a julgá-los como bons.

Embora não tenhamos encontrado nenhuma evidência de que Nietzsche tenha lido os textos de Píssarev sobre os niilistas russos, é possível perceber uma notável proximidade entre suas ideias, principalmente quando se volta o olhar para a história. Tomando em comparação as vidas de Tchernichévski e de Lênin, a despeito de ambos terem sido ferrenhos defensores da revolução socialista— aqui tomada como exemplo inegável de rompimento com a autoridade dos costumes — o primeiro fracassou em seus projetos, ficou preso durante a maior parte da vida e morreu sendo oficialmente considerado como um criminoso. Já Lênin, tendo sido bem-sucedido, morreu como um líder e herói, sendo que foi unicamente por intermédio de sua influência que a imagem e o papel representados por Tchernichévski na cultura russa passaram a ser oficialmente reconhecidos e valorizados.

Resta agora esclarecer como Nietzsche pôde considerar que os livres agentes estariam em “melhores condições” e seriam “mais sinceros” do que os livres-pensadores, podemos afirmar que a chave para se entender esta diferença se encontra diretamente relacionada com um dos objetivos precípuos de *Aurora*, a saber: a denúncia do caráter temporário, arbitrário, mutável, profano e de nenhuma forma racional, transcendental ou necessário da moral, a qual traz como consequência o estímulo à crítica genealógica de todos os costumes e princípios éticos.

Justamente por enxergar as tradições como instâncias domesticadoras — as quais, ao longo dos séculos, compeliram os indivíduos não apenas ao respeito e obediência aos costumes, mas também a realizarem em si uma interiorização dos princípios que estiveram na base da criação destes mesmos costumes —, Nietzsche compreende a atual condição da civilização e da cultura como resultado da prevalência de forças civilizatórias contra as forças individuais (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 17-19).

A partir desta chave de leitura é possível então entender que a postura adotada pelos livres-pensadores (referidos no excerto póstumo como “homens medrosos”) de submissão resignada ao *status quo*, é considerada pelo filósofo alemão como indicativo de debilidade de forças próprias, a qual impede um enfrentamento aberto das instituições e discursos que representam a força dos valores, tradições e costumes predominantes. Independentemente da possibilidade de que estes livres-pensadores tenham superado ou não a tradicional concepção dogmática em relação à moral, o fato deles não se mostrarem fortes o suficiente para se oporem de maneira declarada contra os costumes é que faz com que eles se contentem apenas com a satisfação intelectual de enunciar e pensar coisas proibidas.

Diferentemente do que ocorre com os livres-pensadores, os livres agentes não apenas externalizam de maneira aberta seu desprezo pela presente configuração da moral, da política e da sociedade da qual fazem parte, como também procuram ativamente alterar essas circunstâncias conforme suas próprias exigências e interesses particulares. Para Nietzsche, isso ocorreria por duas razões principais: em primeiro lugar porque eles compreendem que a ordem moral predominante, a tradição consolidada, nada mais seria do que a consequência de uma duradoura coação, de um deliberado exercício da força e da autoridade por parte de indivíduos ou de instituições que sejam fortes o suficiente para comandar. Além disso, os livres agentes assumem e manifestam publicamente sua vontade de destruição porque compreendem que o julgamento negativo que eles podem vir a receber por parte da opinião pública pelo fato de haverem rompido e transformado esses valores é passível de ser totalmente modificado, bastando, para isso, que eles consigam levar a destruição dos costumes a tal ponto que a maioria das pessoas passe a aceitar esta nova visão de mundo como “normal”.

Nesse sentido, o diagnóstico formulado por Nietzsche acerca da personagem Bazárov não se restringiu apenas ao desmascaramento das reais intenções que estariam por trás da opção deliberada deste niilista pela ação destruidora (como foi mostrado anteriormente), mas também contém um elemento de valorização da postura do jovem médico, pois ele, ao contrário dos intelectuais medrosos do seu tempo que só faziam tagarelar e criticar as falhas do governo, desconsiderava a opinião do povo russo enquanto obstáculo para a sua ação destruidora, porque compreenderia justamente que qualquer julgamento pode ser mudado. Para Bazárov não existem instituições imutáveis e indestrutíveis que estejam assentadas sobre fundamentos eternos e inquestionáveis. O mesmo pode ser dito acerca de Nietzsche com relação aos valores e costumes sobre os quais estas mesmas instituições encontrariam seu apoio.

Diante do que foi visto, acreditamos então ser possível concluir que, na medida em que os dois primeiros fragmentos sobre o niilismo se constituem num diálogo com os discursos

da personagem Bazárov, é inegável a afirmação de que a leitura do romance de Turguêniev tenha influenciado diretamente as primeiras reflexões do filósofo alemão acerca do niilismo.²³

Como uma última ressalva, vale destacar que, apesar da reflexão constituída por estes dois textos póstumos e pelos aforismos correspondentes de *Aurora* poder causar a impressão de que a presença do niilismo russo na obra de Nietzsche se constituiria numa ocorrência isolada, sem ligação direta com as elaborações posteriores do niilismo desenvolvidas n'*A Gaia Ciência*, é inegável que diversos temas presentes nestes textos de 1880 viriam a ser objeto de elaborações posteriores. Como exemplos, tem-se a fúria destruidora direcionada contra os valores e tradições — a qual futuramente viria a ser esboçada como uma das possíveis formas de manifestação psicológica do niilismo, referida como “niilismo ativo” — e também a satisfação mental do homem medroso que se contenta com a própria imaginação, a qual remete diretamente à ideia da vingança imaginária dos homens ressentidos.

Referências bibliográficas

- ANDLER, Charles. **Nietzsche, sa vie et sa pensée: la dernière philosophie de Nietzsche**. Paris: Gallimard, 1931.
- ARALDI, Clademir. **Nilismo, Criação, Aniquilamento**. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.
- BREMEN, Adam of. **History of the Archbishops of Hamburg-Bremen**. Tradução de Francis Joseph Tschan, Timothy Reuter. Columbia: Columbia University Press, 2002.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski**. Os Anos de Provação, 1850-1859. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 2008.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski**. Os Anos Milagrosos, 1866-1871. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski**. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2009.
- HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Impérios – 1875-1914**. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- HOBBSAWM, Eric J. **A Era do Capital – 1848-1875**. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- KUHN, Elisabeth. **Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs**. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 1984, p. 253-278 (Vol. 13).
- MONTEIRO, Fabrício P. **O Nilismo Social**. Anarquistas e terroristas no século XIX. São Paulo: Annablume, 2010.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy**. Trad. David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999.

²³ Nossa afirmação de que a fonte primária de contato de Nietzsche com o niilismo foi o livro de Turguêniev não exclui a possibilidade de que este contato inicial do pensador alemão com o niilismo russo possa igualmente ter sido influenciado pela leitura de jornais e revistas da época, visto que a imagem dos niilistas russos apresentada por Nietzsche nestes primeiros escritos não se diferencia essencialmente daquela que era popularmente difundida nos meios de comunicação da época, como pôde ser visto pelo excerto do jornal *The New York Times*.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988. (Vol 15).
- NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe** (eKGWB). Org. Paolo D’Lorio. Versão online disponível em: <http://www.nietzschesource.org>. Acessado em 17/01/2023.
- PECORARO, Rossano. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2007.
- RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007. (Vol. 6).
- THE NIHILISTS. **The New York Times**, 01 set. 1878, p. 4. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1878/09/01/archives/the-nihilists.html?searchResultPosition=1>. Acessado em 04/02/2023.
- TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- TURGUÊNIEV, Ivan. **Pères et Enfants**. Précédé d’une lettre à l’éditeur par Prosper Mérimée. Paris: Charpentier, 1863. Disponível em: http://fr.wikisource.org/wiki/Pères_et_Enfants. Acessado em 04/02/2023.
- VOLPI, Franco. **O Niilismo**. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

NIETZSCHE: O NILISMO E O RISO DA TRANSVALORAÇÃO

Thiago Leite¹

Resumo: O presente artigo parte da relação do riso com o conceito do dionisíaco, no que concerne à “consolação metafísica” em uma existência contraditória e sem sentido, para daí conduzir o problema do niilismo (desvalorização) e da transvaloração a uma conexão com a alegria. Em *O Nascimento da tragédia*, Dioniso era o deus consolador, que redimia o sofrimento da existência no fenômeno estético; a partir de 1886, ele será o deus cruel, que desejará os seres humanos “mais fortes, mais malvados, mais profundos”. Este Dioniso cruel trará a consolação “aqui em baixo”, ensinando a rir e redimindo a existência nela mesma, sem deus e sem metafísica. Este riso, síntese da alegria trágica, supera toda metafísica de artista, afirma a *crueldade* do acaso e da necessidade, e estabelece um princípio avaliador imanente ao corpo. É com relação à alegria trágica que será possível compreender, assim, a gaia ciência e a relação que ela estabelece com o pessimismo – ou melhor, com a superação do pessimismo. O desenvolvimento do presente texto defende que, sendo o riso o efeito de uma virada axiológica na qual o sofrimento é transmutado em alegria e a existência inteira é redimida nela mesma, sem qualquer referência exterior ou metafísica, então ele se torna também um dispositivo de transvaloração, na medida em que mobiliza a avaliação na inversão, ou seja, na medida em que dispõe de inversões perspectivistas dos valores que colocam em suspenso não apenas as venerações entusiásticas e dogmáticas da moral, mas sobretudo abala toda estima e valorização de inspiração niilista que permeia o pensamento.

Palavras-chave: Nietzsche, perspectivismo, humor, riso, gaia ciência.

NIETZSCHE: NIHILISM AND THE LAUGHTER OF TRANSVALUATION

Abstract: This paper intends to explore the relationship of laughter with the concept of the Dionysian, concerning the "metaphysical consolation" for a contradictory and meaningless existence, and from there to lead the question of laughter to the problem of nihilism (devaluation) and transvaluation. In *The Birth of Tragedy*, Dionysus was the consoling god, who redeemed the suffering of existence in the aesthetic phenomenon; from 1886 on, he will be the cruel god, who will desire human beings "stronger, meaner, deeper." This cruel Dionysus will bring consolation "down here," teaching to laugh and redeeming existence in itself, without god and without metaphysics. This laughter, the synthesis of tragic joy, overcomes all artist metaphysics, affirms the cruelty of chance and necessity, and establishes a judging principle immanent to the body. It is in relation to tragic joy that we will also understand gaia scienza and the relationship it establishes with pessimism - or rather, with the overcoming of pessimism. Effect of an axiological turn, in which suffering is transmuted into joy and the whole existence is taken in itself, without any external or metaphysical reference, laughter also becomes a device of transvaluation, insofar as it mobilizes evaluation in inversion, that is, insofar as it disposes of perspectivist inversions of values that put in suspension not only the enthusiastic and dogmatic venerations of morality, but above all, it shakes all esteem and commonplace valuation that permeate the most everyday judgments.

Keywords: Nietzsche, perspectivism, humor, laughter, gay science.

*De quanto riso devemos cercar o que nos
provoca lágrimas! (Sêneca, Sobre a Ira)*

¹ Psicólogo (CRP 153536) formado pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2008); mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2016) com pesquisa sobre o filósofo Friedrich Nietzsche; doutor em filosofia pela UNIFESP, com tese sobre o filósofo Henri Bergson. Realiza pesquisas em filosofia moderna e contemporânea (alemã e francesa); filosofia do riso e do humor; axiologia, filosofia dos valores; psicologia empírica; psicologia corporal; análise institucional. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1576-8840>; E-mail: thiagoribeiro.tab@gmail.com

Primeiras considerações

A afirmação de que o mundo é tal como ele é, ou seja, sem sentido, sem finalidade e sem um transcendente que o justifique, soa para Nietzsche como uma boa nova. Mas o risco de uma tal posição levar ao desespero o assombra. Como celebrar a boa nova, desmistificar ainda mais o mundo revestido pelos valores morais decadentes e ainda assim manter o espírito jovial e a alegria triunfante? Como vencer a tendência ao niilismo negativo inerente ao niilismo como um todo? Esta é a questão de muitos prefácios do autor.² Para Nietzsche, o niilismo é vencido por ele mesmo. Ele vencido pela radicalização da experiência do absurdo enquanto cognição da vontade de potência (busca por estados elevados), cognição possibilitada pelo próprio niilismo como processo histórico da decadência. Nietzsche admite que o absurdo pode ser afirmado sem a nostalgia do sentido e a criação (pelo uso paródico das categorias) pode constituir a nova consciência. Ora, o riso parece, em seu uso afirmativo, um dos mais ricos instrumentos para essa superação.

O riso para Nietzsche, além de uma significação própria, possui a virtude de explicitar outros conceitos. A transvaloração é um deles. E por três razões: 1) o riso de Nietzsche é efeito de incorporações críticas. 2) a inversão valorativa passa sempre por um grau zero que o riso experimenta de forma afirmativa e que resgata do risco de niilismo [o palhaço]. 3) o riso denuncia o estatuto problemático dos valores, promove a transvaloração. Em linhas gerais, trata-se de afirmar que o riso afirmativo de Nietzsche é efeito da internalização dos efeitos críticos do pensamento, passando por um grau zero no qual o corpo e a vida encontram novos possíveis, e que, enfim, se expressa como potência crítico satírica. Veremos assim como o riso é um disparador da transmutação, na medida em que coloca em jogo e de um só golpe os aspectos trágicos, estéticos e éticos que Nietzsche visa construir em sua filosofia.

Riso e Transvaloração

A mim honra, porém, esse espírito de todos os espíritos livres, essa tempestade que dá risadas, que dança por cima de marés e desgraças como por cima dos prados. (NIETZSCHE, eKGBW/NF-1884,31[64])

² Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, por exemplo: “Manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade?” (NIETZSCHE, 2006, p. 7).

Mathieu Kessler, em um capítulo intitulado *Uma estética do riso e das lágrimas*³, faz uma interpretação do riso de Nietzsche que merece ser explorada: o riso é a atitude da “consolação” na Terra, o *pathos* anti-metafísico. A partir das transformações de Dioniso na filosofia do autor, Kessler elabora um sentido para o riso na significação positiva do filósofo criador que superou os impasses da metafísica. Nietzsche oporia a um primeiro conceito de Dioniso (o consolador) um segundo Dioniso, cruel e mordaz, que não visa mais consolar os homens no sofrimento da existência, mas torná-los “[...] mais fortes, mais malvados, mais profundos” (NIETZSCHE, 2005, §295). Na leitura de Kessler, a aparente oposição pensada por Nietzsche entre Apolo e Dioniso, presente em *O nascimento da tragédia*, dá lugar, posteriormente, à uma verdadeira oposição mais profunda de uma “[...] estética e de uma filosofia positiva ou negativa” (KESSLER, 1998, p. 55): Dioniso contra o crucificado. E é nesta oposição que o riso passa a desempenhar um papel cada vez mais importante.

As palavras de Sileno, o companheiro de Dioniso, não são as mais adoráveis de ouvir, embora seu riso ecoe profundamente perante a angústia do rei Midas: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NIETZSCHE, 2007, §3). Mas, como fenômeno estético, na arte, a existência parecia possível. Nietzsche, em 1872, assumira, com seu conceito do dionisíaco, estratégias para consolar-se perante o aspecto trágico da existência: o espetáculo cruel do mundo teria uma justificação como fenômeno estético. Como sabedoria trágica, este conhecimento

Volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo, e com um sentimento simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio (NIETZSCHE, 2007, §18, p. 108).

Dioniso, nesse sentido, era um deus que sorria um tanto nostalgicamente, mas não ria. O fundamento, porém, para uma tal consolação na arte, vinha de considerações metafísicas (tanto kantianas quanto schopenhaurianas) implicadas na dinâmica entre individuação (apolíneo) e vontade (dionisíaco) por um lado, enquanto formas fenomênicas, e por outro lado o Uno-primordial [*Ur-Einen*]. O retorno, por meio da arte, ao Uno-primordial daria, assim, sentido para o sofrimento.

³ Cf. KESSLER, 1998.

Fundadores da “cultura trágica”, Kant e Schopenhauer, “[...] conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura” (NIETZSCHE, 2007, §18, p. 108). O mérito destes filósofos foi o de mostrar que o espaço, o tempo e a causalidade, “[...] serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, [...] para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador” (NIETZSCHE, 2007, §18, p.108). Para Nietzsche, tanto Kant, quanto Schopenhauer, elaboraram um pensamento crítico que, ao mostrar como as formas cognitivas constroem os fenômenos – fazendo de nossa realidade, uma realidade onírica - deixaram falar um fundo misterioso, algo para além das formas. A experiência onírica que Nietzsche descreve, no início de *O Nascimento da Tragédia*, evoca justamente essa divisão, decerto mais Schopenhaueriana, entre vontade e representação. Ora, Nietzsche, a seu modo, faz uma identidade entre Apolo-fenômenos e Dioniso-vontade, tendo ainda que evocar a unidade mística que tudo absorve em intensa contradição, o Uno-primordial (sentimento místico de unidade vivenciado na embriaguez). Com tal tríade de impulsos, o autor procura explicar o acontecimento dionisíaco que é a tragédia grega, realizando ao mesmo tempo um valioso trabalho de psicólogo.⁴

Para o jovem Nietzsche, a natureza possui “impulsos artísticos”. Trata-se de “estados imediatos da natureza” (NIETZSCHE, 2007, §5), que faz do artista um imitador. Destes impulsos, ele desenvolve a perspectiva de que a arte tem por função nos confortar e consolar perante o destino trágico do desvanecimento do sonho. Como escreve Márcio Lima, “toda a metafísica de artista e a estética que dela emerge [...] decorrem dessa dinâmica dos dois impulsos com esse cerne último das coisas que padece de dor e de contradição” (LIMA, 2006, p. 41). O sofrimento de um ser, continua o comentador, “[...] frágil diante de suas próprias paixões e desejos; condenado a viver diante dos mais diversos obstáculos” (Idem), seria consolado pelo sonho artístico, pela embriaguez, pela arte, convencendo o ser humano à vida. Este pessimismo, tal como em Schopenhauer, supõe, todavia, uma essência contraditória da existência.

É que o problema do *valor da existência* aparece para Nietzsche primeiramente segundo a figura compassiva da consolação frente a um sofrimento

⁴ Cf. NIETZSCHE, 2007, §2: “um livro [...] cheio de inovações psicológicas e de segredos de artistas”.

irrevogável. De fato, tal problema só lhe aparece *como problema*, posteriormente, quando inicia, na segunda metade da década de 1870, sua crítica à metafísica, marcada pelo rompimento com a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner. Todo o fundamento da consolação é demolido e o filósofo precisará de novos meios para pensar o mundo e o valor da existência. Nietzsche, então, abandona momentaneamente o conceito do dionisíaco e do apolíneo, para elaborar seu pensamento junto à ciência natural e o positivismo cético, dando início à crítica da moral de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*. De todo modo, é possível constatar desde esse primeiro momento do pensamento de Nietzsche o anseio em compreender o sofrimento, de dar sentido para o sofrimento da existência, mas de uma posição nova, onde Dioniso evoca um tipo de transformação do sofrimento (embora ainda segundo a figura da consolação).

Após tal período, em que Dioniso quase não é mencionado por Nietzsche, ele ressurgue no *gênio do coração*⁵, em 1886, como elemento de uma interpretação ligada ao sentido da terra, onde “nós, homens, somos mais humanos”. A partir daí,

a noção de ‘consolação metafísica’ não tem então nem sentido nem valor perante a afirmação gloriosa de uma outra essência do homem, que é liberado desta condição inferior de *criatura* para revestir os atributos e a prática extremamente alegre do *criador* (KESSLER, 1988, p. 56).

Nesse sentido, para Kessler, o riso apareceria como uma ‘compensação’ estética que possui um caráter realizável por sua ausência de pretensão metafísica. Diz Kessler: “A partir do momento onde não existe mais nenhuma instância consoladora, porque a metafísica que a fundava é reputada ilusória, o ser humano deve procurar para si uma compensação diferente à tragédia de seu destino” (KESSLER, 1998, p. 60).

Aqui estaria implicada a qualidade profunda da filosofia ascendente, a alegria, que afirma a existência tal como ela é, “única, singular e terrível”, com um riso inumano. Cada instante, cada ser, cada acontecimento é único e será afirmado como tal pelo *sim* dionisíaco. A questão agora é a de tornar os homens mais humanos, mais autenticamente humanos, segundo um conceito não moralizante ou exterior da vida, aceitando-a em toda sua natureza paradoxal e trágica. A empatia pelo sofrimento, na medida em que carece de fundamentos verdadeiros, dá lugar ao riso cruel, afirmador do

⁵ NIETZSCHE, 2005, §295.

mais terrível. Mas a afirmação, aqui, não expressa apenas uma concordância ou uma aceitação resignada. Trata-se de tornar o terrível *desejável*.

Este Dioniso cruel, portanto, por já não supor nenhuma transcendência, opõe-se ao programa compassivo que justifica o sofrimento humano na arte. O riso dionisíaco é a “consolação ‘deste lado’”, ou “aqui embaixo”, na terra, ou seja, ele não garante nenhuma consolação metafísica, nenhum outro mundo, e justifica a vida humana vivendo-a e afirmando-a. O riso, síntese da alegria trágica, superando toda metafísica de artista, afirma a *crudidade* do acaso e da necessidade, ele tem por objeto afirmar o lado terrível da existência com coragem e alegria. De modo que, neste riso, “[...] se compreende que tudo sucede efetivamente como *deveria suceder*: como toda ‘imperfeição’ e o sofrimento por essa imperfeição pertencem à **suprema desejabilidade** [*Wünschbarkeit*]” (NIETZSCHE, eKGWB/NF, 1887-1888, 11[30]). Ele surge como resposta à ausência de consolo, finalmente evidente após a crítica da moral. “Rir é, então, a forma estética implícita do *amor fati*” (KESSLER, 1998, p. 63). Deste ponto de vista, o riso torna-se o elemento que absorve a tragédia da existência em uma única síntese não-metafísica que afirma o sentido da *terra*: ciência artística da vida, ou “riso racional da natureza”.⁶ Nuno Nabais, nesse sentido, ressalta a coincidência entre aprovação de si mesmo, avaliação afirmativa e a expressão do *sim* dionisíaco como “juízo”:

Só aquele que se aprova a si mesmo como ser único, na sua singularidade absoluta, e que sente essa singularidade como boa, como valiosa, só esse pode pensar a totalidade da existência naquilo que ela também tem de único, de individual. E do seu juízo irromperá o *sim* dionisíaco a todas as coisas, a aprovação triunfal de cada instante (NABAIS, 1997, p. 117).

Ora, o riso exerce essa mesma coincidência, aliado, ainda, ao corpo, como espontaneidade mesma do corpo atrelado ao juízo. Não seria este o sentido das afirmações de Zaratustra? Em *Do homem superior*, lemos: “Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: eu mesmo a pus em mim, eu mesmo declarei santa a minha risada. Nenhum outro encontrei, hoje, forte o bastante para isso” (NIETZSCHE, 2011, p. 271). A coroa é o que Kessler designa por síntese do riso: a coroa de rosas, bela e espinhosa, afirmação do mais belo e mais doloroso dos pensamentos; afirmação plena da existência tal como ela é; riso redentor de tudo que é belo e cruel.

⁶ Já no primeiro aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve: “[...] é inegável que a longo prazo cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo *riso, a razão e a natureza*” (NIETZSCHE, 2001, §1, p.53). Sublinhamos, assim, uma relação íntima entre os três conceitos.

O novo pensamento dionisíaco, mais cruel, mais malvado, ao rir de si mesmo como se deve rir, ao deslocar-se diante de si para si mesmo, distanciando-se e aprovando-se a todo instante, evoca o encontro do corpo (no riso) e da terra (o sentido não-metafísico). Diz Zaratustra:

Qual foi até agora, o maior pecado aqui na terra? Não foi a palavra daquele que disse: ‘ai daqueles que agora riem!’?

Ele próprio não achou na terra motivos para rir? Então procurou mal até mesmo uma criança encontra motivos.

Aquele – não amou o suficiente: senão teria amado a nós, os risonhos!
[...]

Evitai os incondicionais como esse! É uma espécie doente e pobre, uma espécie plebeia: eles veem a vida com maus olhos, lançam o mau-olhado a essa terra (NIETZSCHE, 2011, p. 278).

Ora, historicamente a cultura ocidental é atravessada pela desconfiança do riso e da alegria. A proibição do riso, sua condenação, delega-o às formas ilegítimas do pensamento, de modo a desprezar o corpo e excluí-lo do caminho da verdade. Assim, o ressentimento faz avançar seu projeto de apequenamento do homem. Difamando o riso e com maus olhos para a terra, o pensamento metafísico reforçou as sérias e imaculadas oposições que cindem o mundo e o homem de sua potência. Por isso, inversamente, o investimento afirmativo do riso será uma forma de recuperação da terra, o retorno dos deuses (pluralidade) e a afirmação plena da existência.

Nesse sentido, cabe insistir na mudança qualitativa da vontade de potência. Cumpre observar que esta mudança conceitual do Dionisíaco que Kessler apresenta como compensação à crítica dos fundamentos morais implica em transvaloração, uma inversão valorativa. Ao afirmar a ausência de consolação, a impossibilidade de qualquer consolação, abre-se uma nova condição para “erguer a cabeça” (NIETZSCHE, 2004, §380). Mais que uma compensação, portanto, Nietzsche vislumbra no riso uma transvaloração, um riso que é efeito de uma mudança na qualidade da vontade de potência. Se o riso “[...] resulta da alegria experimentada ao sentir seu destino como único, singular e terrível, portanto como um desafio que vale a pena de ser relevado pois é criador de novas condições de vida” (KESSLER, 1998, p. 60), cabe então considerá-lo como diretamente ligado à mudança do modo de valoração. Assim, o termo *compensação*

se torna tão inexato quanto inadequado.⁷ Transvalorar é criar novos modos de valoração, é mudar qualitativamente a vontade de potência e, portanto, a avaliação.

Nesse sentido, em *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche retoma a questão *trágica*, para além do pessimismo, como uma questão afirmativa que transvalora o valor do sofrimento.⁸ O autor de Zaratustra, então, reencontra-se com suas primeiras investidas filosóficas, donde se afirma o encontro entre o dionisíaco, a ideia da transvaloração e o eterno retorno.

O dizer *sim* à vida, mesmo nos seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – [...] *não* para librar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga [...]: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser [...] E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores [*Umwerthung aller Werthe*]: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno... (NIETZSCHE, 2006, X, §5, p. 106).

Em que sentido, portanto, o riso participa na transvaloração dos valores?

58

Nilismo e valor

Rima Final.
Uma arte séria é o riso
Devo fazer melhor amanhã,
Diga-me: fiz bem hoje?
Veio a fagulha direto do coração?
Pouco vale a cabeça para brincar

⁷ Encontramos o desenvolvimento desta definição em um fragmento póstumo que liga o riso ao problema da existência com mais clareza: “o animal mais sofredor da terra inventou para si – *o riso*.” (NIETZSCHE, eKGWB/NF, 1885,37[3]). Ambas definições elaboram um processo transvalorativo, no qual o sofrimento impele a uma mudança qualitativa da vontade e não uma compensação.

⁸ Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche desenvolve o que chama de “*primeiro* exemplo de minha transvaloração de todos os valores”. Neste exemplo, “a segurança de instinto” ou “certeza instintiva” [Instinkt-Sicherheit] é que diferencia o *bom* do *ruim*, e faz da virtude o efeito da *felicidade*, ou seja, no sentido de a virtude se dar por consequência desta certeza na ação. Trata-se do agir que honesta e abertamente expõe suas avaliações como sendo a totalidade de sua razão e de seu ser. Portanto, o agir desimpedido do instinto, como índice de uma vida forte, não sofre com as resistências, e não cai em erro ou doença. Assim, nosso autor avalia: “[...] se um povo se arruína, se degenera fisiologicamente, seguem-se daí o vício e o luxo. [...] Um jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada” (NIETZSCHE, 2006, VI, §2, p. 40). Ora, a questão da transvaloração se apresenta precisamente na chave da “certeza instintiva”, onde há hierarquia das forças e valorações honestas e desimpedidas, marcando a reversão de avaliações degeneradas em avaliações afirmativas.

Se no coração não arde o ardor.
(NIETZSCHE, eKGWB/NF-1882,
19[7])

A expressão *Transvaloração de todos os valores* [*Umwertung aller Werthe*] surge pela primeira vez em 1884⁹, seguida do título *Filosofia do eterno retorno*. Depois, aparecerá em 1886¹⁰, enquanto subtítulo do projeto *Vontade de Poder*, para finalmente substituir o título do referido projeto em 1887¹¹ sendo mencionado por Nietzsche já no prólogo de *O Crepúsculo dos Ídolos*. Que se pense que Nietzsche tenha abandonado o projeto, ou que ficara satisfeito com o que foi alcançado em *O Anticristo*, ou que se considere ainda o fato de sua produção ter sido brutalmente paralisada pela derrocada mental; em todo caso, a compreensão da tarefa da transvaloração permanece obscura. Este “[...] ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca” (NIETZSCHE, 2007, Prólogo, p. 7) parece duplicar-se, quando não encontramos maiores desenvolvimentos da questão.

Sabemos, entretanto, que tal projeto prescinde de um diagnóstico complexo: o niilismo. O problema comporta múltiplos sentidos. Conforme afirma Clademir Araldi, a partir de 1880, “[...] o niilismo passa a ocupar cada vez mais um lugar central, enquanto questão para a qual convergem todos os temas referentes à crise dos valores e dos ideais do homem moderno” (ARALDI, 2012, p.42). Nietzsche explora cada vez com mais nitidez e profundidade as razões que condicionam a derrocada do homem, mobilizando todas as suas forças para compreender este fenômeno. E isto, todavia, em vista de uma conversão: afirmar a existência, inocentá-la, redimi-la nela mesma. Com efeito, Nietzsche não deixou textos suficientemente sistemáticos para uma compreensão ampla do niilismo. São várias as passagens nos seus escritos póstumos. Concordamos, porém, que “[...] o fato de não haver em Nietzsche uma obra organizada em torno da compreensão e caracterização do niilismo não significa que essa questão fique em segundo plano no seu pensamento” (ARALDI, 2012, p. 47). Ou seja, é preciso notar que, no processo de seu pensamento, Nietzsche pôde pensar o conceito de niilismo segundo figuras de outra ordem, tais como o “[...] pessimismo, o nirvana, o não-ser e o nada” (Idem, p. 48). O pessimismo na arte e na filosofia, o ceticismo na ciência, o nirvana budista e o além

⁹ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF-1884, 26[259].

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF-1886, 5[75]. Nuno Nabais toma esta como a primeira ocorrência. Cf. NABAIS, 1997, p. 133.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 9[164].

cristão, etc., reportados à qualidade da vontade de potência, são todas manifestações niilistas. Mas entre elas diferenças sutis indicam uma incompletude, um inacabamento, bem como um quadro evolutivo. Estas formas como que precedem o niilismo que se apresenta forma acabada do processo. Diz Nietzsche:

[...] o pessimismo não é um problema, mas um *sintoma*, que é preciso substituir esta palavra por ‘niilismo’, que o simples fato de se perguntar se o não-ser não vale mais que o ser é em si mesmo uma doença, um signo de decadência, uma idiossincrasia (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1888, 17[8]).

Se o pessimismo procura dar valor ao não-ser, não encontrando razões para investir na existência, Nietzsche compreenderá que isto não é *causa* da negação da existência, mas sim efeito. Efeito, portanto, de anarquia dos instintos, caos, falta de hierarquia, incapacidade de criar; de forças desarranjadas, enfraquecidas, onde se processa uma dissolução. Para Nietzsche, são as mesmas condições que definirão o niilismo. Assim, há um “desenvolvimento do pessimismo em niilismo” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 9[107]): “Uma espécie humana improdutiva, sofredora, cansada de viver [...] não possuindo mais força de interpretar, de criar ficções, produz o niilista” (NIETZSCHE *apud* KOSSOVICHT, 2004, p. 113). O cansaço expressa a condição da força e é da força enfraquecida que a vontade de nada se torna um impulso dominante. A produção do niilista deve-se, portanto, à dissolução das forças, à mistura de muitos instintos internalizados sem um comando, um caos crescente de perspectivas em luta e em desarranjo.

As causas para tal dissolução, porém, devem ser procuradas no campo dos valores. Para Nietzsche, “[...] é um *erro* assinalar as ‘situações de miséria social’ ou as ‘degenerações fisiológicas’ ou mesmo a corrupção, como causas do niilismo” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1885, 2[127]). De modo que “[...] o niilismo está, pelo contrário, em uma *interpretação completamente determinada*, na interpretação moral-cristã” (Idem).

Portanto, o niilismo liga-se a exterioridade entre valor e vida (veneração do mundo e mundo real), que de certo modo caracteriza a moral cristã e a cultura ocidental em geral. Frente a impossibilidade de um mundo sem sofrimento, o niilista opta pela autodestruição. Ele nega a si e o mundo exterior, julga que este mundo não deveria ser como é e que não há nenhum mundo que deveria ser por já não possuir força de resistência.

O niilista surge como efeito de um desarranjo profundo por sua vez provocado pela ordem valorativa, ele é consequência necessária de determinados valores e modos de valoração. Isto é essencial para compreender em que sentido Nietzsche emprega o conceito de niilismo. Assim, o niilismo, pode ser considerado como uma necessidade superficial, e isso precisamente porque se segue “lógica” e necessariamente da negação patológica implicada na decadência valorativa: “[...] o niilismo não é uma causa, mas apenas a lógica da decadência” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1888, 14[86]). Tratam-se de *avaliações* problemáticas que não são doravante nada mais que expressões da qualidade negativa da vontade, separada do exercício real de sua potência. O princípio é a *décadence*, ou seja, a avaliação dos escravos tornada dominante, efeito de as forças reativas atingirem por inteiro as forças ativas, fazendo medida com seus valores. Ganha-se, com isso, a tábua de valores dos enfraquecidos. A decadência nada mais é que a generalização dos valores de escravos, dos valores reativos. Define-se assim que o niilismo é apenas expressão de uma *décadence* fisiológica, mas no sentido preciso em que fisiologia significa “[...] lutas por potência dos *quanta* de vontade. Fisiologia bem compreendida é, pois, doutrina da vontade de potência, assim como a psicologia bem compreendida, que com ela se funde numa ‘fisiopsicologia’” (MULLER-LAUTER, 2009, p. 126).

O desarranjo das forças e, assim, a falta de sentido, de meta e de comando na existência, são efeitos promovidos por um tipo de vida negativa e desta avaliação se constituem as morais. A religião, por exemplo, compromete-se com a decadência em vista do poder, empregando artifícios consoladores e metafísicos; ela ama a impotência, ela quer guiá-la no processo de desvalorização do mundo. Suas “[...] exigências e ficções morais de uma outra efetividade têm a função de *retardar* a desagregação” (Idem, p. 193). A religião é responsável por “[...] mascarar o movimento niilista em curso por meio de valores morais pretensamente salvadores e afirmativos” (ARALDI, 2004, p. 74), valores ligados à qualidade negativa da força que criam um “trasmundo” prometido. Do mesmo modo, a ciência continuará o processo, subvertendo os valores superiores a vida e abrindo para si o imenso reino do “tudo é vão”, do “nada tem sentido”, espécie de autoanestesia, esconderijo, “[...] descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência” (NIETZSCHE, 2009, III, §23, p. 126).

Em geral, portanto, podemos constatar a maneira pela qual Nietzsche concebe o niilismo como um evento complexo, onde posturas filosóficas, estados fisiológicos,

aspectos comportamentais, psicológicos, formulações científicas, convergem para o mesmo diagnóstico valorativo: processo geral de desvalorização da vida. De fato, Nietzsche explora, em um admirável fragmento póstumo, algumas causas de produção do niilismo *enquanto estado psicológico* [*Nihilism als psychologischer Zustand*]:

Se produzirá, em primeiro lugar, quando em todo acontecer tivermos buscado um “sentido” que não se encontra nele: de maneira que o buscador acaba perdendo a coragem. Niilismo é então o chegar a ser consciente do prolongado desperdício de força, o tormento do “em vão” [...]

O niilismo como estado psicológico se produz, *em segundo lugar*, quando se supôs uma *totalidade*, uma *sistematização*, inclusive uma *organização*, em todo acontecer e sob todo acontecer: de maneira que a alma sedente de admiração e veneração se deleita com a representação global de uma forma suprema de domínio e de administração [...] mas eis que aqui não *existe* semelhante entidade universal! E no fundo, o ser humano perdeu a crença em seu próprio valor [...] ele concebeu uma tal totalidade *para poder acreditar em seu próprio valor*. (NIETZSCHE, eKGBW/NF-1887, 11[99]).

Entretanto, assim como a *décadence* não é um estado, mas um processo, aqui não se trata de uma descrição topológica do niilismo enquanto estado psicológico, mas um esquema sucessivo, uma espécie de quadro evolutivo da doença:

O niilismo como estado psicológico tem todavia uma *terceira e última* forma. Dadas estas duas visões, que com o devir não se deve conseguir nada e que sob todo o devir não impera nenhuma grande unidade na qual ao indivíduo está permitido submergir-se por completo como em um elemento de supremo valor: então não resta mais *escapatória* senão condenar todo este mundo do devir como engano e inventar um mundo, que se encontra para lá deste mesmo mundo, como mundo *verdadeiro*. Mas tão logo o ser humano consegue averiguar que este mundo está construído a partir, exclusivamente, de necessidades psicológicas e que ele não tem, em absoluto, nenhum direito de levar a cabo tais construções, surge, então, a última forma do niilismo, que em si encerra a *descrença em um mundo metafísico*, - pois essa forma se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*. Nesta posição se admite a realidade do devir como *única* realidade e nos proibimos toda espécie de subterfúgios que conduzam a transmundos e falsas divindades – mas *não se suporta este mundo que já não se quer negar...* (NIETZSCHE, eKGBW/NF-1887, 11[99]).

A última forma do niilismo estabelece o fim da crença em um mundo metafísico. Este processo leva Nietzsche a duas conclusões: 1) o sentimento da ausência do valor resulta do descrédito das categorias do entendimento, como o conceito de fim, unidade, verdade, que até então logravam em atribuir um valor moral ao mundo. Ao descobrir a fatuidade de tais categorias, o mundo aparece carente de valor. Conclui-se então que: 2) “[...] a *fé nas categorias da razão* é a causa do niilismo, - temos medido o valor do mundo mediante categorias *que se referem a um mundo puramente fingido*”

(Idem). Portanto, até aqui, vimos Nietzsche buscar as causas do niilismo nas categorias do entendimento, que em um primeiro momento garantiam um *valor* ao mundo concebendo-o como fim, uno, verdadeiro. No limite, com tais categorias, “[...] o que é forjado precisa aparecer como sendo o mundo *verdadeiro*” (MULLER-LAUTER, 2009, p. 137). Mas, curiosamente, a mesma vontade de verdade, seja na ciência, seja na filosofia, mostrou que era ilícito interpretar o caráter global da existência através de conceitos, e na medida em que as categorias perdem credibilidade, o mundo, ou a existência, igualmente perde valor.

Entre as forças que criaram a moral está a *verdade*: esta se volta finalmente contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua visão *interessada* – e agora a *compreensão* desta longa e inveterada hipocrisia, que desesperadamente se quer afastar, atua como estimulante” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1886, 5[71]).

Esta é a razão para Müller-Lauter insistir na ideia de que há uma vontade que se quer desagregada (MULLER-LAUTER, 2009, P. 128), reforçando um ponto que Nietzsche apontara em *A Genealogia da Moral*: “[...] uma desarmonia que se *quer* desarmônica” (NIETZSCHE, 2009, §11, p. 99). O niilismo, portanto, é ambíguo e em geral não deve induzir prontamente a um diagnóstico plenamente determinado.

Em 1887, antes de escrever o fragmento sobre o niilismo enquanto estado psicológico, Nietzsche descreve dois tipos de niilismo, um ativo e um passivo, caracterizados segundo *as condições do poder*: “A) niilismo como signo de acréscimo de poder do espírito: como niilismo ativo. [...] B) niilismo como decréscimo e retrocesso de poder do espírito: niilismo passivo” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 9[35]). Enquanto signo de aumento de poder, o niilismo ativo caracteriza o espírito para quem os valores de até então são inadequados por já não estarem à altura de suas forças. Não encontrando neles mais sentido, o niilista ativo se rebela, e sua postura efetiva ele alcança pela força destrutiva. Por outro lado, o niilista passivo é signo da debilidade. Os valores são igualmente inadequados, mas desta vez o são por não assegurarem o descanso que a fraqueza procura. É preciso, portanto, ter em mente as relações quantitativas de poder frente aos valores para uma compreensão mais ampla do conceito de niilismo.

Ora, nas palavras de Deleuze, o niilismo significa “[...] valor de nada contagiando a vida, ficção dos valores superiores que lhe dão este valor de nada, vontade de nada que se exprime nestes valores superiores” (DELEUZE, 2010, p. 170). Este

primeiro sentido do niilismo é negativo e designa a maneira pela qual valores supraterrâneos e ideais são criados como promessa e sentido maior que a vida. Acreditamos que esta definição corresponde ao niilismo passivo de Nietzsche, na medida em que no niilismo passivo “[...] tudo o que reconforta, cura, anestesia, passa ao primeiro plano, sob diferentes *disfarces*, com caráter religioso, ou moral, ou político, ou estético etc.” (NIETZSCHE, eKGBW/NF-1887, 9[35]). Os valores superiores à vida originam-se da negação da vida, na vontade de negação do mundo enquanto debilidade das forças, e constituem a manta do suprasensível e da metafísica. Assim, surge o idealismo, como excrescência e concentração da vontade negativa nas ficções suprasensíveis.

Em um segundo sentido do niilismo, Deleuze afirma: “[...] não mais desvalorização da vida em nome dos valores superiores, mas desvalorização dos valores superiores eles mesmos” (DELEUZE, 2010, p. 170). A vontade de nada se torna *reação* contra os valores superiores. Corresponde, evidentemente ao niilista ativo que Nietzsche descreve. De certo modo, a “ciência moderna” enquadra-se nesse tipo de niilismo, pois, na medida em que “[...] superestima a verdade”, requer, “[...] em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo serviço ela possa acreditar em si mesma” (NIETZSCHE, 2009, III, §25, p. 25). Trata-se de um niilismo profundo, que manifesta o caráter das forças reativas elas mesmas, desde o qual todos os valores superiores e tudo o que importa como valor maior, merece ser desvalorizado. Nesse sentido, toda ciência “[...] propõe-se dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão somente uma extravagante presunção” (Idem). Resta ao negador percorrer os escombros da vida depreciada, vivendo no absurdo da falta de sentido, de certezas e de finalidades. A maneira pela qual este segundo é engendrado pelo primeiro apresenta a cumplicidade das respectivas atividades negadoras e compõe o processo da negação como qualidade da vontade de potência em direção a uma forma limite; também nos explica porque Nietzsche acredita que o ateísmo é, ainda, uma “segunda ingenuidade”:

O ateísmo incondicional e reto [...] não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus* (NIETZSCHE, 2009, III, §27, p. 137).

De modo geral, pode-se dizer que, para Nietzsche, o niilismo ativo, é muito mais interessante do que o passivo¹², primeiro por clarear o caminho para uma transformação valorativa, mas sobretudo por indicar a necessidade de uma “espécie superior”, aquela que procura retomar a fé no homem. É o niilismo ativo, enquanto “[...] consequência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental” (ARALDI, 2004, p. 63), o assassino de deus (ideia da razão). E não há outra razão para afirmar que a morte de deus “[...] permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar todos os valores” (MARTON, 2009, p. 71).

Vê-se, portanto, que mesmo se descrito enquanto estado psicológico, o niilismo se dá enquanto processo valorativo decadente. Nietzsche descreve, a partir disso, períodos históricos:

Períodos do niilismo europeu

Período de obscuridade: tentativas diversas de conservar o que é antigo sem deixar escapar o que é novo.

Período de claridade: se compreende que o velho e o novo são antíteses fundamentais: os velhos valores nascidos da vida declinante, os novos da vida ascendente, - que o conhecimento da natureza e da história já não nos permite tais esperanças - que todos os velhos ideais são hostis à vida (nascem da decadência, e são causas da decadência, por mais que coloquem os trajes dominicais da moral). - compreendemos o que é antigo, e estamos distantes ainda de possuir a força de fazer o novo.

Período dos três grandes afetos: o desprezo, a compaixão, a destruição.

Período da catástrofe: chegada de uma doutrina que seleciona os homens... que coloca os fracos sob certas resoluções, mas os fortes também no seu lugar... (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 11[150]).

Entre cada período, um avanço em direção à *catástrofe*, já descrita como efeito de uma longa educação voltada para a verdade. Nietzsche aponta para o caráter interno do niilismo, como processo valorativo, que lhe dá movimento e desse modo chama atenção para o progressivo alastramento do mesmo até um ponto limite. Tal caráter processual lhe é tão certo que pode descrever os efeitos niilismo no futuro: “[...] esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (NIETZSCHE, 2009, III, §27, p. 138).¹³ Ora, especificamente, o niilista ativo, negador

¹² Diz Müller-Lauter: “Nietzsche acolhe esse niilismo ativo na medida em que por fim ao *niilismo passivo*, que está cansado demais para poder atacar”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 177).

¹³ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 11[411]: “Este futuro já fala em cem signos, este destino se anuncia por todas as partes; para esta música do futuro já estão aguçados todos os ouvidos”.

dos valores superiores, situa-se no segundo período; ele compreende o problema dos valores antigos, do antigo ideal e busca negá-los ou substituí-los, estando ainda distante de possuir a força para criar o novo.¹⁴ Ele reage negando os valores e apresenta um grande “em vão” da existência. Este niilismo despreza os valores superiores a vida, despreza o “mundo verdadeiro”, e na medida em que despreza o mundo verdadeiro, Nietzsche entende que este “[...] poderia ser um modo de pensamento divino” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 9[41]). Isto demonstra que, de algum modo, o niilismo fornece uma passagem para um pensamento afirmativo. Parece certo dizer, entretanto, que a passagem para o período dos três grandes afetos promove uma mudança qualitativa na vontade de potência, como que incorporando, já ao nível valorativo, a inviabilidade dos valores antigos, tencionando antagonismos e provocando a força.

Entretanto, os fragmentos póstumos não são em nada sistematizados quanto fazemos parecer. Em uma outra categorização, Nietzsche distingue o niilismo *perfeito* [*vollkommene Nihilismus*].¹⁵ Este, designado como “consequência necessária dos ideais existentes até o momento” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 10[42]), concebe os valores estabelecidos como separados de sua avaliação, como negativos em si, e que, portanto, merecem ser destruídos. Ele é o produto da decomposição do ‘mundo verdadeiro’; não transvalora aqueles valores, apenas nega e busca encontrar substitutos equivalentes para esses valores destruídos. Apesar dos valores superiores lhe parecerem odiosos, ele ainda resguarda uma esperança abscôndita, seu ceticismo guarda sempre a nostalgia de uma certeza. É possível afirmar que o niilismo perfeito equivale ao niilismo ativo e também ao *niilista filosófico* que “[...] está convencido de que todo acontecer carece de sentido e é em vão; e que não deveria haver nenhum ser carente de sentido e em vão” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 11[97]). Tal niilismo sente este *deveria* sem notar que é seu limite. Este *deveria* denuncia que o niilista ressentido a falta de sentido do mundo, ele ainda não o afirma plenamente. Mede o mundo com “a verdade”, ainda que não acredite mais nela. O tipo surge em diferentes formas segundo a postura perante o valor do mundo e sua atuação nele, como o tipo “livre pensador”, estes niveladores, “[...] escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘ideias modernas’” (NIETZSCHE, 2005, §44, p. 45).

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF- 1887, 9[39]: “[...] ‘niilismo’ como ideal de *potência suprema* do espírito, de vida exuberante: em parte destruidor, em parte irônico”.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 10[42] e 10[43].

O terceiro período determina três grandes afetos: o desprezo, a compaixão, a destruição, e Nietzsche o identifica como sintomas do “niilismo perfeito” [*vollkommene Nihilismus*] (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 11[149]). Ora, com isto, Nietzsche indica que o niilista perfeito possui traços que o caracteriza como um tipo limite. Para compreender isto, há de se balizar todos os tipos do niilismo segundo sua postura perante o “mundo verdadeiro” (o portador dos valores superiores) e o mundo real, o mundo do sofrimento. Em certos textos, encontramos definições estritamente determinadas segundo a questão o mundo verdadeiro: “[...] o niilista é o homem que, a respeito do mundo tal como é, julga que não deveria ser, e a respeito do mundo tal como deveria ser, julga que não existe” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 9[60]). Pela descrição de Nietzsche, e de acordo com um pensamento valorativo, é certo que um período dominado pelo desprezo, pela compaixão e pela destruição, levaria a resultados extremos. Para Nietzsche, tais afetos levam para um período de *catástrofe*, período de uma inversão valorativa surpreendente.

Catástrofe: se a mentira não é algo divino...

Se o valor de todas as coisas reside em serem falsas?

Se o desespero não é somente a consequência de uma fé na divindade da verdade

Se o *mentir e falsificar* (converter em falso) o introduzir sentido não são precisamente um valor, um sentido, um objetivo

Se não deveria crer em Deus, não porque seja verdadeiro, *senão porque é falso* - ? (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1888, 11[327]).

Com tais palavras, Nietzsche apontaria para uma nova qualidade da avaliação que esconjura o niilismo, seja ele perfeito ou passivo? O período dos grandes afetos, tomado então como dinâmica valorativa, leva a uma inversão, encarada então como catástrofe, por afirmar justamente o mais inesperado dos pensamentos, mas que, todavia nos dá a resposta *contra* o niilismo, a ausência de valor e a vontade de nada. Assim lemos as seguintes palavras de Nietzsche: “[...] o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, [...] que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada” (NIETZSCHE, 2009, II, §24, p. 78).

Se há um niilismo incompleto que esconde a vontade de nada em diversas ficções, com o objetivo de substituir os antigos valores por novos, vemos no niilismo perfeito a vontade de nada tornar-se manifesta, nele não se esconde mais nada. Por isso, em *Assim falou Zaratustra*, o último homem pisca o olho, pestaneja, ele deixa ver sua

vontade de nada, sua felicidade apática, sua maneira de descreditar suas próprias palavras, todo seu cinismo, dado que é o limite de um processo que se torna cada vez mais consciente. Neste ponto, a mesma desconfiança que deu luz ao ‘mundo verdadeiro’ volta-se contra suas ficções. Esta nova forma de afirmação inclui, então, um ato de destruição. “O martelo: uma doutrina que, ao *desencadear* o pessimismo mais ávido de morte, provoca uma *seleção* dos mais *capazes de viver*” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1885, 2[100]).

Ora, a oposição metafísica que outrora negou o mundo e condenou a vida é vista agora em desmantelamento, ela perde seu valor conforme o niilismo, nas suas formas variadas, tira o valor do mundo verdadeiro. Para superar o niilismo, onde observa-se, com a dissolução das oposições, a ascensão do nojo e autodesprezo, engendra-se uma atividade em destruir justamente tais oposições através da criação de novos valores.

É em última instância uma questão de força: um artista extremamente rico e de vontade poderosa poderia dobrar, completamente, toda essa arte romântica em direção ao anti-romântico ou – para empregar minha fórmula – em direção ao *dionisiaco*, do mesmo modo que todo tipo de pessimismo e niilismo se converte simplesmente em um instrumento na mão do mais forte, com o qual se adquire, finalmente, um novo par de asas (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1885, 2[101]).

68

Tal é a ambiguidade do niilismo. A mesma força que se reconhece sem saída perante uma tal desvalorização do mundo procura, por esta mesma via, um *mais*-potência destruindo justamente aqueles valores decadentes e depreciadores. Esperamos esclarecer, nesse sentido, porque Nietzsche tenha se autodenominado “[...] o primeiro niilista perfeito da Europa, o qual, todavia, já viveu o niilismo até o final – o qual o tem atrás de si, abaixo de si, longe de si...” (NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 11[411]).

Conclusão

A pergunta que nos cabe agora colocar é: de que modo o riso de Nietzsche participa do niilismo, dado que também atua no domínio dos valores? Seria o riso um instrumento daquele que dobra em direção ao dionisiaco? Se admitirmos que um riso *generalizado*, que torna tudo vão e desimportante, auxilia na desvalorização dos valores superiores, podemos tomá-lo participante no *estado intermediário*¹⁶ e na atividade de

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, eKGWB/NF-1887, 11[100].

dobrar o niilismo em direção ao dionisíaco. Podemos tomar o riso, justamente, como um *martelo*.

Estas são apenas especulações a partir da ideia de que no riso há uma dinâmica valorativa decerto valiosa para Nietzsche. Entretanto, como interpretar o que nos é apresentado no prefácio ao *Nascimento da tragédia*, ou seja, que é preciso aprender a rir para sermos absolutamente pessimistas? Pois, se a ideia de Nietzsche é que o pessimismo é um dos tipos do niilismo enquanto processo e que, em realidade, o processo deve ser aprofundado, levado adiante ao ponto de uma transformação, é fácil convencer-se de que o riso é um veículo, ou instrumento, não apenas eficaz, mas até mesmo o mais desejável dos instrumentos.

Tomado do ponto de vista do valor, o riso generalizado é sintoma do niilismo. Mas tomado do ponto de vista da vontade de potência o riso é aquele que melhor assassina os valores superiores. Como afirma Zarathustra, com coragem, zombeteiro, “não com a ira, mas com o riso é que se mata” (NIETZSCHE, 2011, p. 40). Pois, além de destituir valores, o riso garante ao avaliador um aumento de potência. Também por ser efeito de uma percepção renovada e de uma nova perspectiva diante dos valores decadentes, haverá neste riso alguma criação de sentido, alguma criação que transforma em caricatura por força da vontade de potência.

O riso, portanto, em geral, fornece para a filosofia do valor o meio ideal para os deslocamentos entre extremos que esta mesma filosofia exige para a superação da indiferença e negação avaliativa – o niilismo nas suas formas negativas. Ele dá força à possibilidade de realizar as aspirações antimetafísicas e perspectivistas que a filosofia do valor visa construir. Nas palavras de Michel Haar, podemos inferir que há no riso generalizado a passagem para a grande transição:

É neste último sentido, como anulação de todas as diferenças metafísicas, e como supressão radical do mundo verdadeiro, ou seja, como negação do deus único (representante cristão do mundo) que o niilismo pode ser uma maneira divina de pensar: livre da paralisia do Único, o instinto criador de deuses múltiplos será reanimado. Ele anunciará uma grande transição (HAAR, 1993, p. 35).

Somente do ponto de vista do valor é que acreditamos possível explicar porque o niilismo é necessário para a transvaloração. Sendo assim, a destruição que o riso generalizado provoca é aquela que, para Scarlett Marton, define uma das tarefas da

transvaloração: “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados” (MARTON, 2009, p. 75).¹⁷

É por esta razão que acreditamos haver, em Nietzsche, uma *arte do riso*, que se reflete a si mesma em seu exercício. Um saber rir que se volta contra a seriedade para transgredi-la por excesso e que *por consequência* diz não à negação valorativa da existência que permeia a ciência e a cultura. Nesse sentido, lembremos a lição de metodologia dionisíaca de Nietzsche: com riso maldoso, experimentar as coisas (os valores) reviradas. A arte do riso de Nietzsche deve então ser compreendida segundo seu poder valorativo atuante ao nível das forças, tornando-se uma nova arma contra o nihilismo. Nesta arte, se reencontram o combate, a resistência e a elevação da potência. O perspectivismo, a transvaloração, a filosofia experimental, a crítica do valor, bem como o *sim* dionisíaco aparecem aqui condensados, em uníssono nessa nova arte, nesse “[...] grande meio de educação” (NIETZSCHE, 2001, §177, p. 167), que Nietzsche exige que se aprenda: “[...] ó homens superiores, aprendei a – rir” (NIETZSCHE, 2011, IV, §20, p. 281).

Referências Bibliográficas

Os fragmentos citados seguem a edição Colli/Montinari – tal como se encontra no *site* <www.nietzschesource.org> (*Digital Kritische Gesamtausgabe*) –, e são referenciados pela notação do ano, seguido pelo número do fragmento: por exemplo, eKGWB/NF-1887, 11[100].

ARALDI, C. L. **A vontade de potência e a naturalização da moral**. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 30, São Paulo: Discurso Editorial, 2012.

_____. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la Philosophie*. Presses Universitaires de France. 6^a Edition, « Quadriège » : 2010.

HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

KESSLER, M. *L'esthétique de Nietzsche*. Paris. Presses Universitaires de France,. 1re éd. 1998.

KOSSOVITCH, L. **Signos e poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LIMA, M. **As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2006. p. 41.

MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 3. ed., São Paulo: Discurso editorial; Editora Barcarolla, 2009.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

¹⁷ Para a autora, transvalorar será, “[...] também, inverter valores” (MARTON, 2009, p. 77).

NABAIS, N. **Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche**. Relógio D'água Editores. 1997.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **O Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O NIILISMO E A AFIRMAÇÃO ÉTICA: A LEITURA DELEUZIANA DE NIETZSCHE E FOUCAULT

Caio Cesar do Nascimento Paz¹

Resumo: Neste artigo, apresento a maneira como o filósofo francês Gilles Deleuze aproxima algumas formulações de Michel Foucault das de Friedrich Nietzsche. Procuro evidenciar como essa aproximação cumpre o papel bastante preciso de criticar o niilismo. Assim, o objetivo deste artigo é apresentar, através dessa aproximação, a leitura deleuziana de Nietzsche e de Foucault e mostrar como ela é uma estratégia do filósofo para questionar a estrutura negativa da dialética e do niilismo a que ela está ligada. A fim de realizar o escopo deste artigo, a análise empreendida aqui se concentrou no livro *Nietzsche e a filosofia* e no artigo "Sobre a morte do homem e o super-homem". A leitura conjunta desses dois textos de Deleuze permitiu evidenciar que, para ele, o niilismo é o motor da História e que as diferentes formas do niilismo podem ser conectadas a diferentes formações históricas. Além disso, foi possível indicar os elementos que Deleuze evoca para a superar o niilismo a partir de uma afirmação ética.

Palavras-chave: Niilismo; ética; Nietzsche; Foucault; Deleuze.

NIHILISM AND ETHICAL AFFIRMATION: THE DELEUZIAN READING OF NIETZSCHE AND FOUCAULT

Abstract: In this article, I present the way in which the French philosopher Gilles Deleuze approximates some of Michel Foucault's formulations to those of Friedrich Nietzsche. I try to highlight how this approximation fulfills the very precise role of criticizing nihilism. Thus, the aim of this article is to present, through this approximation, the Deleuzian reading of Nietzsche and Foucault and show how it is a strategy of the philosopher to question the negative structure of dialectics and the nihilism to which it is linked. In order to accomplish the scope of this article, the analysis undertaken here focused on the book *Nietzsche and Philosophy* and the article "On the Death of Man and the Superman." The joint reading of these two texts by Deleuze allowed for the evidence that, for him, nihilism is the engine of history and that the different forms of nihilism can be connected to different historical formations. Moreover, it was possible to indicate the elements that Deleuze evokes to overcome nihilism from an ethical affirmation.

Keywords: Nihilism; ethics; Nietzsche; Foucault; Deleuze.

Introdução

Segundo Gilles Deleuze, um corpo é uma relação de forças qualificadas. Essa qualificação que as forças recebem vem de uma vontade de potência. Por sua vez, a vontade de potência (quem quer) tem um caráter genético, diferencial e sintético das forças (quem pode), mas isso só se realiza através da ética. Mariana Barbosa Toledo defendeu em sua tese de doutorado que a ética deleuziana é uma ética do corpo, que experimenta e avalia (BARBOSA, 2012). De acordo com ela, a leitura que o filósofo francês faz de Nietzsche tem um papel fundamental na sua ética e atravessa toda a sua obra. Embora nunca tematizada diretamente, a ética aponta para outra forma que não a do homem, e sim uma forma que o supere. Essa temática de superação ética aparece na

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil (2022). Professor do Colégio Santo Agostinho, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9102-0338>; E-mail: caiocnp@gmail.com

leitura que Deleuze faz de Nietzsche por meio da figura do super-homem. A realização dessa tarefa ética se encontra presente também na leitura que Deleuze faz de Michel Foucault acerca da morte do homem. Em um de seus textos, ele escreve sobre a vizinhança desses dois projetos, a morte do homem e o super-homem. Com isso, Gilles Deleuze aproxima ambos os pensadores com o objetivo de se opor ao niilismo, tão caro e presente naquilo que ele indica como um modo tradicional de fazer filosofia. Nesse sentido, ele deseja opor essa aproximação que faz entre Nietzsche e Foucault às sombras dialéticas da consciência. Assim, o objetivo deste texto é apresentar, através dessa aproximação feita por Deleuze, a leitura deleuziana de Nietzsche e de Foucault e mostrar como ela se apresenta como uma forma de questionar a estrutura negativa da dialética bem como o niilismo a que ela está ligada. A fim de realizar o escopo deste artigo, a análise empreendida aqui se concentrará no livro *Nietzsche e a filosofia* e no artigo “Sobre a morte do homem e o super-homem”.

Nietzsche, Foucault e a leitura deleuziana

Em “Sobre a morte do homem e o super-homem”, Gilles Deleuze apresenta articulações entre a filosofia de Nietzsche e a de Foucault. Ele sustenta e elucida que a maneira como ambos os filósofos formularam as suas questões filosóficas estava relacionada à crítica e ao combate do niilismo. No início do texto mencionado, Deleuze afirma que para Foucault “toda forma é um composto de relações de força” (DELEUZE, 2013, p. 132). Essa é a afirmação preliminar pela qual ele introduz a correlação entre Nietzsche e Foucault. É possível perceber tal correlação pela centralidade que a noção de “força” ocupa no seu primeiro livro sobre o filósofo alemão, *Nietzsche e a filosofia*. No segundo capítulo deste livro, Deleuze define o conceito de “corpo”, afastando a possibilidade de tomá-lo como mero sinônimo de um organismo. Em suas palavras: “O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais constituem um corpo desde que entre em relação (...)” (DELEUZE, 1976, p. 33). Como explicitado, todo corpo é a relação entre forças qualificadas. Assim, as formas, como composto de relações de forças, são modos de ser dos corpos, isto é, são tipologias. É a partir dessa compreensão que se pode entender a articulação entre a morte do homem, uma questão foucaultiana, e o super-homem, uma formulação nietzscheana:

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

Trata-se de saber com quais outras forças no as forças homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças. Pode-se já prever que as forças, no homem, não entram necessariamente na composição de uma forma-Homem, mas podem investir-se de outra maneira, num outro composto, numa outra forma: mesmo se considerarmos um curto período, o Homem não existiu sempre, e não existirá para sempre. Para que a forma-Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com forças de fora muito especiais (DELEUZE, 2013, p. 132).

Deleuze realiza uma diferenciação entre “homem” e “Homem” ou “forma-Homem”. Quando se refere ao “homem” com letra minúscula está tratando de uma relação de forças, isto é, de um corpo e quando se refere ao “Homem” com letra maiúscula ou à “forma-Homem” está remetendo a uma tipologia, que tem uma historicidade. Se a tipologia “Homem” é resultado de um jogo de forças, o corpo “homem” é a própria relação, isto é, o *locus* mesmo onde as forças dominam e são dominadas. Ou seja, se um corpo é uma relação de forças, esse dentro ou “no” homem diz respeito à dinâmica de dominação que se estabelece entre forças distintas. Isto significa que o domínio de uma dessas forças está diretamente ligado ao fato de ela estar em maior quantidade que a força dominada. Por sua vez, é precisamente essa diferença de quantidade que implica de maneira direta a qualificação dessas forças. Na perspectiva deleuziana, as forças de fora correspondem a um princípio desestabilizador, que muda o devir das forças que já se encontravam qualificadas. Na forma-Homem, figurada no humanismo científico e ocidental, as forças já se encontram qualificadas. Para que essa configuração tipológica seja abalada é preciso que as forças mudem a sua direção, seus vetores, ou seja, a sua organização. O elemento que pode colocar as forças em devir é a vontade de potência.

Quando qualificadas, as forças podem ser ativas ou reativas. Essa qualificação depende das quantidades das forças em jogo. As forças são colocadas em relação pelo acaso, mas nessa relação uma força domina a outra, pois há uma diferença de quantidade entre. Deleuze, contudo, adverte para o fato de que não se pode quantificar essa diferença. Para ele, a diferença de quantidade é um elemento irreduzível da quantidade. E é justamente essa diferença de quantidade que torna possível avaliar a qualidade das forças. Enquanto a força dominante tem a qualidade ativa, a dominada tem a qualidade reativa. Essas qualificações dadas por Deleuze para pensar a filosofia de Nietzsche, estão articuladas a outro conceito fundamental, a vontade de potência. Ela

é definida como o elemento genealógico da força, pois é ao mesmo tempo o elemento diferencial da quantidade e o genético da qualidade. Nas palavras de Deleuze: “A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força” (DELEUZE, 1976, p. 41).² A vontade de potência determina o devir das forças e pode ser afirmativa ou negativa. As forças ativas mantêm aliança com a vontade de potência afirmativa e as forças reativas se mantêm aliadas à vontade de potência negativa. A vontade de potência como elemento genético e diferencial é quem determina o devir ativo ou o devir reativo das forças.

A definição de força como aquilo que pode uma vontade de potência e da vontade de potência como o querer de uma força, faz com que não se possa decidir quem é que detém uma primazia, se a força ou a vontade de potência. Certamente, pode-se perceber que é a vontade de potência que direciona a força, mas essa sem a força é pura abstração. Isso corrobora o argumento que Mariana Barbosa sustenta em sua tese de doutorado: embora a ética pareça ter uma posição subordinada à ontologia, essa ontologia não está dada. Dito de outro modo, ainda que a vontade de potência direcione as forças, essas precisam ir até o máximo do que podem para que atinjam o seu ser. O ser nunca é dado de antemão, é extraído do devir, da experiência avaliadora da ética (BARBOSA, 2012, p. 38-59). Assim, a vontade de potência e as forças estão intrinsecamente articuladas e não se dão separadamente. E, nessa perspectiva, a forma-Homem, que é histórica, apresenta uma configuração reativa das forças, que, por sua vez, relacionam-se de maneira complexa com a vontade de potência negativa.

Para Deleuze, é possível verificar na história o triunfo das forças reativas, posto que, segundo ele, na história ocidental imperou o niilismo. Nessa perspectiva, é possível distinguir três tipos de niilismos: o negativo, o reativo e o niilismo passivo. No primeiro tipo de niilismo, o negativo, é possível perceber a presença de uma vontade negadora, isto é, nega-se este mundo em prol de valores superiores. Esses valores superiores são os que consagraram o mundo suprassensível e metafísico, onde se encontram Deus, a verdade e as essências. O segundo niilismo, o niilismo reativo, deriva do primeiro, mas

² A tradução utilizada para a expressão “*Volonté de puissance*” é uma tradução da expressão alemã “*Wille zur Macht*”, utilizada por Nietzsche. Há um debate em torno da tradução alemã, se o mais adequado seria traduzir por “vontade de poder” ou “vontade de potência”. No entanto, Deleuze opta por traduzir a expressão alemã “*Macht*” por potência, que no francês encontra seu correspondente em “*puissance*” e não em “*pouvoir*”. Por isso, apesar da tradução brasileira utilizar a expressão “vontade de poder”, utilizaremos a expressão “vontade de potência”.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

estabelece com ele uma relação de negação. Ou seja, o niilismo reativo não nega apenas o que estava em jogo no niilismo negativo, mas também aquilo que justificava essa recusa, os valores superiores. Dessa maneira, o niilismo reativo mata Deus para fazer o Homem ocupar o seu lugar.³

Existe entre esses dois niilismos uma relação de dependência e pressuposição. O segundo só emerge a partir da negação do primeiro. Em outras palavras, é a negação da vida que faz com que a vida reativa possa ser viabilizada. No entanto, essa aliança se sustenta somente até o ponto no qual a vida reativa se dá conta de que não precisa da testemunha nem da condução da vontade de potência negadora. Temendo aonde essa vontade negativa possa levar, o niilismo reativo rompe a aliança com o negativo e triunfa sozinho. Para elucidar essa explicitação, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze analisa a piedade, mostrando como é ela que leva à morte de Deus. Entretanto, a morte de Deus lança o Homem em um terrível abandono, fazendo com que ele caia no mais radical niilismo, o passivo. Com isso, ele prefere extinguir-se passivamente. Dessa maneira, é possível perceber a passagem do niilismo negativo para o niilismo reativo e do reativo para o passivo. Nesse niilismo, não há mais nenhuma vontade de potência negativa, há somente um nada de vontade, nada de valores. A diferença do reativo para o passivo é que o reativo toma o lugar de Deus, crê no progresso, na ciência na evolução. Assim, na leitura de Deleuze, Nietzsche vê no niilismo o motor da história, ou seja, o triunfo das forças reativas (DELEUZE, 1976, p. 123-127).

O niilismo como motor da história e as diferentes formações históricas

A análise do niilismo que Deleuze faz no livro *Nietzsche a filosofia* pode ser articulada à análise que ele faz no ensaio “Sobre a morte do homem e o super-homem”. Neste ensaio, para articular essa problemática nietzschiana da morte de Deus com a problemática foucaultiana da morte do homem, Deleuze parte das formações históricas que Foucault vislumbra em *As palavras e as coisas* e divide o seu artigo em três momentos: a formação histórica clássica, a formação histórica do século XIX e a formação do futuro. Embora não haja no texto uma articulação direta entre esses três momentos e os três tipos de niilismo, gostaria de sugerir que é possível perceber uma

³ Em “Deus está morto”, Deleuze não vê uma formulação de cunho especulativo, mas sim uma proposição sintética, que se articula com o triunfo das forças reativas na História. A síntese que ela contém é: Deus está morto (judaísmo), Deus tornou-se Homem (cristianismo), o homem tornou-se Deus (ciência moderna). (DELEUZE, 1976, p.127-130)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

íntima associação entre a formação histórica clássica e o niilismo negativo e também uma íntima entre a formação histórica do século XIX e os niilismos reativo e passivo. À formação do futuro, própria do super-homem, fica reservada o papel de garantir a afirmação da vida e superar o triunfo do niilismo e das forças reativas.

A formação histórica clássica é caracterizada pela inexistência da forma-Homem, de modo que o corpo homem se articula com outras forças e produz outra tipologia, a forma-Deus. Nessa formação histórica, o conhecimento é caracterizado pela representação e pela infinitude, isto é, uma capacidade de representação infinita. Essa capacidade só é possível porque Deus – forma que vigorou durante o período clássico – é quem assegura a ordenação do mundo por meio da representação. Ele é o princípio do infinito que age na própria finitude e a eleva ao infinito para retirá-la da sua limitação. Na interpretação deleuziana de Foucault, o finito é visto como mera limitação pela *épistémè* clássica. Se o que determina a configuração Homem é a finitude, depreende-se que no século XVII, a época clássica, o Homem não existia. Nas palavras de Deleuze:

(...) as forças no homem entram em relação com forças de elevação ao infinito. Estas são, justamente, forças de fora, já que o homem é limitado e não pode dar conta dessa potência mais perfeita que o atravessa. Por isso, o composto das forças no homem, por um lado, e, por outro, das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-Homem, mas a forma-Deus (...) Assim, na formação histórica clássica, as forças no homem entram em relação com forças de tal modo que o composto é a forma-Deus, nunca a forma-Homem. Esse é o mundo da representação infinita (DELEUZE, 2013, p. 133-134).

A inexistência do Homem na formação histórica clássica faz com que haja outro modo de arranjar a relação do corpo homem com as outras forças. Este arranjo é a forma-Deus. O caráter geral dessa formação produz um alinhamento de toda representação do mundo em um *continuum* prolongável, isto é, uma classificação universal. Os universais que operam na *épistémè* clássica são expressão do niilismo negativo, pois quem ocupa esse lugar infinito e central nele é Deus. Na *épistémè* clássica, o lugar de Deus é justamente esse da infinitude que assegura o desdobramento infinito das coisas. A partir disso, torna-se possível pensar a conexão existente entre essa forma-Deus e a análise feita por Deleuze do niilismo negativo. Em *Nietzsche a filosofia*, ao falar do niilismo negativo, fica evidente o caráter universal que Deus ganha e a maneira pela qual, na sua própria história, ele veio adquirir essa forma. Essa universalidade do niilismo negativo, na análise de Deleuze, apresenta três sentidos: o

primeiro sentido se dá quando Deus, na consciência ressentida do judaísmo, condena seu filho à morte para que ele se torne independente dele e do povo judeu e, assim, Deus morre na pessoa do filho; o segundo sentido é o do cristianismo, quando o Deus judeu é tornado universal através do Deus cristão, que é o Deus do amor ressentido e reativo, pedindo apenas que o amemos no lugar do pai; o terceiro sentido é aquele inventado pelo apóstolo Paulo, que a partir da morte de Cristo culpa as suas ovelhas, tentando lhes introduzir a má consciência.

Na análise de Deleuze, Deus se universaliza através de suas mortes sucessivas. Ela é responsável por mover o próprio niilismo negativo para o seu acabamento, que se dá através de uma operação de negação, a morte. Esse movimento produzido pela negatividade da morte é, sem dúvida, um movimento dialético. Esse caráter dialético das mortes sucessivas de Deus no próprio seio do niilismo negativo, que Deleuze apresenta em *Nietzsche e a filosofia*, pode ser diretamente relacionado com a formação clássica analisada por ele em outro texto. No texto “Sobre a morte do homem e o super-homem”, Deleuze apresenta na nota de rodapé doze aquilo que seria a concepção clássica de morte. Ele afirma: “É Bichat, como vimos, que rompe com a visão clássica da morte, enquanto instante decisivo indivisível (a fórmula de Malraux, retomada por Sartre, a morte é que ‘transforma a vida em destino’, pertence ainda à concepção clássica)” (DELEUZE, 2013, p. 139). Se se compreende que na época clássica a morte é aquilo que transforma a vida em destino, pode-se perceber que a vida se encontra conectada com a morte de modo a produzir um sentido pré-estabelecido, o destino. Certamente, esse vínculo entre a vida e a morte se dá pelo laço dialético que produz a ressurreição de Deus e assegura em outros mundos as verdades, que dão a esse mundo um princípio de classificação universal.

Essa possibilidade de classificação universal desvanece com o advento de outra formação histórica, a *épistémè* moderna. Nessa formação, o movimento dialético se conserva não mais na infinitude de Deus, mas justamente no caráter finito do Homem, na morte que é entendida como coextensiva à vida (DELEUZE, 2013, p. 139). Com isso, a formação histórica do século XIX produz outra forma, a forma-Homem. Nas palavras de Deleuze:

É preciso que a força do homem comece a enfrentar e agarrar as forças da finitude enquanto forças de fora: é fora de si que ela deve se chocar com a finitude. Em seguida, e só em seguida, num segundo tempo, ela passa a vê-

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

las como sua própria finitude, ela toma necessariamente consciência delas como de sua própria finitude. O que significa dizer que só quando as forças no homem entram em relação com forças da finitude vindas de fora, só então, o conjunto das forças compõem a forma-Homem (e não mais a forma-Deus) (DELEUZE, 2013, p. 135).

Essa formação se produz através do rearranjo entre o corpo homem e as forças de fora. Quando as forças de fora deixam de resvalar no infinito que é Deus, elas passam a ser a finitude do Homem, somente assim essa outra *épistémè* pode se delinear. Deleuze sublinha, no entanto, que essa transformação se dá em dois momentos até que a finitude tome consciência de si. Essa transformação é análoga a que Deleuze vê ocorrer, em *Nietzsche e a filosofia*, com a história niilista ocidental. Para ele, o desenvolvimento do niilismo negativo é o niilismo reativo e, conseqüentemente, o assassinato de Deus. Assim, o Homem se insere na dialética da morte divina e desloca a morte para o interior de sua própria vida, tornando-se ele mesmo, como a finitude, o movimento das forças reativas. O corpo homem busca as forças finitas de fora para desestabilizar a formação clássica, mas o faz para negar a crença clássica na infinitude universal de Deus. No entanto, a transformação operada pelo niilismo reativo o faz pela busca de outro princípio universal organizador. Isto significa dizer que, mesmo com a morte de Deus, o Homem reativo quer a verdade e ainda crê na salvação. Não mais aquela em que a ressurreição dialética da morte de Deus assegurava o destino da vida, mas na salvação do progresso, em que a morte é um processo contínuo de mortes sucessivas. A morte é a evolução de diversas mortes parciais de organismos vivos (DELEUZE, 2013, p. 139). Quando essas forças no homem tomam consciência de sua própria finitude, o niilismo encara a sua face mais radical, a passividade. O niilismo passivo se caracteriza pela descrença absoluta em tudo, por um nada de vontade.

Deleuze afirma em *Nietzsche e a filosofia* que todo esse triunfo das forças reativas na história se deu por mistificações, isto é, por essas forças operarem por ficções. Essas ficções reativas, segundo ele, não levaram até as últimas conseqüências a morte de Deus. Esse acontecimento se repete dialeticamente e promove o triunfo das forças reativas, por isso o Nietzsche de Deleuze se opõe à dialética para por fim a mortificação da vida. Nesse sentido, ele critica a própria operação hegeliana por ela operar por ficção. Em suas palavras:

A obra de Nietzsche dirige-se contra dialética de três maneiras: esta desconhece o sentido porque ignora a natureza das forças que se apropriam

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

concretamente dos fenômenos; desconhece a essência porque ignora o elemento real do qual derivam as forças, suas qualidades e suas relações; desconhece a mudança e a transformação porque se contenta em operar permutações entre termos abstratos ou irreais (DELEUZE, 1976, p. 132).

Deleuze afirma que as premissas do hegelianismo não interrogam com o “quem” nem com o “que”. Então, ainda que por meio do movimento dialético se dê a alternância entre Deus e Homem, ele não interroga “Quem é Homem?” e o “o que é Deus?”. Esses elementos dialéticos permanecem inalterados na investigação que põe em circuito apenas uma oposição alternante. Com isso, há sempre nessa oposição uma relação entre sujeito e predicado, senhor e escravo, subordinador e subordinado. Essa reconciliação entre Deus e Homem que anuncia a dialética é, para Deleuze, aquela velha cumplicidade entre a vontade de potência negativa e as forças reativas. Dessa maneira, a dialética é um trabalho negativo, expressão da vontade de nada e das forças reativas que se exprimem na oposição, isto é, através da negação.

A questão que surge, então, é: em que medida as forças no corpo homem são reativas? Colocando essa questão, Deleuze mostra como em Nietzsche se pode observar o triunfo reativo no corpo homem, por isso todo o esforço da filosofia nietzschiana é superar esse homem, ultrapassá-lo. Ao abordar os senhores, os indivíduos soberanos, o Nietzsche de Deleuze afirma um desvio da modalidade reativa no corpo homem. No entanto, a leitura deleuziana sublinha que não se pode restringir a constituição do corpo homem a uma essência reativa. Ele afirma que é necessário vislumbrar um arranjo complexo das forças reativas que não são uma ação particular, mas sim um devir-reativo. Assim, se esclarece no Nietzsche de Deleuze a oposição entre a atividade e a reatividade: o corpo homem sadio tem um devir-doente, este é o seu destino; tal como o destino da Grécia foi a sua decadência, a criação do mundo teórico.

À primeira vista, a atividade do homem aparece como genérica; forças reativas se enxertam sobre ela, desnaturam-na e desviam-na de seu sentido. Todavia, mais profundamente, o verdadeiro genérico é o devir reativo das forças, a atividade é apenas o termo particular suposto por esse devir (DELEUZE, 1976, p. 140).

A citação acima é bastante explícita quanto ao lugar da reatividade e a maneira como ela se relaciona com a atividade. A reatividade ocupa o lugar de universal e, por isso, a forma Homem, isto é, o corpo homem inscrito em um jogo histórico com forças de fora, é reativa. A atividade só se dá no particular. Essa particularidade é pressuposta,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

ou seja, é capturada para que a universalidade se sustente. Então, em outros termos, pode-se dizer que é a partir da atividade particular que o devir-reactivo, universal, se afirma e sobrevive.

Diante disso, o pensamento de Nietzsche se depara com uma consequência radical: para que o super-homem possa advir a forma-Homem precisa morrer. O homem não se torna super-homem, é demasiado humano para isso. Esse fracasso a que se encontra submetido está articulado à essência do Homem e da cultura, em que se encontram um devir reactivo. Nas palavras de Deleuze: “Nietzsche quer dizer que a atividade genérica do homem ou cultura só existe como término suposto de um devir-reactivo que faz do princípio dessa atividade um princípio que malogra, do produto dessa atividade um produto malogrado” (DELEUZE, 1976, p. 140). Assim, a invenção do Homem como uma formação histórica é um projeto fadado à morte e ao fracasso.

A grande diferença entre o Zaratustra, anunciador do super-homem, e as forças reativas implicadas na forma-Homem é que eles cumprem papéis diferentes. A forma-Homem quer tornar ativa a reação, mas essa conversão mantém por princípio a derivação niilista, que não é colocada em questão. Ao contrário disso, Zaratustra quer transmutar os valores e converter a negação em afirmação. Assim, a diferença que se estabelece diz respeito ao fato de a forma-Homem querer se concentrar apenas na tentativa de mudar a direção e a qualidade das forças, enquanto Zaratustra deseja transvalorar todos os valores através do deslocamento da vontade de potência. Mais que isso, ele proclama outra maneira de sentir, o super-homem, e assim, elimina a antiga tábua de valores. Para que no corpo homem seja realizado esse empreendimento, é preciso afirmar dionisiacamente. Ao Homem falta essa afirmação.

A afirmação ética ou o niilismo vencido por ele mesmo

Para que haja essa transvaloração não basta a mudança dos valores, mas é necessário que se transmute, sobretudo, o elemento que determina o valor dos valores. Isto é, é preciso que se converta a negação em afirmação para que a transvaloração de todos os valores aconteça. No entanto, o Nietzsche de Deleuze afirma que todas as figuras existentes do niilismo são figuras inacabadas, incompletas. Por isso, na perspectiva deleuziana, a transmutação que vence o niilismo é uma forma de realização do niilismo. É o niilismo vencido por ele mesmo. Um dos argumentos que ele utiliza para sustentar esse ponto é que toda a vontade de potência conhecida até hoje é a

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

vontade de potência negativa. Isso significa dizer que essa qualidade negativa desempenha o papel de *ratio cognoscendi* da vontade de potência em geral. Em outras palavras, todo o conhecimento deriva, em alguma medida, desse elemento negativo: “se o niilismo nos faz conhecer a vontade de poder, esta nos ensina, inversamente, que ela nos é conhecida sob uma única forma, sob a forma do negativo que constitui apenas uma de suas faces, uma qualidade” (DELEUZE, 1976, p. 144). Assim, é a partir dessa dimensão histórica que se pode formular a crítica e a superação dessa determinação. A afirmação, então, se apresenta como aquilo que escapa, como o desconhecido. Essa dimensão desconhecida é a *ratio essendi* da vontade de potência em geral. A razão de conhecimento da vontade de potência é a negação, mas a sua razão de ser é a afirmação, que é o desconhecido. O niilismo se converte em vontade de potência afirmativa, o legislador substitui o homem erudito.

Quando o niilismo reativo rompe sua aliança com a vontade de nada, ele assume a forma extrema da negatividade que caracteriza a vontade de potência, a passividade. Se por um lado a consequência para o Homem passivo é um nada de vontade, por outro, para a vontade de nada, é uma autodestruição ativa. Isto é, quando a aliança das forças é rompida com a vontade de nada (uma das formas da vontade de potência negativa), entra em jogo o devir-ativo, que, por sua vez, realiza o empreendimento de destruir as forças reativas. Com isso, o niilismo se autodestrói e produz a transmutação do seu devir e da sua vontade de potência. Trata-se, neste caso, da autodestruição do devir-reativo.

A destruição do devir-reativo produz a afirmação da vida. E esse é, para Deleuze, o elemento pelo qual Nietzsche e Foucault advogam. Citando um trecho de *As palavras e as coisas*, essa compreensão se mostra bastante explícita: “Só há ser porque há vida... A experiência da vida apresenta-se pois, como a lei mais geral dos seres... mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária...” (FOUCAULT apud DELEUZE, 2013, p. 138).⁴ Sobre essa citação Deleuze escreve na nota dez: “esse texto, que vem a propósito da biologia do século XIX, parece-nos ter um alcance maior e exprimir um aspecto constante do

⁴ A trecho que Deleuze retirou de *As palavras e as coisas* podem ser encontrados na página 291 da edição francesa. Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots e les choses: une archéologie des sciences humaine*. Editons Gallimard: Paris, 1966. No texto, optei por manter a tradução que está no próprio texto de Deleuze. Esta, no entanto, parece ter utilizado a tradução brasileira, feita por Salma Tannus Machail. Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Machail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 384.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 31	Setembro-Dezembro 2023	p. 72 - 84
--------------------------	--------	-------	------------------------	------------

pensamento de Foucault” (DELEUZE, 2013, p. 138). É possível perceber que Deleuze atribui à vida um papel importante no pensamento foucaultiano e, ao mesmo tempo, mostra que “Nietzsche dizia: o homem aprisionou a vida, o super-homem é aquele que libera a vida *dentro do próprio homem*, em proveito de outra forma...” (DELEUZE, 2013, p. 140). Assim, na perspectiva deleuziana, o pensamento de Nietzsche encontra com o de Foucault justamente a partir desse ponto fulcral, a vida. Nesse sentido, ela é aquilo que deve ser afirmado de maneira incondicional. Essa afirmação só é capaz de ser feita pelo super-homem.

Considerações finais

Para Deleuze, o super-homem é aquele que afirma a vida porque supera a culpa e o ressentimento presentes no homem reativo. No entanto, Deleuze afirma o seguinte a respeito do super-homem:

Não seria mais a elevação ao infinito, nem a finitude, mas um finito-ilimitado, se dermos esse nome a toda situação de força em que o um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações (...) Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes (DELEUZE, 2013, p. 141-142).

Sobre o super-homem não é possível dar formulações acabadas, já que ele é uma promessa contingente. Nele, contudo, pode ser verificado o fim do movimento dialético que faz alternar o infinito e o finito. A dialética não pode encontrar lugar aí por sua estrutura negativa e reativa, em que o particular é subsumido pelo universal. O super-homem é uma afirmação singular, múltipla, e diversa, ou seja, é própria superação das dicotomias operadas pela dialética.

Desse modo, pode-se perceber que as questões de *Nietzsche e a filosofia* se relacionam com as discussões realizadas no ensaio “Sobre a morte do homem e o super-homem”. Na última seção deste texto deleuziano, em que a problemática de Foucault é diretamente comparada com a de Nietzsche, pode-se compreender como da morte do Homem origina a possibilidade de advir o super-homem. Nesse texto, Deleuze afirma diretamente que a morte do Homem é uma consequência da morte de Deus. Isso ocorre porque há entre os dois um vínculo dialético. Não à toa, o último capítulo de *Nietzsche e a Filosofia*, no qual Deleuze desenvolve melhor a problemática do niilismo e apresenta

a condição de possibilidade da sua superação, é intitulado *O super-homem: contra a dialética*. Os dois textos de Deleuze se encontram na medida em que o super-homem é pensado como o aquele que é capaz de liberar o Homem de si mesmo e de suas forças reativas e, assim, produzir uma transvaloração de todos os valores. Portanto, a morte do Homem faz com que o super-homem se delineie enquanto a possibilidade de por fim a dialética e ao niilismo

Referências bibliográficas

BARBOSA, M. T. **A ética em Deleuze: um corpo que avalia e experimenta**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.

DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 7ª reimpressão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. 9ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Machail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Les mots e les choses: une archéologie des sciences humaine**. Editons Gallimard: Paris, 1966.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIILISMO E HERANÇA NIETZSCHIANA NA CONSTITUIÇÃO DO MÉTODO GENEALÓGICO EM MICHEL FOUCAULT

Carlos Renato Moiteiro¹

Resumo: O presente texto procura refletir acerca da herança nietzschiana no pensamento do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), especificamente em torno da questão sobre a existência ou não de um niilismo na produção teórica foucaultiana e seus reflexos na consolidação do método genealógico, afastando-o em certa medida das perspectivas teóricas elaboradas nos trabalhos das décadas de 1950 e 1960. Definir quais os aportes que Foucault empresta da própria genealogia da moral nietzschiana para a constituição de seu procedimento, faz-se necessário para compreender em que medida tal legado desemboca na proposição duma ontologia de caráter niilista, que recusa os universais da história, notadamente os de homem, sujeito e verdade, temas tão caros à tradição filosófica ocidental.

Palavras-chave: Foucault. Genealogia. História. Nietzsche. Niilismo.

NIHILISM AND NIETZSCHEAN HERITAGE ON THE CONSTITUTION OF MICHEL FOUCAULT'S GENEALOGICAL METHOD

Abstract: The present paper aims to reflect on the Nietzschean heritage in the thought of the French philosopher Michel Foucault (1926-1984), specifically about the question of whether or not there is a nihilism in Foucault's theoretical production and its reflexes in the consolidation of the genealogical method, distancing him in a certain way from the theoretical perspectives elaborated in the works of the 1950s and 1960s. Defining which contributions Foucault borrows from Nietzsche's own genealogy of morality for the constitution of his procedure is necessary in order to understand the extent to that legacy leads to the proposition of a nihilistic ontology, which rejects the universals of history, notably those of man, subject e truth, so cherished themes to the Western philosophical tradition.

Key words: Foucault. Genealogy. History. Nietzsche. Niilism.

1. Introdução

A herança do pensamento de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) pela filosofia francesa do século XX é objeto de permanente estudo na literatura crítica das últimas duas décadas, notadamente em sua recepção pelas mãos do filósofo Michel Foucault (1926-1984). Presente já desde sua tese doutoral, *História da Loucura na Idade Clássica*, publicada inicialmente em 1961, a referência a Nietzsche faz sentir-se em vários outros momentos desta primeira fase da produção foucaultiana, como nas várias menções ao filósofo germânico em *As Palavras e as Coisas*, de 1966, e as já mais reservadas em *Arqueologia do Saber*, de 1969; é, no entanto, nos primeiros anos da década de 1970 que tais reportações se adensam, constituindo um ponto de não-retorno a partir do qual pode-se reconhecer, se não uma ruptura, o marco de

¹ Doutor em Filosofia pela PUCPR (2018). Professor adjunto do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) – Câmpus Toledo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2919-7014>; E-mail: carlos.moiteiro@unioeste.br

um novo direcionamento na obra do pensador francês, em direção a uma genealogia das práticas e tecnologias de poder e de subjetivação no ocidente².

A história dessa recepção tem sido bem traçada pela crítica das últimas três décadas, que se debruçou sobre as aproximações e diferenciações entre a filosofia histórica nietzschiana, pautada metodologicamente pela filologia e apenas de modo tardio denominado pelo próprio filósofo pelo nome de genealogia (Binoche, 2014), e a genealogia como método propriamente constituído e empregado por Foucault em suas investigações sobre as práticas de saber-poder e de subjetivação³. Não obstante, o problema que aqui queremos investigar – a presença (ou ausência) de um niilismo na obra do filósofo francês – leva-nos, diretamente, às implicações da herança nietzschiana no desenvolvimento de seu percurso filosófico, para além da contribuição procedimental que a genealogia da moral nietzschiana possa ter-lhe legado. É preciso, portanto, revisitar os pontos desta relação, em busca de elementos que nos permitam compreender a própria filosofia foucaultiana com a questão do niilismo⁴.

Como encetativo, faz-se necessário estabelecer qual significado damos a este conceito ou, mais precisamente, qual o significado possível para este conceito no interior da obra foucaultiana. Não é senão com surpresa que o leitor descobrirá que, não obstante a existência de uma linha interpretativa que enfatiza certo caráter niilista em sua produção⁵,

² Embora reconheça a importante contribuição de Araújo (2004) na introdução do termo *arqueogenealogia* como estratégia de superação da dicotomização, em voga ao menos até o início da primeira década passada, mantenho aqui a distinção realizada por Revel (2014), ao caracterizar a distinção metodológica entre arqueologia e genealogia, embora reconheça a permanência de certas técnicas arqueológicas no trato genealógico foucaultiano a partir dos escritos, cursos e conferências da década de 1970 em diante.

³ Sobre este tema, amplamente explorado na crítica das últimas duas décadas, destaco aqui os trabalhos de Lemos e Cardoso Jr. (2009), Márquez Estrada (2014), Carmona Aranzazu (2015) e Ribeiro (2018), aos quais nos referiremos adiante, bem como a importante contribuição de Michael Mahon em sua obra *Foucault's Nietzschean Genealogy* (1992), uma das pioneiras ao se debruçar, a partir dos eixos centrais da investigação foucaultiana, sobre a recepção direta das fontes e das principais questões legadas pelo filósofo germânico, tal como o estado das publicações de ambos filósofos permitia até o momento.

⁴ Para clarificar, no entanto, as diferentes concepções que a noção de niilismo toma na produção nietzschiana, é importante considerar o que Burch (2014, p. 202) afirma sobre tais distinções: “Nietzsche discerne seis formas de niilismo em suas notas incompletas e não polidas: incompleto, completo, passivo, ativo, radical e niilismo extremo”. A distinção entre niilismo ativo e niilismo passivo, ou de niilismo radical e niilismo extremo, por exemplo, são fundamentais para compreender as conotações ora positivas, ora negativas na escrita do filósofo: “Niilismo ativo é ‘um sinal de poder espiritual aprimorado’ e é o oposto do niilismo passivo. Enquanto no caso dos niilistas ativos, o niilismo os provê com uma oportunidade de postular uma nova fé e criar novas condições existenciais, que estão favorecendo e melhorando o futuro, no caso dos niilistas passivos, o niilismo os torna fracos e suicidas porque lhes falta a força para estabelecer novas valorações e novas metas e viver de acordo com elas [...]. O niilista ativo destrói a fim de repor o destruído com algo novo e melhor. Diferente dos niilistas passivos que nutrem ressentimentos contra o forte, ele nunca é destrutivo em prol de ser destrutivo [...]. O ‘niilismo radical’ mantém a ‘absoluta insustentabilidade da existência’ uma vez que explicações metafísicas foram descartadas [...]. O ‘niilismo extremo’ tenta evitar o paradoxo de ‘visto que acreditamos na moralidade, condenamos a existência’, ao considerar a vida como ser ‘absoluto e eterno’ [...] [e] refere-se à rejeição da verdade e da coisa-em-si” (BURCH, 2014, p. 202).

⁵ Trata-se, aqui, especificamente, do trabalho do crítico brasileiro José Guilherme Melquior, *Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra* (1985), publicado inicialmente em língua inglesa e posteriormente traduzido para o

parece não haver qualquer menção de Foucault propriamente ao conceito mesmo, quer em suas obras publicadas, quer nos cursos e conferências ministrados ou nos inúmeros artigos publicados pelo filósofo ao longo de sua vida e postumamente. e notada em trabalhos anteriores a este, bem como justifica e a despeito da escassez de análises nesta seara primeira vista, de fato – não é sem surpresa que o leitor não encontrará qualquer menção ao conceito quer nas obras, nos cursos e conferências ministrados ou mesmo nos inúmeros artigos publicados pelo filósofo ao longo de sua vida e postumamente⁶.

Deste modo, é preciso considerar, ao menos preliminarmente, que se Foucault pensou o niilismo, ou se há um niilismo presente na reflexão do filósofo do Collège de France, não é senão indiretamente que o encontramos em seus textos e obras. É deste ponto que parte o nosso trabalho: de uma ausência preclara e, ao mesmo tempo, fundamental. Em que termos falar, então, de uma ausência? Se a noção de niilismo não figura de forma conceitual e minimamente definida em seus textos e cursos, como seria possível pensar sobre esta ausência? Sob quais procedimentos e a partir de que aproximações é plausível afirmar que o pensamento foucaultiano comporta um niilismo ou, mais espinhoso ainda, que o próprio filósofo tenha se pensado como um autor niilista?

Sem embargo, tratando-se de Foucault, é justamente a partir das ausências e dos silenciamentos, como também dos dispositivos e das operacionalizações, que se deve inquirir esta presença. Assim, partimos da hipótese de que *os niilismos* de Foucault – no plural – partem de uma recusa fundamental, que o coloca na esteira da tradição nominalista, especialmente a partir de sua *virada genealógica* entre os anos 60 e 70: a negação dos universais da história. Veremos, então, em que medida tal recusa encontra-se em dívida com o pensamento de Nietzsche e sua recepção foucaultiana nos escritos protogenealógicos da década de 1970. Como primeira tarefa, então, é preciso caracterizar de que tipo de niilismo, ou niilismos, estamos falando quando nos referimos à herança nietzschiana no pensamento de Foucault.

2. Um olhar sobre os niilismos na arqueologia de Foucault: homem, sujeito e história

português, que se somou a um conjunto de análises assaz detratórias acerca da vida e obra de Foucault, publicadas neste mesmo período (cf. Malešević, 2022).

⁶ Tal ausência é particularmente sentida também na consulta aos léxicos compilados por Revel (2005), Albano (2007) e Castro (2009), de ampla circulação na comunidade de pesquisadores de línguas neolatinas, o que também justifica, em certa medida, o fato de raros trabalhos debruçarem-se numa cartografia do conceito no *corpus* foucaultiano - dentre as exceções, destaco o trabalho de Cassiano (2002), cuja contribuição sobre a “ausência” do termo no conjunto da obra de Foucault é inequívoca neste trabalho.

O legado do pensamento do filólogo germânico em nosso autor não pode ser circunscrito apenas ao período comumente denominado *genealógico* (1970-84); trata-se, antes, dum influxo que se encontra presente desde *História da Loucura* (HL) e se consolida ao longo de todo o período entre esta e a publicação de *A Aqueologia do Saber* (AS), desenvolvimento no qual sujeito e verdade são questionados em suas bases metafísicas originárias e passam a ser postulados diante de sua historicidade. Já em *HL*, o gênio de Nietzsche se faz sentir quando o autor o traz à baila naquilo que denomina de *círculo antropológico*, figuras que emergem em ruptura com a unidade da episteme moderna e que ocupam o espaço vazio deixado pela ruptura com o binarismo razão-desrazão, bem como de suas formas alegóricas. Nietzsche, assim como Artaud e Goya, Sade e Van Gogh, fora capaz, segundo Foucault, de reafirmar a loucura contra a unidade do homem e da verdade – da verdade *do* homem e da verdade *sobre* o homem –, no exato momento em que o mundo pós-clássico buscara defender a *obra* como produto da unicidade entre razão e verdade (Foucault, 2012).

Insinua-se assim, a partir da análise de Foucault sobre a loucura de Artaud e de Nietzsche o primeiro niilismo que categoriza sua filosofia: o *niilismo da obra*. Não é, entretanto, pelo puro e simples reconhecimento de uma *ausência de obra* em Artaud que tal niilismo se faz sentir: a unidade da obra rompida pela loucura é fundamentalmente uma ruptura também entre o homem e a razão, no que esta pode conter de *verdade*; e é justamente Nietzsche, ou melhor, a unidade de sua obra rompida pela loucura, que funciona para Foucault como o arauto desta unicidade perdida:

A loucura não é mais o espaço de indecisão onde podia transparecer a verdade originária da obra, mas a decisão a partir da qual ela irrevogavelmente cessa, permanecendo acima da história, para sempre. Porco importa o dia exato do outono de 1988 em que Nietzsche se tornou definitivamente louco, e a partir do qual seus textos não mais expressão filosofia, mas sim psiquiatria: todos [...] pertencem a Nietzsche, e todos manifestam grande parentesco com *A Origem da Tragédia* (FOUCAULT, 2012, p. 529).

A obra não mais revela, assim, a harmonia de uma comunhão perfeita, mas a irrupção de fissuras em sua uniformidade, postas em evidência precisamente pela introjeção do *outro*, da loucura, antes deixada à margem, no interior das formas clássicas da racionalidade – literatura, arte e filosofia –, nas quais ela pôde se infiltrar. Falta, no entanto, a ciência; e ainda que em *HL* não estejamos tão distantes das roturas estabelecidas no interior dos grandes arcos discursivos dos saberes científicos, uma vez perdida a unidade da obra, a crise do autor estaria definitivamente instalada na analítica foucaultiana. É, todavia, a partir de *As Palavras e as Coisas* (PC), publicado em 1966, que este movimento se intensifica na arqueologia foucaultiana

das discursividades, a ponto de um novo prefácio, escrito para a segunda edição francesa de *HL* (1972), ser necessário, com vistas a esconjuram os riscos da soberania do sentido e da uniformidade hermenêutica.

Esta crise da obra é evocada pelo filósofo em sua conferência intitulada *O que é um Autor?*, pronunciada na Société Française de Philosophie em 1969. Se, por um lado, a homogeneidade do autor havia sido o nodo que sobrevivera, nas diferentes classifica  es internas a cada saber e às escans  es de pertenc  a tipológica (escolas, g  neros literários, movimentos etc.), por outro lado, o paulatino desaparecimento do autor e de suas marcas a partir da escrita do século XIX impôs o reconhecimento das ranhuras expostas na pretensa homogeneidade da obra – e, por extensão, do próprio discurso enquanto unidade: “[...] o autor deve se apagar ou ser apagado em proveito das formas próprias ao discurso. Isto posto, a pergunta que eu me fazia era a seguinte: o que essa regra do desaparecimento do escritor ou do autor permite descobrir? Ela permite descobrir o jogo da fun  o autor” (FOUCAULT, 2009, p. 294)⁷.

O mesmo apagamento se impor   ao homem,    medida que as unidades vão sendo progressivamente minadas e as generaliza  es suprimidas, em nome da ênfase às rupturas e às singularidades. Comentando a passagem sobre a morte do Homem em *As Palavras e as Coisas*, Amironesei (2013, p. 231, tradu  o nossa) afirma: “O desaparecimento de Deus resulta inevitavelmente naquele do Homem. Este último    posto conseqüentemente em referência explícita a Nietzsche e    terminologia nietzschiana do niilismo sem, no entanto, que a palavra niilismo seja mencionada”. O filósofo mesmo trata de esclarecer esta rela  o na conferência de 1969 supramencionada, remetendo a morte do homem ao seu desvanecimento ou, em última análise,    sua substitui  o pelo *Übermensch*, ao mesmo tempo em que reconhece a tradi  o    qual se filia ao pensar tal esvaimento, ainda que não puramente em termos metaf  sicos, mas sobretudo na fun  o da imagem do homem em rela  o ao saber: a partir de “que regras se formou e funcionou o conceito de homem” (FOUCAULT, 2009, p. 294). Esta concep  o pode se firmar    medida que, penetrando pela obra de Nietzsche, tal como o próprio autor a divisa em meados da década de 1960⁸, Foucault transpõe a consciência da morte de Deus como

⁷ Esta considera  o sobre o apagamento do autor e, na sua vertente simétrica, a nega  o da obra, reaparecerá em *A Ordem do Discurso*, no exame da fun  o autor no interior das práticas de rarefa  o do discurso, como critério de verdade de um enunciado e fiduciário da integridade de sua obra (FOUCAULT, 2010, p. 26-29).

⁸ Cf. entrevista de Foucault e Deleuze sobre o estado da obra e o projeto de uma tradu  o francesa da obra completa de Nietzsche, concedida ao *Le Figaro littéraire* em setembro de 1966 (Foucault; Deleuze; Janoud, 2001).

experiência do ilimitado limite da subjetividade humana (Foucault, 2001c) em direção à sua significação enquanto “fim da metafísica”, cujo “[...] lugar permanece vazio, e não é absolutamente o Homem que toma o lugar de Deus” (FOUCAULT; FOY, 2001, p. 581).

Deste modo, não é a partir da mera retomada do clássico tema nietzschiano que se pode pensar a destruição das metafísicas da exterioridade (e de suas interioridades constituintes), senão mediante a própria constatação do esfacelamento da imagem do Homem – reverso da imagem perdida de Deus –, a partir da compreensão dos processos históricos de veridicção das próprias ciências do homem, que atualizam assim a unidade perdida da linguagem (Foucault, 2001c). É neste sentido que se faz perceber o gênio da obra de Nietzsche no desenvolvimento da obra do filósofo francês, já antevista em *HL* e nitidamente notada em *PC*, naquilo que Foucault (2007, p. 472-473) denomina de *experiência de Nietzsche*, assim descrita pelo autor:

através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem (FOUCAULT, 2007, p. 472-473).

Se há um niilismo em Foucault, portanto, ele diverge das formas de niilismo previamente estabelecidas a partir da morte de Deus em Hegel e Feuerbach (Foucault; Foy, 2001). Como aponta Wade (2010), o niilismo foucaultiano está em relação direta com sua compreensão do saber, especialmente o saber sobre homem, enquanto estratégia e maquinário de dominação, diante do qual é preciso se tornar precavido. É um niilismo diferente do habitual, que denuncia não apenas os valores metafísicos universais, calcados em última instância na própria existência numa exterioridade alheia à superfície dos corpos, mas a denúncia da noção mesma do real e de suas representações, fundamentalmente aquelas que incidem na ideia de homem e de seu subproduto mais marcadamente ocidental, a saber, a noção de sujeito, mediante o reconhecimento dos mecanismos e técnicas que, no interior dos discursos e das instituições de saber-poder, puderam constituir a imagem do sujeito e do homem (Amironesei, 2013). Trata-se, portanto, de um niilismo metodologicamente exercitado, que encontra na própria negação do real enquanto ente dado seu lugar de problematização.

Não é possível, no entanto, ser fiel à analítica foucaultiana sem proceder de modo diverso àquele da teorização sobre o conceito em si, senão compreendendo de que modo ele exerce determinadas operações. Assim, a pergunta sobre o que é o niilismo em Foucault deve dar lugar à ponderação sobre de que modo ele atua, enquanto empreendimento metodológico,

no exercício mesmo de sua ontologia do presente. Sob esta perspectiva, praticamente toda a empresa arqueológica efetuada na década de 1960 encontra desde logo no niilismo o *locus* de problematização das condições de possibilidade do sujeito e do homem, ao questionar justamente os universais da história.

Muito antes das inquirições sobre a vontade de verdade em suas leituras nietzschianas de transição (1969-1973), a arqueologia já havia possibilitado ao filósofo um deslocamento das estruturas à invenção da verdade, trazendo de antemão ao domínio do filósofo o procedimento histórico/historicizador como estratégia epistemológica fundamental – o que a afasta do pretensão historicismo a que muitas vezes o pensamento foucaultiano foi reduzido e categorizado. Como assinala Bert (2013, p. 179): “a arqueologia não recua no tempo para procurar a origem dessa ou daquela instituição, desse ou daquele enunciado, mas, ao partir de um problema atual, questiona os processos que subjazem à constituição e à estabilização desses fenômenos no tempo”. A arqueologia, desta forma, e não apenas a genealogia, constitui um rasgo naquela tradição que, entre a sombra de Kant e a censura de Nietzsche, estabeleceu a universalização como expediente filosófico fundamental (Dávila, 2013)⁹. Diante deste rasgo, o único *a priori* a que se pode conceder alguma relevância enquanto dizer do real é precisamente o *a priori* histórico, assim descrito pelo autor (FOUCAULT, 2008, p. 144-145):

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. [...] *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho. [...] Além disso, o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal [...]. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável.

O pensar da história, deste modo, permite romper com os axiomas generalizantes, em busca das particularizações, das distinções e das singularidades que os discursos veridicionais acerca do saber do homem tomaram ao longo dos distintos períodos, exigindo

⁹ Esta compreensão, Dávila remete às leituras atentas de Foucault sobre a obra de Deleuze e como este o apresenta de um modo singular ao problema e, por extensão, à resposta nietzschiana ao mesmo: “O que encontra Foucault de fascinante nos livros de Deleuze é sua audácia em querer superar os limites do pensamento; quer dizer, de querer superar as três modalidades do pensamento filosófico em relação à univocidade do ser” (DÁVILA, 2013, p. 324, tradução nossa).

assim recortes epocais necessários para a compreensão das fraturas e das especificidades perdidas. A despeito, portanto, das críticas recebidas sobre o caráter histórico ou propriamente filosófico de seu trabalho, para Foucault sempre esteve claro, ao menos desde *HL*, que a história deveria desempenhar, diante da filosofia e das ciências, uma função escrutinadora, diante da qual os diferentes modos como o dizer da verdade se configura podem ser divisados (Bert, 2013). Restrepo (2008) chama a atenção para o fato de que, ainda no verbete publicado no *Dictionnaire des Philosophes* em 1984¹⁰, Foucault reforça aquilo que ele mesmo denomina de *ceticismo sistemático* e que, segundo o crítico, teria servido ao filósofo como linha de fuga metodológica para escapar ao transcendentalismo do sujeito na filosofia. Neste mesmo verbete, o próprio filósofo caracteriza, de forma retrospectiva, as escolhas metodológicas empregadas até aqui como um “(...) ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos (...)”, explicitados não como uma recusa total e absoluta de suas existências, mas sim “(...) que não devemos admitir nada desta ordem que não seja rigorosamente indispensável; tudo o que nos é proposto no nosso conhecimento como sendo de validade universal, no que diz respeito à natureza humana ou às categorias que podem ser aplicadas ao sujeito, tem de ser testado e analisado (...)” (FLORENCE [FOUCAULT], 2001, p. 1452-1453).

A recusa aos universais antropológicos, característica da primeira fase do autor, possibilitaria, desta forma, o avanço em suas próprias pesquisas, na direção da recusa aos universais do conhecimento, de um modo geral. É neste sentido que podemos ler, ao final mesmo de *AS*, a sentença proferida pelo filósofo, que soa, ao mesmo tempo, como uma retrospectiva de seu trabalho durante a década anterior quanto o prenúncio dos estudos que viriam a seguir: acerca da noção de descontinuidades e de como esta delimita a especificidade de sua pesquisa arqueológica – em relação ao estruturalismo, à fenomenologia, ao idealismo e à própria história tradicional –, Foucault posiciona a tarefa de sua pesquisa filosófica como sendo a de “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental [...]; abri-la a uma temporalidade que não prometeria o retorno de nenhuma aurora” (FOUCAULT, 2008, p. 227). Neste sentido, a arqueologia abre o caminho, enquanto recurso metodológico primário, para que a genealogia possa se instalar no pensamento de Foucault, não sendo distingui-los como a miúde se tentou fazer muitas vezes na recepção crítica do filósofo (Dalmau, 2021), bem como, indo além, assumir como autêntica a própria afirmação do autor quando, ainda que já influenciado pelas leituras nietzschianas da transição dos anos 60 para os 70, assume o vínculo

¹⁰ Organizado por Denis Huisman, escrito pelo próprio filósofo sob o pseudônimo “Maurice Florence” (M.F.); sobre o contexto desta publicação, cf. nota introdutória ao próprio texto (Florence [Foucault], 2001, p. 1450).

fundamental entre a arqueologia enquanto método e a genealogia enquanto finalidade, tendo a própria arqueologia lançado as bases para sua crítica dos universais, “[...] no sentido em que não procura aquilo que sempre permanece, não busca as estruturas universais inerentes à história, mas trata os discursos que articulam aquilo que pensamos e fazemos como acontecimentos históricos contingentes”, e que fora precisamente a partir desta junção entre arqueologia e genealogia que “[...] sua compreensão histórica aparece assim como oposta a qualquer ideia de universalidade” (RIBAS, 2014, p. 30-31)¹¹.

Tendo sido construída a trama pela qual os discursos podem ser analisados, importa agora observar a produção dos saberes não apenas em seus procedimentos de corte, delimitação, exclusão ou produção; não somente no modo como eles se constituem mediante uma disposição espacial, anatômica, epocal; e não mais unicamente as rupturas e continuidade nos discursos de uma determinada episteme e entre elas; trata-se, agora, de ir além da linguagem e dos signos, para compreender como o conhecimento é forjado no conflito, no domínio e na agressão, que não podem ser entendidas fora do quadro das construções históricas (daí a importância pregressa da arqueologia) como também das relações de domínio que se estabelecem mediante práticas e instituições, que ocuparão essencialmente a segunda fase da produção foucaultiana, de 1971 em diante.

93

3. Niilismo e verdade: a recepção foucaultiana de Nietzsche e a constituição do método genealógico

Em sua análise sobre o processo de continuidade-descontinuidade entre arqueologia e genealogia, Judith Revel aponta para o papel fundamental que as leituras nietzschianas desempenharam para o refinamento metodológico em Foucault; e a despeito de não ter propriamente escrito *sobre* Nietzsche, a autora afirma que, “ao invés, [Foucault] comenta repetidas vezes sobre sua própria utilização do filósofo [...] sempre procurando acentuar seu alcance instrumental, ainda que se negue a que o associem ao redescobrimto tardio de Nietzsche, que se produzirá efetivamente na paisagem intelectual dos anos setenta, em

¹¹ Consta com esta interpretação Márquez Estrada (2014, p. 236), para o qual “a arqueologia se concentra nas formações discursivas e nos processos de construção dos enunciados [...]”, ao passo que “[...] a genealogia se centra na análise do movimento e as formas de configuração das relações de forças e suas estratégias de poder”.

particular na França” (REVEL, 2014, p. 69)¹². Todavia, a contextualização de seus trabalhos após a publicação de *AS* não permite desvinculá-lo de tal ressurgimento.

Como já vimos, o interesse de Foucault pelo filósofo prussiano não é novo: data ao menos da escrita de *HL* e prescreve, para o primeiro, um importante caráter de reconhecimento de um legado¹³. No entanto, é justamente na sequência da publicação de *AS*, e diante das questões apresentadas pela comunidade filosófica acerca de seu método, que Foucault parece guiar-se decisivamente em direção à obra de Nietzsche, passando a apresentar o que considera sua contribuição fundamental à filosofia do século XX, em um conjunto de publicações que vão até meados da década de 1970, dentre as quais podemos destacar: sua introdução à *Gaia Ciência* de Nietzsche, em conjunto com G. Deleuze¹⁴; o texto intitulado *Nietzsche, Freud, Marx*, apresentado no *Colloque de Royaumont* de 1964, reeditado e publicado em 1967 nos *cahiers* do referido colóquio; o artigo *Theatrum Philosophicum*, publicado em 1970 na edição n. 282 na revista *Critique*; o texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado em uma coletânea de textos organizada em homenagem a Jean Hyppolite, em 1971; sua aula inaugural no Collège de France, intitulada *A Ordem do Discurso*, seguida da aula introdutória de seu primeiro curso nesta instituição, *Lições sobre a vontade de saber*, de 1970-1971; a conferência ministrada em 1971 na Universidade McGill, no Canadá, com o título *Lições sobre Nietzsche*; e as conferências ministradas no Rio de Janeiro, em 1973, publicadas sob a designação *A verdade e as formas jurídicas*¹⁵. Nos três artigos de 1967-1971, em especial, Foucault intenta estabelecer uma relação mais clara e direta de sua proposta metodológica com o legado nietzschiano¹⁶.

¹² Sobre a ideia da reelaboração do legado nietzschiano por Foucault, também é importante considerar aquilo que expressa Ribeiro (2018, p. 137), quando aponta que o importante, para este último, não era propriamente proceder a uma crítica minuciosa dos textos de Nietzsche, seus conceitos e ou obras, mas sim extrair do filólogo aquilo que pode servir-lhe, justamente, para avançar em direção à uma genealogia.

¹³ Foucault mesmo abordaria esse aspecto “hereditário” de sua obra na conversação com Claude Bonnefoy: “Penso que o interesse que sempre demonstrei por Nietzsche, o fato de nunca ter sido capaz de colocá-lo absolutamente como um objeto sobre o qual falar, o fato de sempre ter tentado colocar minha escrita sob a tutela dessa figura um tanto atemporal, maior, paterna, de Nietzsche, está ligado precisamente a isso: para Nietzsche, a filosofia era acima de tudo um diagnóstico, tinha a ver com o homem na medida em que ele estava doente. Em suma, para ele, era ao mesmo tempo o diagnóstico e a terapia violenta das doenças da cultura” (FOUCAULT; BONNEFOY, 2011, p. 41-42).

¹⁴ Publicada em 1967 no contexto da edição francesa das *Obras Completas* do filósofo prussiano pelas Éditions Gallimard (*Oeuvres philologiques complètes de F. Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967).

¹⁵ Uma exposição detalhada destas referências a Nietzsche pode ser encontrada em nossa tese de doutoramento, no subcapítulo *Da arqueologia das formações discursivas à genealogia das relações de poder: notas de uma passagem* (Moiteiro, 2018, p. 60-104); no presente trabalho, optei por ater-me aos pontos essenciais vinculados ao tema que ora se aprecia.

¹⁶ A despeito das análises sobre o pensamento de Marx e Freud nos dois primeiros textos, é sem dúvida ao filósofo prussiano que o pensador francês quer dirigir sua atenção e como que reconhecer sua dívida. Sobre este ponto, Pineda Muñoz e Jiménez Pinzón (2018, p. 20, trad. nossa) afirmam: “Neste *Theatrum*

Primeiramente, a questão da interpretação: de que modos nossos sistemas interpretativos, filosóficos e científicos, foram sendo moldados historicamente, em torno daquilo que o filósofo denomina de *círculo da interpretação* – uma circularidade que se estabelece entre linguagem e verdade, mediante a palavra (já ela uma interpretação do real) e o discurso (como manejo da palavra e interpretação dos fatos). Neste sentido, Nietzsche desempenha uma contribuição fundamental para a desconstrução das interpretações impostas como verdade, ao postular que a tarefa fundamental do pensamento deve ser não a de buscar a verdade, mas sim a de questionar tais discursos interpretativos precisamente em sua pretensão de verdade (Weber; Chicarelli, 2013). Abre-se, assim, o espaço para a pluralidade das interpretações, essencial, segundo Foucault, para que se compreenda o “inalcançável essencial da interpretação”, do qual afirma: “se a interpretação não pode jamais ser alcançada, é simplesmente porque não há nada para interpretar. Não há nada absolutamente primário para interpretar, porque basicamente tudo já é interpretação, cada signo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (FOUCAULT, 2001a, p. 599, trad. nossa). Tal posicionamento ecoa o já famoso fragmento póstumo do filósofo prussiano:

Contra o positivismo, que se detém no fenômeno “só há fatos”, eu diria, não, precisamente não há fatos, só interpretações. Não podemos constatar nenhum *factum* “em si”: talvez seja um absurdo querer algo assim. Tudo é subjetivo, vós dizeis: mas já isso é *interpretação*, o “sujeito” não é algo dado senão algo inventado e acrescido, algo posto por trás. – É em última instância necessário por ainda o intérprete por trás da interpretação? Já isso é invenção, hipótese. Na medida em que a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é cognoscível: mas é *interpretável* de outro modo, não têm um sentido por trás de si, senão inumeráveis sentidos, “perspectivismo”. São nossas necessidades *as que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras (NIETZSCHE, XVII 3B 7[60], 2008, p. 222, trad. nossa, grifos do autor).

Na mesma medida, é aqui a influência das leituras de *A Gaia Ciência* que se tornam cada vez mais nítidas, acerca das relações entre a vontade de poder e a vontade de verdade na invenção daquilo que chamamos de conhecimento (Nietzsche, 2001, §110, §333); como também a de um pequeno opúsculo nietzschiano, cujo início Foucault faz questão na abertura de suas conferências sobre o pensador: “Em algum canto remoto deste universo, cuja chama se espalha por incontáveis sistemas solares, já houve uma estrela na qual animais inteligentes

Philosophicum os bigodes consideráveis de Nietzsche são absolutamente necessários. Não existe outro pensador mais decisivo na abordagem de Michel Foucault que este, pois de sua mão percorre um caminho até um novo e potente ocaso; trata-se do ocaso do sujeito, esse ídolo, essa verdade, que não pode ficar em pé, salvo que depois da morte de Deus e da crise da razão estejamos dispostos a [nos] tornar sujeito[s]”.

inventaram o conhecimento. Foi o momento da maior mentira e da suprema arrogância da história universal” (NIETZSCHE, 1873 *apud* FOUCAULT, 2011, p. 195, trad. nossa). A estas se somam, segundo Revel, as leituras da *Genealogia da Moral*, das *Considerações Intempestivas* e de *Humano, demasiado humano*, diante das quais Foucault pode agora erigir “[...] a crítica desde o ponto de vista suprahistórico, ou de uma história que seria a unidade fechada e tranquilizadora na qual se poderia conter, por fim, a profusão infinita do tempo [...]” e reiterar “[...] a singularidade dos acontecimentos contra a monumentalidade da História, contra o reinado das significações ideais e das teleologias indefinidas” (REVEL, 2014, p. 71-72).

De Nietzsche, também, a imagem da batalha¹⁷ enquanto processo fundamental da constituição dos saberes: a aquisição do conhecimento jamais trata de uma busca desinteressada da verdade, mas antes duma violência feita às coisas e às pessoas (Foucault, 2001b). O filósofo prussiano aponta, assim, para Foucault, a dúvida em torno de uma “[...] verdade e estabelecida e imodificável [...]”, ao qual o pensador francês responde “[...] já não submergindo nas profundezas da metafísica, senão caminhando descalço sobre a superfície do discurso, nas peleias preliminares a toda conceitualização” (CARMONA ARANZAZU, 2015, p. 65). Tais leituras reforçam, em Foucault, a defesa consciência histórica da verdade, não postulada em termos de um historicismo, mas compreendida campo onde se colocam em jogo e combatem mutuamente a pluralidade das interpretações, até que a vitória de uma seja suplantada-se como verdade.

A compreensão do *a priori* histórico, assim, não passará incólume ao influxo do filólogo germânico. A herança nietzschiana se mostrará essencial também na “[...] distinção, tão importante para Nietzsche, entre o começo e a origem” (FOUCAULT, 2001a, p. 597), aprofundada no texto e nas conferências de 1971 e 1973. Se em *Nietzsche, a genealogia e a história*, a diferenciação entre os conceitos de origem (*Ursprung*) e invenção (*Erfindung*) será fundamental para reconhecer o afastamento entre uma historiografia marcada pela “origem miraculosa (*Wunderursprung*) buscada pela metafísica” e a construção propriamente nietzschiana de uma “filosofia histórica que, por si, põe questões *über Herkunft und Anfang*”¹⁸

¹⁷ O uso das figuras da luta (*Kampf*), segundo Azeredo (2014, p. 74-75) é um dos principais distintivos da filosofia de Nietzsche, possuindo “[...] uma posição privilegiada [...] desde *A disputa de Homero* e *O nascimento da tragédia* até *Assim falava Zaratustra* e as demais obras que se seguiram. Presente em todos os momentos do discurso de Nietzsche, expressa sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra do filósofo. Em *A disputa de Homero*, a luta aparece como disputa (*Wetkampf*), resgatando o sentido do *agon* grego que aparece na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos” (grifos da autora).

¹⁸ Em tradução livre, “sobre proveniência e princípio [ou começo]”.

(Foucault, 2001b, p. 1005, grifos do autor). Como assinala Azeredo, em sua leitura destas distinções Foucault pretende advogar “[...] que a genealogia de Nietzsche rompe com a pesquisa da história desde a origem e passa a situá-la no nível da proveniência, já que ‘tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica’” (AZEREDO, 2014, p. 63-64). Desta forma, o uso do vocábulo *Ursprung*, tal como extraído por Foucault¹⁹, compreendido enquanto origem metafísica essencial (universal, portanto), e sua oposição pelos termos *Herkunft*, compreendido como a procedência das coisas (e dos conhecimentos, e das verdades instituídas) e *Entsternung*, que o francês traduzirá deliberadamente por “[...] *emergência*, o ponto de surgimento [...] o princípio e a lei singular de um aparecimento” (FOUCAULT, 2001b, p. 1011, trad. nossa), assinalam para a necessidade de uma filosofia histórica enquanto compreensão das emergências históricas dos discursos de verdade e de como se constituíram no emaranhado dos acontecimentos (*événements*), afastada de toda e qualquer pretensão duma origem metafísica. Temos, portanto, a (re)elaboração de uma ontologia histórica não-metafísica, que leva a sério os recortes temporais e a finitude material dos dados e fatos que, se por um lado, dessencializa a verdade, por outro permite recolocá-la na perspectiva do jogo das interpretações, afastando os discursos de sua pretensão de verdade – uma invenção (*Erfindung*) de verdade (Foucault, 2001b; Restrepo, 2008).

A concepção de *emergência* (*Entsternung*), entretanto, reconhece a materialidade de um conhecimento, que não atua como busca da origem mas como linhas de força agindo sobre a superfície dos corpos, avançando significativamente em relação à noção de *proveniência* (*Herkunft*) no que esta se coloca como marcador da quebra de universalizações produzidas por procedimentos generalizadores de singularidades materiais e acidentais; para além, o reconhecimento das emergências colocam em jogo novamente o confronto das interpretações em torno dos acontecimentos, e permitem delinear assim as relações de dominação – relações estas que não se estabelecem ao largo da história, mas precisamente nas tramas epocais estabelecidas entre verdade e poder (Foucault, 2001b). Retomadas na *Lição sobre Nietzsche*, as relações entre *Herkunft* (proveniência), *Erfindung* (invenção) e *Entsternung* (emergência) vão reforçar precisamente isto: não há nada de essencial na verdade, nada de universal²⁰; a verdade é apenas uma invenção, criada na tensão entre vontade de poder e vontade de verdade. É a

¹⁹ Deixamos aqui, aberta, a questão sobre o uso dos conceitos nas obras mesmas de Nietzsche, em termos de fixidez ou flexibilidade; sobre este assunto, cf. o próprio apontamento de Foucault (2001b, p. 1006), na nota 2.

²⁰ Mesmo o mundo como fenômeno imanente é negado pelo filósofo em sua aparente realidade e compreendido, igualmente, como uma *invenção*; segundo Burch (2014, p. 203), “Nietzsche também elimina o ‘mundo aparente’ já que ele é uma ‘ilusão ótica-moral’, uma ficção inventada em contradistinção ao mundo metafísico [...]”.

vontade de poder que conduz o homem ao conhecimento das coisas – e ao conhecimento de si, em última instância –, que se traduz numa vontade de saber cujo efeito fundamental, na história do conhecimento, foi o de apagar sistematicamente acidentes e singularidades, em nome duma origem e duma essência que não encontram suporte na análise emergencial dos acontecimentos (Foucault, 2011).

Aí reside, igualmente, a importância de pensar a *diferença*. É preciso mover-se da fixidez das regularidades, dos procedimentos generalizadores e das formas categóricas do conhecimento para reconhecer as contradições, as anomalias, as irregularidades, para fazer de aí emergir as singularidades. Não obstante, isto não significa apagar as distinções entre verdade e erro (o que nos levaria, de modo oposto, a um estado de ignorância perpétua das próprias insurgências da realidade), mas sim ser capaz de pensar justamente as imprecisões que os discursos univocizantes buscam desvanecer – um *pensar a-categórico*, que permite romper com o sentido dado e dotar o acontecimento de sua própria ontologia, na qual o ser não se estabelece mediante a uniformização das diferenças, mas é reconhecido em sua própria imanência: “Pensar na forma de categorias é conhecer o verdadeiro para distingui-lo do que é falso; pensar [a partir] de um pensamento ‘a-categórico’ é fazer face à obscura estupidez e, por um momento, [dela] se destacar” (Foucault, 2001d, p. 961, trad. nossa). O pensamento a-categórico, no mais, nos permite reconhecer, para além da familiaridade dos gêneros e da generalidade das espécies, a potência das individualidades que constituem o âmago do real: “Se, por um lado, as categorias podem ser lidas como as formas *a priori* do conhecimento, por outro, elas aparecem como a moral arcaica, como o velho decálogo que o idêntico impõe à diferença” (Foucault, 2001d, p. 959, trad. nossa).

Identificar a (in)verdade do conhecimento enquanto processo de lutas travadas em torno de incertezas deveria, assim, permitir libertarmo-nos dos universais da história – da verdade, do sujeito, do conhecimento – e recolocar os acontecimentos em sua perspectiva *política*, isto é, compreendê-los em torno de seu estabelecimento enquanto resultado de uma vontade de poder ou de dominação. Nisto constitui, para Foucault, o *perspectivismo* atribuído à Nietzsche que, de modo diverso àquele da fenomenologia de cariz kantiano-husserliana, busca superar a própria limitação do conhecimento enquanto usurpada pelo problema do sujeito cognoscente:

Nietzsche quer dizer que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser

colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito. [...] Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento (FOUCAULT, 2002, p. 24-25).

Em virtude disto, se o conhecimento e, por decorrência, a verdade são sempre da ordem da interpretação, é apenas a partir de uma certa perspectiva, limitadas pela própria inexistência de um caráter fundante do sujeito cognoscente (o *cogito*, por exemplo), diante do qual uma *acontecimentalização* do conhecimento deve se opor mediante o desmantelamento da própria ideia de sujeito, que ele pode se constituir de fato como um saber historicamente determinado: “O que nos separa de qualquer modo de pensar platônico e leibniziano é: não cremos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e filosofia, na medida em que é ciência e não legislação, significa para nós a máxima extensão do conceito de história” (NIETZSCHE, 1988 *apud* ROMERO CUEVAS, 2011, p. 146, trad. nossa).

99

4. Para uma genealogia do niilismo: considerações

Niilismo e genealogia, assim, caminham constitui o próprio reconhecimento, por Foucault, daquilo que Romero Cuevas igualmente identificou nas obras tardias do pensador germânico: que niilismo e genealogia se retroalimentam, embora não sem ausência de distinções, à medida que se ocupam, a segunda, em investigar o caráter histórico da procedência e das modificações da moral, pondo em questão valores e, o primeiro, em reconhecer a decadência já em curso destes mesmos valores: “O diagnóstico do niilismo [...] constata que a desvalorização dos valores vigentes é o processo em que o Ocidente já está irreversivelmente embarcado, pois é o resultado necessário da lógica inerente à moral e aos valores morais supremos” (ROMERO CUEVAS, 2011, p. 147).

Há, no entanto, uma apropriação *sui generis* desta relação pelo filósofo francês, à medida em que ele o direciona para a declaração da nulidade de toda pretensa essencialidade e do vazio que o fim das determinações categoriais abre no espaço antes ocupado pela verdade do homem, do sujeito e da história. Diante do único *a priori* possível, o da historicidade dos

discursos e de suas práticas, é preciso reconhecer que cada um destes discursos e dos conhecimentos por eles fundados possuem suas próprias regras e mecanismos que, se não excluem o dizer da verdade, confrontam-no com as relações de dominação que lhe são inerentes, abrindo espaço precisamente para a analítica do poder que se seguirá, no percurso genealógico, a partir dos anos subsequentes.

Neste sentido, o eixo problematizador da crítica foucaultiana descolar-se-á paulatinamente do niilismo antropológico, distintivo da primeira fase de seu pensamento, em direção a um niilismo do poder (Amironesei, 2013), caracterizado pela recusa constante a definir o que é o poder, em nome da descrição dos modos concretos pelos quais ele se exerce²¹. O sentido histórico é, portanto, aquilo que une estas duas pontas do niilismo presente na obra de Foucault, e que lhe permite recusar as teleologias da história, e com elas sua metafísica subjacente (implícita ou não), em nome de uma compreensão ontológica constituída no vazio das essências fundantes, pela negação dos procedimentos universalizantes que as originam (Ribas, 2014, p. 31).

Resta ainda, demarcar em que medida o niilismo aponta para a própria crise do sentido histórico, fundamental para compreender a recusa à toda teleologia histórica no pensamento de Foucault. Ressoando aquilo que Nietzsche mesmo aponta em um de seus fragmentos, “[...] que o sentido de toda a história seja precisamente descobrir sua falta de sentido e faltar-se de si mesma” (NIETZSCHE, W I 8 2[197], 2008, p. 136, trad. nossa), nosso filósofo também reconhece que a história, em si mesma, além de não ter uma origem, não tem um propósito; que os eventos surgem aleatoriamente no cruzamento entre forças díspares e que qualquer tentativa de reconhecer nelas uma unidade ou concordância é da ordem da objetificação e não do saber (Lemos; Cardoso Jr., 2004).

Encarada desta maneira, em seu total despojamento de direção e significado, “uma história sem sentido histórico, sem coordenadas, sem universais antropológicos” (MÁRQUES ESTRADA, 2014, p. 227, trad. nossa), ela pode enfim libertar-se de toda determinação metafísica e, recusando a quaisquer tentativa de absolutização, origem ou essencialização, servir a um uso genealógico, a essa “[...] espécie de olhar dissociante capaz de se dissociar de si mesmo e de apagar a unidade desse ser humano que se supõe o levar soberanamente ao seu passado” (FOUCAULT, 2001b, p. 1015, trad. nossa).

²¹ Cf., em relação a este tema, a problematização realizada pelo filósofo sobre o exercício do poder em termos de uma “economia”, em detrimento de uma “teoria do poder” nas aulas de 07 e 14 de janeiro do curso *Em defesa da sociedade* (Foucault, 1997).

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, I. L. Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, EDUFSC, n. 35, p. 37-55, abr. 2004.
- ALBANO, S. **Michel Foucault**: glosario epistemológico. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2007.
- AMIRONESEI, R. **Biopouvoir et Nihilisme à partir de l'œuvre de Michel Foucault**. CLAN, Olivier. 2013. 408 fls. Tese (Doutorado) – Doctorat em Philosophie, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2013.
- AZEREDO, V. D. A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 1, n. 35, p. 57-85, 2014.
- BERT, J.-F. **Pensar com Michel Foucault**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2013.
- BINOCHÉ, B. Do valor da história à história dos valores. Tradução: Eder Corbanezi. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. I, n. 34, p. 35-62, 2014.
- BURCH, R. On Nietzsche's Concept of 'European Nihilism'. **European Review**. Cambridge, v. 22, n. 22, mai. 2014, p. 196-208.
- CARMONA ARANZAZU, I. D. Arqueología y genealogía en Michel Foucault. **En-Clave Social**. Antioquia, v. 4, n. 1, p. 62-70, jan.-jun. 2015.
- CASSIANO, J. M. Travessia do niilismo: ensaio sobre a experiência-limite em Foucault. **Ipséitas**. São Carlos, v. 6, n. 1, p. 183-206, jan.-jun. 2020.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução: Ingrid Müller Xavier; revisão técnica: Alíredo Veiga-Neto e Walter O. Kohan. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- DALMAU, I. G. Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía. **Escritos**. Medellín-Colombia, v. 29, n. 62, p. 84-100, jan.-jun. 2021.
- DÁVILA, J. Re(des)encuentros de Foucault con Spinoza. In: MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **O mesmo e o outro**: 50 anos de História da Loucura. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 315-340.
- FLORENCE, M. [FOUCAULT, M.]. **Foucault**. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits II, 1976-1988**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1450-1454.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de A. Sampaio. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**: conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973. Tradução: Roberto C. M. Machado e Eduardo J. Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- _____. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. Cours du 7 janvier 1976; Cours du 14 janvier 1976. In: FOUCAULT, M. **"Il faut défendre la Société"**: cours au Collège de France (1975-1976). Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 1997. pp. 03-36.
- _____. Leçon sur Nietzsche: comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité. In: FOUCAULT, M. **Leçons sur la volonté de savoir**: cours au Collège de France (1970-1971). Paris: Gallimard; Seuil, 2011. p. 195-213.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001a. p. 592-607.

- _____. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1004-1024.
- _____. Préface à la transgression. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001c. p. 261-278.
- _____. O Círculo Antropológico. In: FOUCAULT, M. **História da Loucura: na era clássica**. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 505-530.
- _____. O que é um autor? In: FOUCAULT, M.; MOTTA, M. B. (Org.). **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.
- _____. *Theatrum Philosophicum*. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I, 1954-1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001d. p. 943-967.
- FOUCAULT, M.; BONNEFOY, C. **Le beau danger: entretien avec Claude Bonnefoy**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011.
- FOUCAULT, M.; DELEUZE, G.; JANOU, C. Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. In: FOUCAULT, M.; DEFERT, D.; EWALD, F. **Dits et écrits I, 1954—1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001, 577-580.
- FOUCAULT, M.; FOY, M.-G. Qu'est-ce qu'un philosophe? In: FOUCAULT, M.; DEFERT, D.; EWALD, F. **Dits et écrits I, 1954—1975**. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 580-581.
- LEMONS, F. C. S.; CARDOSO JR., H. R. A genealogia em Foucault: uma trajetória. **Psicologia & Sociedade**. Recife, v. 21, n. 3, p. 353-357, dez. 2009.
- MAHON, M. **Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject**. Albany: State University of New York, 1992.
- MALEŠEVIĆ, S. Are We All Foucauldians Now? "Culture Wars" and the Poststructuralist Legacy. **Critical Review**. Londres: Taylor & Francis, v. 34, n. 3-4, p. 404-424, 2022.
- MARQUEZ ESTRADA, J. W. Michel Foucault y la contra-historia. **Revista Historia y Memoria**. Cartagena (Colômbia), n. 8, p. 211-243, jan.-jun. 2014.
- MOITEIRO, C. R. Da arqueologia das formações discursivas à genealogia das relações de poder: notas de uma passagem. In: MOITEIRO, C. R. **Entre a loucura e a resistência: a mística como experiência da margem no pensamento de Michel Foucault**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. p. 60-104.
- NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Fragmentos Póstumos: 1885-1889**. Tradução: Juan L. Verma e Joan B. Llinares. 2. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2008. V. 4.
- PINEDA MUÑOZ, J. A.; JIMÉNEZ PINZÓN, A. M. Michel Foucault em el ocaso de los ídolos. **Revista Aletheia**. Bogotá (Colômbia), v. 10, n. 1, p. 14-29, jan.-jun. 2018.
- REVEL, J. **Foucault, un pensamiento de lo discontinuo**. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2014.
- REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução: Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.
- RESTREPO, E. Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 8, p. 111-132, jan.-jun. 2008.
- RIBAS, T. F. **Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia**. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- RIBEIRO, C. E. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, p. 125-160, mai.-ago., 2018.

ROMERO CUEVAS, J. M. Historia y crítica en el último Nietzsche. **Episteme NS – Revista del Instituto de Filosofía**. Caracas, Universidad Central de Venezuela, v. 31, n. 2, 2011, pp. 145-170.

WADE, J. J. **Nihilism Unbound: Strauss, Nietzsche and Foucault as Nihilist Thinkers**. 2010. Tese (Master of Arts) – Political Science. Portland (Oregon-EUA), Portland State University, 2010. Disponível em: https://pdxscholar.library.pdx.edu/open_access_etds/396/. Acesso em: 31 mai. 2022.

WEBER, J. F.; CHICARELLI, M. Interpretação e negação da ideia de origem em Nietzsche e Foucault. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sônia R. Vargas (orgs.). **Michel Foucault em múltiplas perspectivas**. Londrina: EDUEL, 2013.

O NIILISMO ATIVO NIETZSCHIANO NA OBRA ‘A HORA DA ESTRELA’ DE CLARICE LISPECTOR

Roberto Ribeiro da Silva¹

Resumo: Investigaremos os nexos niilistas transmutados da obra ‘A Hora da Estrela’ de Clarice Lispector (1977), à condição esvaziada da personagem Macabéa. Essa eleição se coaduna com a ideia nietzschiana de transvaloração, onde o “*lusco-fusco*” entre vida *versus* morte se encontram, a ficção *versus* realidade são constantes metamorfoses - um retorno as coisas mesmas - sem dependência teleológica. Macabéa é metaforicamente o “instante” da vida diante da morte. Sua criadora paradoxalmente é identificada com o niilismo ao significar o ‘grand finale’ da obra com suas mortes (da personagem e a própria). Através da pesquisa bibliográfica, entrelaçaremos as proximidades conceituais desses autores, para revelar em que medida o niilismo é um conceito circulante na referida obra.

Palavras-chave: A hora da estrela, Niilismo, Clarice Lispector, Nietzsche.

NIETZSCHIAN’S ACTIVE NHILISM IN THE WORK ‘THE HOUR OF THE STAR’ BY CLARICE LISPECTOR

Abstract: We will investigate the transmuted nihilist nexuses of the work ‘A Hora da Estrela’ by Clarice Lispector (1977), to the emptied condition of the character Macabéa. This election is in line with the Nietzschean idea of transvaluation, where the “dusk” between life versus death meet, fiction versus reality are constant metamorphoses - a return to the same things - without teleological dependence. Macabéa is metaphorically the “instant” of life in the face of death. Its creator is paradoxically identified with nihilism by signifying the ‘grand finale’ of the work with her deaths (of the character and herself). Through bibliographical research, we will intertwine the conceptual proximities of these authors, to reveal to what extent nihilism is a circulating concept in that work.

Keywords: The Hour of the Star, Nihilism, Clarice Lispector, Nietzsche.

104

“porque o instante existe [...]”
E um dia sei que estarei mudo: - mais nada”
(MEIRELES, Cecília. 2001).

O último livro de Clarice Lispector “A Hora da Estrela”, publicado em 1977, é uma obra preme de silêncios, permeadas de tons cinzentos entre o instante do momento e a tardança dele - sua própria morte. Mesmo que não sabida de si mesmo, como na personagem criada como metáfora muito aproximada daquela prestes a visitar a autora [a morte]. Clarice revela através desse escrito um ‘*modus epifânicus*’ de seu próprio eu.

¹ Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN - PPGed - (2021). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco (CAA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7973-2276>. E-mail: roberto.ribeiros@ufpe.br.

Como em categorias aproximativas a definir o conceito de “*Epoché*” de Husserl², materializa um excuro que sobeja a sua escrita, uma maiêutica parturiente de linguagem, que acaba revelando nos signos os fenômenos embutidos além deles.

A hora da estrela exaure a semântica ao ponto de quase a linguagem dizer a coisa-em-sí, mas não só isso, vai além e transmuta-se para a negação do que fora dito, conforme teorizações de Fontana, como acontece à própria Filosofia nietzschiana “[...] se abre aos possíveis e infinitos sentidos de verdade (ou como quer Nietzsche: interpretações)” (FONTANA, 2023, p.37).

Clarice Lispector é originária de uma pequena cidade chamada Tchetchelnik, na Ucrânia. Ainda na sua mais tenra idade, fugindo da horrenda perseguição imposta ao povo judeu sua família imigrou para o Brasil (10 de dezembro de 1920). Clarice tinha pouco menos de um ano de idade, seus pais juntamente com outras duas irmãs firmaram endereço em Maceió – AL e só com quase cinco anos transferiu-se para o Recife – PE. Apesar da sua condição apátrida, que segundo Hannah Arendt é a mesma condição de ‘refugiado’:

[...]Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política. Agora “refugiados” são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comitês de refugiados. (ARENDR, 2013, p. 7).

Clarice reflete em seus escritos as memórias da infância na capital pernambucana e proclama o português sua língua *mater* identificando-se como brasileira, mesmo que durante vinte e três anos tenha vivido como cidadã estrangeira e apenas em 1943, por ocasião do seu casamento tenha adquirido a cidadania brasileira. Conforme podemos aferir em uma das suas crônicas:

Tenho certeza de que no berço a minha primeira vontade foi a de pertencer. Por motivos que aqui não importam, eu de algum modo devia estar sentindo que não pertencia a nada e a ninguém. [...]Quem sabe se comecei a escrever tão cedo na vida porque, pelo menos, eu pertencia um pouco a mim mesma. O que é um fac-símile triste. Embora eu tenha uma alegria: pertença, por exemplo, a meu país, e como milhões de outras pessoas sou a ele tão pertencente a ponto de ser brasileira. [...]Sinto-me no entanto feliz de pertencer à literatura

² Pela epoché, segundo Husserl, “[...] encontro-me acima do mundo que, num sentido inteiramente sui generis, tornou-se então para mim um fenômeno” (Husserl, 1976 [1936], § 41, p. 155). HUSSERL, E. 1976 [1936]. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Band VI). Den Haag, Netherlands, Martinus Nijhoff, 559 p.

brasileira. Não, não é por orgulho, nem por ambição. Sou feliz de pertencer à literatura brasileira por motivos que nada têm a ver com literatura, pois nem ao menos sou uma literata ou uma intelectual. Feliz apenas por fazer parte (LISPECTOR, 1999, p. 110).

Não é por acaso o sequestro de um olhar de uma nordestina àquela que na infância viveu no nordeste brasileiro (Recife-PE), materializado na obra ‘A hora da Estrela’ onde a autora reconecta as raízes da história em um novo recomeço – antes do ‘grand finale’. O existir de uma nordestina - Anawin³: Macabéa⁴, retirante pelas ruas do Rio de Janeiro e do enigmático narrador da obra Rodrigo S.M (que é Clarice) se revelam e se confundem em pensamentos órfãos,

Mas e eu? E eu que estou contando esta história que nunca me aconteceu e nem a ninguém que eu conheça? Fico abismado por saber tanto a verdade. Será que o meu ofício doloroso é o de adivinhar na carne a verdade que ninguém quer enxergar? Se sei quase tudo de Macabéa é que já peguei uma vez de relance o olhar de uma nordestina amarelada (LISPECTOR, 1998, p.69).

Clarice Lispector propõe a suspensão da condição ocada do ser vivente perambulante, ela e Macabéa são atravessadas pelo lapso e pelo instante, são lançadas no vazio. Ao falar do vazio da personagem a autora deixar transparecer o seu vazio, mais que isso, proclama que a vida é e que precisa de vazios.

Comparativamente em Nietzsche, o anúncio de vazio no pós-morte-de-Deus, desvela um retorno a um estado de natureza do encontro do ser com ele mesmo. Sem tutelas, o ser “esvaziado” olha o vazio de dentro para fora, o vazio agora se dilata em possibilidades alargadas além do bem e do mal, como uma mão aberta ao horizonte sinalizando não um, mas vários rumos. Para Araldi (2004, p. 108), “[...]o niilismo se radicaliza, à medida que o homem experimenta o vazio de sentido decorrentes da ruína dos valores superiores/transcendentes”.

³ Em hebraico são os pobres, expressão atribuída aos Macabeus, são os nomes de dois livros do antigo testamento. Para a tradição bíblica estes foram os responsáveis em manter a fé de Abraão em tempos de perseguição aos judeus, que resistiram e guardaram a tradição denominados de “resto de Israel” – gente do interior, porta-vozes dos desejos populares de reconstituição da nação (nota do pesquisador).

⁴ Para Barros (20015, p.141-142), Macabéa não sabia que ela era o que era, [...]numa palavra, que não existia, ou seja, ela não tinha identidade, ou melhor, não tinha um núcleo identitário que a caracterizasse, que representasse seu desejo, pois desejo ela não tinha. Porém, pode um ser humano nascer sem desejo? Seria o mesmo que nascer sem inconsciente. Seria o mesmo que não ter nascido. Seria o mesmo que permanecer flutuando em fusão com a imensa natureza. É que talvez tivesse acontecido de seu desejo dar um nó, vítima de algum trauma, e, assim, ficado paralisado, incapaz de sentir e expressar suas necessidades ou incapaz de simbolizá-las (Herrmann, 2001). Fixara-se o desejo na ideia de não ser nada. Talvez por isso, o narrador passe a nos informar sobre a vida pregressa da moça nordestina.

O NILISMO ATIVO NIETZSCHIANO NA OBRA ‘A HORA DA...

Roberto Ribeiro da Silva

Como toda obra, a vida do autor diz muito da sua construção. Friedrich Wilhelm Nietzsche, nasce na cidade de Röcken (Reino da Prússia), em 15 de outubro de 1844. Filho do pastor, Carl Ludwig Nietzsche, que faleceu quando Nietzsche tinha cinco anos de idade, por isso foi criado na cidade de Naumburg (Alemanha). A morte do pai, o deslocamento na infância, a doença herdada e o neurosífilis, não encontraram na fé recebida desde sua juventude a resposta. Mesmo não concluindo a teologia, as temáticas sobre o cristianismo e a religião será uma permanente na vida do autor de várias obras. 1865 marca profundamente a vida Nietzsche, ao entrar em contato com o livro ‘O Mundo como Vontade e Representação’ de Schopenhauer⁵, obra divisora de águas para a construção de muitas das suas ideias.

O vazio nietzschiano seminal de recomeços é ao mesmo tempo em Clarice fonte de criação. Esse encontro, nos possibilita conceituar a obra ‘A Hora da Estrela’ como pertencente expressão do que podemos chamar de um ‘arcabouço nietzscheano’, responsável em fundar a transvaloração dos valores, que metodologicamente são carentes de outros conceitos como: *Übermensch (super-homem)*, *Vontade de Potência e Eterno Retorno* – reconhecidamente necessários à ampla compreensão do denominado niilismo ativo.

O último conceito é esquadrihado nesse artigo a fim de estabelecer nexos, aproximativamente, com aquele objetivo já inicialmente proclamando em seu intento, que ao nosso raciocínio não limita ou compromete as aproximações filosóficas com àquelas literárias aqui estabelecidas e/ou perseguidas. Segundo as teorizações de Souza, o niilismo ativo,

[...]eleva o vazio à condição de motor na criação de novos sentidos, sem para isso precisar negar o real, ou seja, o que dá vida escapa a registro do sentido e que está além de Deus e do homem. O niilismo ativo em Nietzsche é o que possibilita o ultrapassamento do niilismo passivo e a transformação do sentimento de ausência de sentido em uma força criadora que age a partir do vazio, saltando-o, bordejando-o, tomando-o como um núcleo promotor de vida, como vontade de potência. Em Nietzsche, a vida é, acima de tudo, vontade de potência (SOUZA, 2018, p. 172-173).

Em ‘A hora da estrela’ o niilismo ativo é anunciado enquanto potência criadora - desde o início da obra na afirmação do sim (*fiat*) como começo de tudo, recordando em certa medida a narrativa bíblica do mito adâmico da criação.

⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

Na perspectiva nietzschiana seria o não (*nihil*) entrelaçados por duas afirmações sentenciadas de Clarice: “*como a morte parece dizer sobre a vida [...]quem vive sabe, mesmo sem saber que sabe*” (1998, p.12), responsáveis por esboçar uma similaridade conceitual-linguística com profundos desdobramentos filosóficos – pois a consciência da finitude é revelada ao ser-no-mundo.

Em Nietzsche, entendemos que a realidade acima, se expressa através da transvaloração de todos os valores, constituído como conceito seminal na sua obra: “[...]porque ela é cunhada pelo próprio autor de modo a exprimir, por meio de um signo, um acontecimento decisivo no âmbito dos valores, acontecimento que é constatado e precisa ser enfrentado” (RUBIRA, 2005, p. 114). Como já sentenciamos na epígrafe desse excuro, no dizer de outra genial literata brasileira - Cecilia Meireles (1901 – 1964), a vida nada mais seria que um ‘*instante*’⁶, em conotações assumidamente niilistas.

Propomos uma indagação: em que medida a obra em tela consubstancia nexos literários com a filosofia nietzschiana? Muito aproximada ao exposto niilismo ativo encontrado na concepção de vida denotada pela autora. Não há uma pretensão hercúlia em comprovar que Clarice leu Nietzsche, mas esquadrinha proximidades conceituais espacialmente demarcada em uma obra sob o prisma da filosofia nietzschiana.

O vazio como instante

A reflexão filosófica-literária, as materializações na construção de uma personagem e a mensurabilidade proeminente de que Macabéa – enquanto ser-do-instante, acaba por inaugurar um lapso temporal que empurra a história da alagoana a um perplexo patamar de ambivalências. Muito aproximadamente estabelecida na perspectiva da conceituação de Deleuze sobre o significado da palavra niilismo:

[...] nihil não significa o não-ser e sim, inicialmente, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida [...] os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo.

⁶ Nas teorizações de Roberto Machado, o sentido ético sobre a vida, “[...]significa, por outro lado, que, para Nietzsche, querer a eternização do instante (grifo nosso) vivido, pela afirmação do seu eterno retorno, é querer a vida, a cada instante, em toda a sua intensidade, em toda sua plenitude, estado supremo de aquiescência à vida considerado por ele única forma de ultrapassar a vontade de nada ou o nada de vontade do niilismo”. (MACHADO, 1997, p. 135)

E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio uma vontade de negar, de depreciar (DELEUZE, 2018, p. 189).

Deleuze exemplifica uma generalidade do projeto nietzschiano pela Filosofia, quando introduziu a conceituação do *sentido* e do *valor*. Em ‘A hora da Estrela’, Clarice afirma: “[...]a minha vida a mais verdadeira é irreconhecível, extremamente interior, e não há uma palavra que a signifique” (p. 11).

Para Nietzsche essa compreensão filosófica se alinha com o papel da Filosofia na geração de uma crítica radical contra os resultantes modernos da sua prática, responsável pela perpetuação de novas formas de submissões. Um pilar da Filosofia de Nietzsche é ao nosso entendimento, a superação de qualquer conformismo transcendental, à proclamação ativa do niilismo com golpes de “martelo”, testemunhado em *Ecce Homo* como papel do Zaratustra: “[...]entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (2008, §4, p. 16).

Tudo que fora proclamado no campo das certezas metafísicas ou religiosas encontram nesse cenário a urgência de revisão. O papel do niilismo ativo implicaria na rejeição da clarividência produzida como conforto para desvelar a verdade ocultada, onde o ‘não’ reinicia uma variedade de caminhos por ele dilatados, não é possível afirmar um único caminho a ser perseguido, conforme teoriza,

Não há sabedoria, pesquisa da alma ou arte do discurso antes do Zaratustra: o mais imediato, o mais cotidiano fala de coisas inauditas ali. A sentença fremente de paixão; a eloquência tornada música; raios arremessados adiante, a futuros ainda insuspeitos. A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem. — E como desce Zaratustra, e a cada um diz a palavra mais bondosa! Como toca com mãos delicadas até mesmo seus antagonistas, os sacerdotes, e sofre com eles por eles! — Ali o homem é superado a cada momento, o conceito de “super-homem” fez-se ali realidade suprema — tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, abaixo dele. O elemento alciónico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância, e o que mais for típico do tipo Zaratustra, isso jamais se sonhou como essencial à grandeza. Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como a fórmula suprema de tudo o que é, e, ouvindo como ele a define, renuncia-se a procurar seu símile. (NIETZSCHE, 2008, p. 86, § 6)

Para uma sociedade acostumada como a rigidez apreitada pelos sistemas filosóficos a voz de Nietzsche encontrou portas fechadas. Ele não concordava com

acordos sistêmicos que servissem ao dogmatismo decadente sob a inspiração socrática⁷ que impunha grilhões a própria mediocridade humana, como se a Filosofia não desse mais conta de pensar a vida. A vida posta entre imanências e transcendências é manifestação da vontade de poder.

Para Nietzsche, não é concebível avassalar a vida à mercê dos valores elevados acima da própria existência. Esse entendimento brota da ideia de que nada se projeta além da própria vida, ela é termo mensurável e inalienável do que venha a ser valor sobre si. Como em Macabéa, personagem de Clarice Lispector, a vida serve para continuarmos inventando o mundo e nada além disso⁸.

Em Nietzsche, o niilismo performativamente ativo, é ação libertária geradora de múltiplas eclosões valorativas. Na incompleta obra ‘A vontade de potência’, Nietzsche reflete sobre o que denominamos de niilismo ativo:

[...] um niilismo de êxtase, pode, em certas circunstâncias, ser indispensável precisamente para o filósofo: como uma poderosa pressão e martelo, com que ele esface as raças degenerantes e moribundas e as tira do caminho, para abrir a porta para uma nova ordenação da vida ou para inspirar ao que é degenerado e quer morrer o desejo do fim. (NIETZSCHE, 1983, p. 395)

110

A conceituação dionisíaca aferida como “niilismo de êxtase” é a embriaguez das ilusões. Sem descartar a necessária anestesia ao agir filosófico, como uma dilatação do uso do martelo esface os valores postos acima da vida, tal ação implica na transmutação e geração de valores negados até então – o retorno ao animal que há em nós.

Denunciado cruamente o ser-para-a-morte que é Macabéa, mesmo que seja encontrada em alguns momentos fantasiando: “[...]sabe o que eu mais queria na vida? Pois era ser artista de cinema (1998, p.75)”. Clarice, une a hora da morte como a um momento em que o ser mergulha no vazio do desconhecido, **a hora da estrela de Macabéa é a hora da morte**, como uma estrela de cinema ela ser tornara com sua morte brilhante, é a hora única daquela que viveu no anonimato profundo.

⁷ Para Nietzsche o Platonismo é condutor da ‘decadência’, responsável por julgar e condenar a vida, quando deveria afirmá-la.

⁸ Segundo Teoriza Costa, sobre a obra ‘A Hora da Estrela’ o livro “[...]é ao mesmo tempo um grito, um pedido de socorro, uma denúncia da morte social, da indiferença, do descaso, do anonimato, da devoração do outro. O que não quer dizer que seja um trabalho panfletário, mas aqui Clarice desnuda as relações sociais a partir de uma nordestina fazendo-nos vermos a nós mesmos e às relações reificantes com as quais constituímos o social” (COSTA, 2007, p. 259).

Considerações finais

Ao cabo desse artigo filosófico-literário de construção discursiva aplicada aos enunciados desenvolvidos, buscando as aproximações e nexos no diálogo entre o vazio na obra “A hora da Estrela” de Clarice Lispector e o niilismo ativo nietzschiano, vale recordar que esse movimento parece não carecer de uma comprovação histórica, mas antes de tudo, da elevação de uma elevação da racionalidade investigativa e filosófica, pois tratou-se de um excuro de singularidade conceitual. O resultado é o encontro com o anonimato já expresso em uma das suas crônicas;

Tantos querem projeção. Sem saber como está limita a vida. Minha pequena projeção fere o meu pudor. Inclusive o que eu queria dizer já não posso mais. O anonimato é suave como um sonho. Eu estou precisando deste sonho. Aliás eu não queria mais escrever. Escrevo agora, porque estou precisando de dinheiro. Eu queria ficar calada. Há coisas que nunca escrevi, e morrerei sem tê-las escrito. Essas por dinheiro nenhum. Há um grande silêncio dentro de mim. E esse silêncio tem sido a fonte das minhas palavras. E do silêncio tem vindo o que é mais precioso que tudo: o próprio silêncio (LISPECTOR, 1999, p. 92).

Cabe retomar a ideia de que a transmutação de todos os valores de Nietzsche, encontra sua atualidade nas convulsões que experimenta o mundo na atualidade. O homem vindouro “além do bem e do mal” é uma urgência diante das mentiras políticas contemporâneas.

O niilismo nietzschiano é encontrável no desnudamento da mentira das democracias modernas e seus projetos capitalistas. Os regimes totalitários que se impõem, a crise da racionalidade descortinadas impelem o pensar ao profundo questionamento: Qual a finalidade da busca de sentidos para a existência humana? Como em Clarice Lispector, Macabéa buscou sentido numa cartomante, na tentativa de que uma pessoa treinada na suposta arte divinatória, pudesse dar razão a sua fantasia de ser estrela de cinema como Marilyn Monroe.

Assim o niilismo ativo aparece na proclamação de que não há moralidade fora-de-sí-mesma. Macabéa ficou solitária diante do seu destino para descobrir que a resposta final era sua própria morte.

Nesse aspecto há uma identificação entre o fim e o recomeço buscado na doutrina do eterno retorno nietzschiano, diferentemente da proposta cristã sobre as novíssimas do homem ou do devir do historicismo hegeliano e pós-hegeliano.

Referências bibliográficas

- ARALDI, C. L. **A vontade de potência e a naturalização da moral**. In.: Cadernos Nietzsche. São Paulo, n. 30, p. 101-120, 2012.
- ARENDRT, H. **Nós, os Refugiados**. Tradutor: Ricardo Santos. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2013.
- BARROS, . F. de S. **O segredo de Macabéa**. *Ide (São Paulo)* [online]. 2015, vol.38, n.60, pp. 139-144. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062015000200011&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0101-3106.
- LISPECTOR, C. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- COSTA, M. de F. B. **...Da solidão e da condição...** (por uma antropologia da solidão: uma abordagem a partir de Clarice Lispector e Martin Heidegger). 2007. 284 p. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Pernambuco, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7083>. Acesso em 03 out. 2023.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- FONTANA, V. F. **Husserl e Nietzsche: A “transmutação” do niilismo**. Revista Dialectus. v. 30 n. 30 (2023): Dossiê Niilismo Vol. II DOI: <https://doi.org/10.30611/2023n30id92044>.
- NIETZSCHE, F. W. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Ecce Homo: como se tornar o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. **Obras incompletas**. Org. Gerard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres filho. Posf. Antônio Cândido. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- _____. **O anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- RUBIRA, L. **Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche**. In.: Revista Tempo da Ciência. Paraná: Unioeste, v. 12, p. 113- 122, 2005.
- SOUZA, J. **Raúl Antelo e a escrita órfica de Clarice Lispector**. Boletim de pesquisa nelic, v. 18, n. 29, p. 169-177, 2018.

NADA É REAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O NIILISMO COMO EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL FUNDAMENTAL

Diogo Barros Bogéa¹

Resumo: Nesse artigo tratamos do niilismo como experiência existencial fundamental e não apenas como diagnóstico de uma época histórica. Investigando a compreensão do niilismo como diagnóstico para a contemporânea desvalorização dos valores supremos cultivados e cultuados pelo ocidente, vimos que essa compreensão histórica do niilismo pode ser ela própria historicizada. Assim, tal caracterização do niilismo aparece como modo de pensamento próprio da concepção de tempo vigente no século XIX. O historicismo próprio ao século XIX atinge seu auge no pensamento heideggeriano do Ser. Restringindo qualquer possibilidade de referência ao ente a um horizonte histórico de significabilidade e compreensibilidade, Heidegger apresenta o caso mais extremo daquilo que Meillassoux chamou de correlacionismo: a crença – de inspiração kantiana – de que não podemos nunca nos referir ao real. Mas na obra do próprio Heidegger, identificamos um elemento a-histórico, capaz de romper as barreiras do correlacionismo e reestabelecer nossa relação com o Real: o Nada. Exploramos os conceitos de angústia e Nada em articulação com o conceito psicanalítico de Real a fim de pensar o niilismo como experiência existencial fundamental capaz de revelar o Nada como mais fundamental que o Ser e a experiência de Haver Existência como Real.

Palavras-chave: Niilismo; Nada; Real; correlacionismo; angústia

NOTHING IS REAL: CONSIDERATIONS ON NIHILISM AS A FUNDAMENTAL EXISTENTIAL EXPERIENCE

Abstract: In this article we deal with nihilism as a fundamental existential experience and not just as a diagnosis of a historical period. Investigating the understanding of nihilism as a diagnosis for the contemporary devaluation of the supreme values cultivated and worshiped by the West, we saw that this historical understanding of nihilism can itself be historicized. Thus, such a characterization of nihilism appears as a way of thinking typical of the conception of time prevailing in the 19th century. The historicism, typical of the 19th century, reaches its pinnacle in Heidegger's thought of Being. Restricting any possibility of reference to beings to a historical horizon of significance and comprehensibility, Heidegger presents the most extreme case of what Meillassoux called correlationism: the belief – of Kantian inspiration – that we can never refer to the real itself. But in Heidegger's own work, we identify an ahistorical element, capable of breaking the barriers of correlation and reestablishing our relationship with the Real: the Nothing. We explore the concepts of anguish and Nothing in articulation with the psychoanalytic concept of Real in order to think of nihilism as a fundamental existential experience capable of revealing Nothing as more fundamental than Being and the experience of 'There-Being' Existence as Real.

Keywords: Nihilism; Nothing; Real; correlationism; anguish

1. Considerações iniciais

No texto de abertura de seus *Diálogos com Nietzsche*, Gianni Vattimo ressalta o caráter fundamental da temporalidade para o diagnóstico nietzschiano sobre a contemporaneidade ocidental: *o niilismo*. Dois outros aspectos do diagnóstico de Nietzsche são melhor conhecidos e mais frequentemente explorados: o estabelecimento de ideais de unidade, eternidade, ordem e estabilidade “além” do mundo real, à maneira platônico-cristã, como forma de desvalorização

¹ Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil (2016). Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5862-819X>. E-mail: diogobogea@hotmail.com.

e negação das multiplicidades, mutabilidades, efemeridades e devires caóticos que experimentamos na realidade; e o movimento suicida da *vontade de verdade* que criou esses próprios ideais supremos como avatares da verdade absoluta, mas que ainda em nome da mesma crença no valor superior da verdade se vê obrigada a reconhecer a falsidade e a puerilidade de todos os seus antigos ídolos. Há, no entanto, esse terceiro aspecto menos difundido que é a relação existencial do animal humano com a temporalidade. A contemporaneidade ocidental padece da “doença histórica”. Nas palavras de Vattimo:

A doença histórica é uma espécie de definhamento que se manifesta em uma civilização que, pelo excesso dos estudos e dos conhecimentos sobre o passado, perde toda a capacidade criativa. (...) A extrema consciência histórica, de fato, mata no homem a vontade de criar algo novo, provoca-lhe uma espécie de paralisia que nasce da perda absoluta da confiança em si mesmo e na própria obra. (VATTIMO, 2010, pp. 13-14)

Nosso objetivo nesse trabalho é investigar algumas das principais causas e implicações da “doença histórica” da contemporaneidade ocidental. Veremos alguns dos seus desdobramentos filosóficos e, por fim, a partir da noção existencialista de “*nada*” e do conceito psicanalítico de “*real*”, ensaiaremos uma ressignificação do niilismo como potência capaz de romper os grilhões do historicismo.

114

2. A doença histórica

Nós somos o fruto maduro de um longo processo de desenvolvimento histórico que, das cavernas ao Estado democrático liberal, desenhou uma linha. Se focalizarmos momentos específicos desse processo, veremos que ele não foi sempre necessariamente retilíneo, mas considerando como um espectador distante, por mais que se reconheça traços grosseiros, espirais, altos e baixos, a totalidade do processo ainda aparece como uma espécie de linha. Uma *linha do tempo* que liga o primeiro homem das cavernas ao último homem da contemporaneidade capitalista hiperconectada. Esta é, para os ocidentais contemporâneos uma afirmação óbvia, mas curiosamente, uma compreensão – considerada a extensão dessa mesma “linha” – muitíssimo recente.

Koselleck apresenta brilhantemente esse processo de transformação da relação existencial dos humanos do ocidente com a história. Desde a antiguidade clássica, perdurava a noção de *historia magistra vitae*, expressão de Cícero que nomeou o longo entendimento de que

a história seria um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos livres para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente, nos erros antigos. Assim, ao longo de cerca de 2 mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros (KOSELLECK, 2006, p. 42).

Tal compreensão da história pressupõe uma concepção de tempo essencialmente cíclico, sucessão de ascensões e quedas de grandes impérios e de grandes homens cujas experiências, uma vez registradas, valem como exemplo a ser seguido ou evitado por qualquer pessoa em qualquer tempo ou lugar.

O cristianismo rompe com a imagem cíclica do tempo ao instaurar uma nova relação existencial com a temporalidade: a história humana transcorre numa espécie de limbo, de suspensão – e de suspense – entre a queda do paraíso e a espera pelo juízo final – com a consequente esperança pela salvação da alma. No entanto, ainda como *magistra vitae*, a história traz exemplos das experiências de vida de pecadores pagãos, apóstatas ou hereges e de virtuosos santos (as *hagiografias*, neste último caso). Para todos os efeitos, todos os que vivem e viveram co-movidos pelos mesmos medos e expectativas fundamentais inscritas na temporalidade cristã, são contemporâneos, compartilham um mesmo horizonte temporal.

É somente entre os séculos XVIII e XIX que se opera uma alteração significativa na experiência existencial da temporalidade histórica. Koselleck acompanha minuciosamente o processo de substituição da *Historie* como coleção de relatos individuais sobre vidas exemplares, pela *Geschichte*, como linha temporal de eventos interconectados que compõem a História em si.

"*Geschichte*" significou originalmente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas. A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que a seu relato. (...) Enquanto o sentido do acontecimento [*Ereignis*] e da representação confluíam no termo "*Geschichte*", preparava-se, no âmbito linguístico, a revolução transcendental, que conduziu à filosofia da história própria do Idealismo. A compreensão da "*Geschichte*" como um conjunto de ações coincidentes remete a essa revolução. (...) A convergência desse duplo significado alterou por sua vez o significado de uma história como *vitae magistra*.

A história (*Geschichte*) como acontecimento [*Begebenheit*] único ou como complexo de acontecimentos [*Ereigniszusammenhang*] não seria capaz de instruir da mesma forma que uma história [*Historie*] compreendida como relato exemplar. (...) A história [*Geschichte*] adquire então uma nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos, ao mesmo tempo que se torna impossível capturá-la nas afirmações que se fazem sobre ela. (...) A história [*Geschichte*] só é capaz de instruir à medida que se renuncia à história [*Historie*] escrita. (...) Até agora, vimos falando sem distinção da história, de uma "história em si" [*Geschichte selbst*] no singular puro e simples, sem um sujeito ou um objeto complementar. Esse emprego peculiar, hoje bastante corrente entre nós, também surgiu na segunda metade do século XVIII. À medida que a expressão "*Geschichte*" tomou o lugar de "*Historie*", também o termo *Geschichte* adquiriu um outro caráter. A fim de enfatizar o novo significado, falou-se em primeiro lugar,

preferencialmente, da história [*Geschichte*] em si e para si, da história pura e simplesmente — ou seja, da história. "Acima das histórias está a história", resumiu posteriormente Droysen esse processo. (KOSELLECK, 2006, p. 49)

Essa “virada historicista” tem certamente a ver com o movimento iluminista em pelo menos um aspecto fundamental: a forte crença no *progresso*. Se o cristianismo já havia esticado os antigos ciclos numa linha plana estendida entre dois grandes eventos – a queda do paraíso e o juízo final – o iluminismo fará dessa linha uma curva ascendente. A humanidade como um todo está inserida num movimento progressivo irresistível comandado pela *razão* e visivelmente materializado nas sempre cada vez mais novas e eficientes técnicas e tecnologias – de controle e transformação da natureza e de organização da sociedade. A noção de progresso reúne a humanidade numa mesma linha temporal em que cada evento impacta significativamente um desenvolvimento posterior que trará consigo novas técnicas e tecnologias ainda mais eficientes que as anteriores. Ao humano contemporâneo cabe a tarefa de trabalhar em prol da aceleração desse progresso histórico. A escatologia cristã é secularizada e transferida para um futuro maravilhoso que assume a forma de horizonte infinitamente móvel ou ponto de chegada ótimo. De Vico a Marx, passando por Kant e Hegel, as “filosofias da história” consolidarão a experiência existencial da história como linha temporal progressiva, operando de vez a passagem da *historia magistra vitae* para a *Geschichte*.

A partir do século XIX, a História deixou de ser *magistra vitae*, mas curiosamente passou a ser de fato a grande mestra da vida humana. A História entra em cena como fundo-sem-fundo supremo de todo o acontecer – e de toda percepção ou teoria sobre o acontecer. Tornou-se, desde então, “ingênua” toda busca por fundamentos ou motores “eternos” da existência. Com isso está decretada a falência da metafísica, a “morte de Deus”, como apontaria Nietzsche.

3. Contrarrevolução ptolomaica

Essa nova configuração da “consciência histórica” é acompanhada e fundamentada filosoficamente pela “revolução copernicana de Kant”. A Crítica da Razão Pura, de 1781, afirma que o humano só pode acessar os “fenômenos”, mas nunca as “coisas-em-si”. Todo conhecimento será condicionado pelas formas a priori da intuição sensível – tempo e espaço – e pelas 12 categorias a priori. Só podemos conhecer as coisas tal como processadas pelas formas e categorias estruturantes das nossas mentes. Ou seja: todo conhecimento é relativo às

possibilidades de conhecimento do sujeito. Nunca conhecimento das coisas tal como elas verdadeiramente são (KANT, 2001).

O sujeito humano é justamente aquele cujo percurso na existência perfaz uma História. Assim, toda possibilidade do acesso ao real é duplamente limitada, condicionada – e, de certo modo impedida – pela configuração a priori do sujeito e pelo contexto histórico no qual esta inserido. Posteriormente, a própria configuração do sujeito kantiano será também deglutida pela consciência histórica. Afinal, sua maneira de ver e descrever o humano como painel composto por formas e categorias a priori estruturantes de um aparelho de conhecimento é também histórica, muito propriamente moderna.

Encontramos em Heidegger a máxima radicalização da historicização das formas de percepção, compreensão e teorização. Não são raras as interpretações que afirmam a possibilidade de se acrescentar um acento ao título da sua obra capital, a fim de torná-lo mais apropriado, pois a tese fundamental de Heidegger diria, na verdade, que *Ser é Tempo*.

Segundo Heidegger vivemos sempre-já imersos em uma pré-compreensão do Ser. Estamos sempre imersos em relações com “entes” intramundanos sabendo muito bem o que eles são, o que fazer com eles e como agir e reagir diante deles – sem nenhuma reflexão prévia e sem recorrer a nenhuma teoria filosófica ou científica sobre o seu *ser*. O “sentido de ser”, aquilo que cada coisa ao nosso redor *é*, já está sempre revelado para nós. Mas nessa revelação se oculta o próprio Ser, o próprio sentido de Ser.

117

O “ser” é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo. Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de “ser” e a expressão é aí entendida “sem mais nada”. Cada um de nós entende “o céu é azul”; “eu sou alegre” etc. Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside a priori um enigma. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”. (HEIDEGGER, 2012, p. 39)

Estamos sempre “no mundo”, isto é, imersos no interior de um horizonte de significações pré-estabelecido. No interior desse horizonte de significações todo ente já aparece como significativo para aquele ente que “habita a linguagem” e, por isso, é capaz de compreender esta rede de significações: o *dasein*. Por isso os entes sempre aparecem para nós como significativos, isto é, como *sendo* algo. Vivemos imersos numa “pré-compreensão” do Ser:

o Ser mesmo é entendido sempre de modo determinado. Assim determinado, é-nos sempre manifesto. Toda compreensão, todavia, como uma espécie fundamental de manifestação tem que se mover sempre num determinado ângulo de visão (Blickbahn). Uma coisa qualquer, por exemplo, um relógio, permanecer-nos-á oculto naquilo que é, enquanto previamente, não soubermos o que é o tempo, cálculo e medição do tempo. O ângulo visual da visão já deve estar antecipadamente aberto. Por isso o chamamos de ângulo de pré-visão (Vorblick'kbahn), a “perspectiva”. Destarte se mostrará que o Ser não apenas não é entendido de modo indeterminado como também que a compreensão determinada do Ser move-se em si mesma num ângulo de visão já pré-determinado. O mover-se para lá e para cá, o deslizar e agitar-se nesse ângulo já se tornou parte de nossa carne e de nosso sangue, a ponto de nem o conhecermos, de nem mesmo o levarmos em consideração e entendermos a questão sobre ele. A submersão (para não dizer o estar perdido) na pré-visão e perspectiva que conduz e dirige toda a nossa compreensão do Ser – é tanto mais poderosa e, ao mesmo tempo, oculta. (HEIDEGGER, 1999, p. 143)

Nesse revelar a significação do ente, o Ser se oculta a si mesmo. Por isso o Ser não “é” nenhum ente. Pois definir o Ser à maneira “o ser é tal coisa” seria confundir o Ser com um ente qualquer. O Ser, portanto não “é”... O Ser *se dá* como doação misteriosa da significação dos entes. Nessa doação o Ser instaura uma *Época* histórica na qual os entes aparecem como significativos de uma maneira historicamente determinada. A sucessão das *Épocas* históricas constituem a história dos envios de Ser num movimento que, para Heidegger, é de decadência, ou melhor, de progressivo esquecimento do Ser, da Grécia pré-clássica e sua compreensão do Ser como *physis*, à contemporaneidade tecnocientífica e sua (in)compreensão do Ser como pura efetividade sem nenhuma transcendência.

Assim, torna-se absolutamente impossível falar de qualquer coisa fora de um horizonte de significação temporalmente determinado. Desse modo, a ciência contemporânea “existe graças à metafísica”, porque somente na medida em que o Ser – transcendendo o ente – já revelou o ente em seu sentido enquanto objeto de investigação, “pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa” (HEIDEGGER, s/d, pp. 14-15). Torna-se, de certa forma, impossível falar *sobre o que é*. Afinal, toda “maneira de ver” é historicamente condicionada. O grego fala da *physis* pois esse é o modo antigo de se referir às transformações da natureza num horizonte de significação em que o ente se revela como vir-à-presença a partir da força inesgotável da natureza. O homem moderno fala em “leis da natureza” pois em sua “época” o Ser já revelou o mundo como um grande livro escrito em linguagem matemática. O contemporâneo fala em “energia”, “troca”, “produção” e “transformação” pois assim a revolução industrial e o capitalismo condicionaram seu olhar em uma *Época* de máximo esquecimento do Ser, em que o ente já se revelou significativamente como pura efetividade sem nenhum “além”.

Habitantes originais da linguagem, estamos sempre imersos numa pré-compreensão (histórica) de Ser. Nem mesmo se pode, para Heidegger, pretender estudar via História, Antropologia, Biologia ou Neurociência o processo de instalação da linguagem na espécie – ou da espécie na linguagem – porque isso já pressupõe um horizonte de significação histórico em que “a linguagem” aparece como objeto de estudo para “Ciências Humanas”. Há uma reafirmação – radicalizada pelo historicismo – da fenomenologia kantiana. Só temos acesso a fenômenos porque toda vez que formos nos referir a qualquer coisa, só o fazemos através da mediação das redes de significações estabelecidas nesse tempo e nesse “aí” que se fez nosso. Nesse sentido, como dissemos, mesmo o “sujeito” kantiano é deglutido pela historicidade das percepções, definições e teorias. Pois só na Época moderna poderia o *dasein* ser compreendido como conjunto de programações *a priori* de um aparelho de conhecimento.

Essa impossibilidade de superar a “jaula transparente” da consciência, da linguagem ou do horizonte histórico é o que Quentin Meillassoux chamou de *correlacionismo*: “a ideia segundo a qual não temos acesso a nada mais que a correlação entre pensamento e ser, e nunca a algum destes termos tomados isoladamente.” (MEILLASSOUX, 2015, p. 29). Na precisa descrição de Francis Wolff citada por Meillassoux, estamos desde a “revolução copernicana” kantiana encerrados na “jaula transparente” da consciência, da linguagem e do horizonte histórico:

Tudo está dentro porque, para poder pensar o que quer que pensemos, é preciso “poder ter consciência disso”, é preciso poder dizê-lo, e então estamos encerrados na linguagem ou em uma consciência, sem poder sair dali. Neste sentido não há exterior. Mas em outro sentido, estão completamente voltados para o exterior, são a própria janela do mundo: porque ter consciência é sempre ter consciência de algo, falar é necessariamente falar de algo. Ter consciência da árvore é ter consciência da árvore *mesma*, e não de uma ideia de árvore, falar da árvore não é dizer uma palavra, mas falar da coisa, apesar de que consciência e linguagem só encerrem o mundo em si mesmas porque, inversamente, estão por completo nele. Estamos na consciência ou na linguagem como em uma jaula transparente. Tudo está fora, mas é impossível sair. (WOLFF ap. MEILLASSOUX, 2015, p. 31)

Com muita perspicácia, Meillassoux redefine o movimento fundamental da filosofia kantiana como uma *contrarrevolução ptolomaica*. Pois justamente num momento em que a ciência avançava na descrição de um universo *absolutamente indiferente* ao destino humano, Kant *recoloca o humano no centro do universo*:

Hoje sabemos suficientemente que a revolução introduzida por Kant no pensamento é muito mais comparável com uma “contrarrevolução ptolomaica”, pois trata de afirmar não que o observador que se acreditava imóvel gira, na realidade, ao redor do Sol observado, mas, pelo contrário, que o sujeito é central no processo do

conhecimento. Não obstante, no que consistiu, e a que finalidade respondeu uma tal revolução ptolomaica na filosofia? A que pergunta fundamental a *Crítica* convidou a filosofia em seu conjunto? A questão é descobrir as condições de pensabilidade da ciência moderna, isto é, da revolução copernicana no sentido literal e verdadeiro do termo. Em outras palavras: o filósofo que colocou no centro de sua tarefa de compreensão das condições de possibilidade da ciência moderna é também o que respondeu a esta exigência por meio da abolição de sua condição inicial: o descentramento copérnico-galileano inerente à ciência moderna deu lugar a uma contrarrevolução ptolomaica na filosofia. Enquanto com a ciência moderna o pensamento descobria pela primeira vez a capacidade de revelar efetivamente o conhecimento de um mundo indiferente a toda relação com o mundo, a filosofia transcendental exibiu como condição de pensabilidade da ciência física a destituição de todo conhecimento não-correlacional desse mesmo mundo. (MEILLASSOUX, 2015, p. 188)

A jaula transparente subjetiva foi uma última tentativa desesperada de preservar um lugar verdadeiramente especial para a espécie humana no mundo. No entanto, ela acaba nos infectando com a “doença histórica”. Afinal, a hiperconsciência de uma linearidade histórica instaura o império do *último homem*. O último homem é, para Nietzsche, mais perigoso que o decadente. O decadente, de certa maneira, abraça e apressa o próprio declínio, deixando com isso, ainda que sem querer ou saber, algum espaço para o advir do novo. O último homem é mais perigoso porque é intrinsecamente *conservador*. O prólogo do Zaratustra nos apresenta esse homem “mais desprezível”, aquele que não sabe “desprezar a si mesmo”:

120

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo.

Vede! Eu vos mostro o último homem.

“Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” — assim pergunta o último homem, e pisca o olho.

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.

Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.

Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

“Outrora o mundo inteiro era doido” — dizem os mais refinados, e piscam o olho.

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam — de outro modo, estraga-se o estômago.

Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.
(NIETZSCHE, 2011, p. 21)

O último homem é o fruto maduro de um longo percurso histórico. Toma sua própria forma de vida como finalidade última do processo histórico. Julga-se vivendo no “fim da história”. Toda criação artística já foi feita, toda grande obra filosófica ou literária já foi escrita. Resta ao último homem conhecer, comentar e julgar o passado. A mesmidade impera. Toda tentativa de singularização já foi feita e em nada alterou o curso da história. Todos vivem ocupados entre um tanto de trabalho e um outro tanto de diversão, lazer e distração. Todos querem o mesmo: a “felicidade”. Os últimos homens inventaram a felicidade. Mas eles “piscam o olho”. O piscar de olhos denuncia a farsa em que cada um sabe que vive.

O século XX viu todo o progresso científico, técnico e tecnológico humanos investidos em guerras mundiais, extermínios populacionais em massa, propagandas totalitárias, instituições disciplinares baseadas em vigilância e punição para fins de controle e, por fim, na destruição de recursos naturais necessários para a sobrevivência da própria espécie no planeta. É notório que, desde então, nas artes, as utopias – as variadas versões da Nova Atlântida de Bacon (2000), em que o progresso tecnocientífico instauraria um reino de paz, conforto prosperidade e justiça – tenham dado lugar às distopias e aos cenários pós-apocalípticos. Parece ter se incorporado como parte da consciência histórica do nosso tempo o fato de que o progresso está nos levando a um futuro – cada vez menos distante – de escassez e destruição. Ao mesmo tempo, o mesmo progresso tecnocientífico tele-transportou nossas existências para as redes sociais, onde há mil e uma maneiras de distração e de “felicidade” – cada um de nós poderia dizer que é feliz em suas redes sociais, um pouco antes de piscar os olhos.

Curiosamente, no mundo hiperconectado da internet a linha temporal da *Geschichte* se condensou – ou estilhaçou – num eterno presente no qual todos os eventos do passado estão ao alcance de um clique, conteúdos de tempos e lugares diversos são infinitamente combinados e recombinados a fim de proliferar “engajamento” e alimentar o grande maquinário algorítmico de coleta, armazenamento, processamento e re-distribuição de informação. Manuel Castells já chamava a atenção para esse curioso fenômeno em 1999:

Esse tempo linear, irreversível, mensurável e previsível está sendo fragmentado na sociedade em rede, em um movimento de extraordinária importância histórica. No entanto, não estamos apenas testemunhando uma relativização do tempo de acordo com os contextos sociais ou, de forma alternativa, o retorno à reversibilidade temporal, como se a realidade pudesse ser inteiramente captada em mitos cíclicos. A transformação é mais profunda: é a mistura de tempos para criar um universo eterno que não se expande sozinho, mas que se mantém por si só, não cíclico, mas aleatório,

não recursivo, mas incurso: tempo intemporal, utilizando a tecnologia para fugir dos contextos de sua existência e para apropriar, de maneira seletiva, qualquer valor que cada contexto possa oferecer ao presente eterno (CASTELLS, 1999, p.460).

Se, para Nietzsche, a doença histórica produz o niilismo como efeito colateral, no eterno presente do capitalismo tardio hiperconectado talvez ele pudesse dizer que o niilismo encontra sua máxima manifestação. Estamos ininterruptamente conectados a um grande maquinário algorítmico de coleta, armazenamento, processamento e redistribuição de dados sem nenhum fim ou princípio para além de sua própria perpetuação infinita. Trabalhamos porque temos de trabalhar e nos distraímos porque temos que nos distrair. Tudo e todos em todos os tempos e lugares estão ao alcance de um clique. Algorítmicamente alimentados por gatilhos emocionais básicos – agressividade, vergonha, medo, raiva e excitação sexual – curtimos e compartilhamos conteúdos durante todo o dia. Não temos nenhum passado, pois todo o passado está eternamente disponível ao alcance de um clique e o futuro nada mais poderá ser do que uma versão ainda mais acelerada do mesmo presente.

E, no entanto, alguns elementos do mundo contemporâneo talvez compliquem sua caracterização como “niilista” ou talvez chamem a atenção para a possibilidade de pensarmos o niilismo de uma outra maneira. Vejamos: as crenças e fundamentalismos religiosos parecem tão em alta como sempre, a idolatria a líderes autoritários e os fanatismos políticos tão na moda quanto em qualquer tempo, os moralismos tão persecutórios e violentos quanto em qualquer contexto. Cada um parece encontrar muito boas razões para crer que seu modo de vida é pleno de sentido e eu mesmo agora pareço encontrar muito boas razões para escrever um texto sobre o niilismo. Por outro lado, parece muito claro que, por mais que a contemporaneidade hiperconectada tenha eliminado fronteiras espaciais e distâncias temporais, estamos muito longe de eliminar um antigo mal sobre o qual diversos humanos têm dado testemunhos variados em todos os tempos e lugares: a *angústia*.

4. A-temporalidade do Nada

No último subcapítulo acabamos operando uma historicização da historicização. Mapeamos, ao menos como formas predominantes de relação existencial com a temporalidade na fatia ocidental do mundo, o tempo cíclico dos antigos, o tempo estendido entre dois grandes eventos dos cristãos, o tempo linear-progressivo do iluminismo e o eterno presente do mundo hiperconectado. Uma das hipóteses de Nietzsche é que o niilismo se instala propriamente nessas duas últimas fases da relação humana com a temporalidade, quando uma hipertrofiada consciência histórica faz parecer que vivemos no “fim-da-história” e instaura o império do

“último homem” – que, por ser intrinsecamente conservador, é ainda mais desprezível que o propriamente “decadente”.

Mas, esse tipo de análise, que atribui ao niilismo um caráter histórico, como fruto maduro de um processo que começou com Sócrates e Platão na Grécia Antiga, quando se estabeleceram valores ideais além do mundo, passando pela vitória da moral cristã contra Roma e pelos modernos ideais universalistas do iluminismo, é uma análise muito própria da experiência existencial historicizante típica do século XIX. O primeiro capítulo do livro *O niilismo*, de Franco Volpi e Aldo Vannucchi, traz uma boa indicação de que talvez essa atração fatal pelo nada, essa negação radical de todos os valores estabelecidos seja mais fundamental do que um mero “estado de espírito” contemporâneo:

Poder-se-ia, nesse sentido, considerar Górgias o primeiro niilista da história ocidental, pelo terrível raciocínio que nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e, se a conhecêssemos, não seria comunicável. Nessa ordem de ideias, pode-se perguntar se a história do niilismo não deveria mencionar também Fridegísio de Tours, discípulo de Alcuíno, que em *De substantia nihili et tenebrarum*, numa atitude filosófica escandalosa para a época, pretendeu provar que o nada se impõe com sua presença e possui, portanto, algum ser, alguma substancialidade. Não entrariam também, corretamente, nessa história certas meditações de Mestre Eckhart, nas quais ele, numa estonteante *annihilatio*, declara que Deus e o nada, "o anjo, a mosca e a alma" são a mesma coisa — como, por exemplo, quando comenta a passagem dos Atos dos Apóstolos: "Saulo se levantou do chão, mas, embora tivesse os olhos abertos, não enxergava mais nada" (9,8)? E por que também não se juntariam aí outras expressões sublimes da mística especulativa, desde Dionísio Areopagita até São João da Cruz e Angelo Silésio? E por que não Charles de Bovelles, que, em pleno Renascimento, no seu *Liber de nihilo* (1509), se enreda com a "negação originária das criaturas e da matéria" que é o nada, empregando-o como conceito-chave em sua teologia negativa? Ou o próprio Leonardo da Vinci, que anotou em seu *Codex Atlanticus*: "Entre as grandes coisas que estão abaixo de nós, o ser do nada é imensamente grande"? Ou a bíblia do cepticismo niilista, o *Quod nihil scitur* de Francisco Sanches? E por que não Leibniz, com a célebre pergunta formulada em *Principes de la Nature et de la Grace*. "Pourquoy i l y a plustôt quelque chose que rien?", e sua resposta ainda mais surpreendente: "Car le rien est plus simple et plus facil que quelque chose"? Enfim, por que não o excelso mestre do nada, Leopardi, com sua tese inscrita no *Zibaldone*, segundo a qual "o princípio das coisas, inclusive de Deus, é o nada"? (VOLPI; VANNUCCHI, 1999, pp. 9-10)

Isso para ficarmos restritos à chamada Europa Ocidental. Não poderíamos incluir também aí o Nirvana búdico e o *samadhi* – a “iluminação espiritual” – dos hinduístas que se afastam inteiramente dos valores socialmente e pessoalmente estabelecidos rumo à mais absoluta quietude? Ou o silêncio meditativo do mestre *zen*? Ou quantas mais infundáveis experiências humanas de afastamento, quietude, negação, desistência etc?

Como dissemos anteriormente, Heidegger talvez seja o pensador que mais longe tenha levado o correlacionismo fundado na linguagem e na História. Nós vivemos sempre-já imersos

em um horizonte histórico de significabilidade e compreensibilidade. Sempre já sabemos o que fazer com os entes ao nosso redor por sempre já sabermos o que cada ente é. Qualquer tentativa de tematizar este *ser* das coisas em si – via ciência ou filosofia – será sempre pré-determinada por esse horizonte de significabilidade e compreensibilidade histórico sobre o qual não se pode saltar. No entanto, é justamente em Heidegger, no auge do correlacionismo, que aparece um elemento estranho a toda abordagem propriamente histórica. Um elemento mais fundamental que, como aponta o próprio Heidegger, parece indicar uma realidade mais real e uma verdade mais verdadeira do que qualquer significação historicamente estabelecida: o *Nada*.

É que vez por outra, na lida com o mundo familiar guiada por uma pré-compreensão histórica do ser, somos acometidos pela *angústia*. Nesse momento, é como se as redes significantes caíssem, como se o véu do horizonte de significabilidade no qual estamos imersos se rasgasse, como se os sentidos cristalizados do nosso tempo se quebrassem. Vejamos a descrição de Heidegger:

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia, perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença [*dasein*] a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública. Ela remete a presença [*dasein*] para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença [*dasein*] em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença [*dasein*] como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade”. (...) Na angústia se está ‘*estranho*’. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença [*dasein*] na angústia: o nada e o “em lugar nenhum”. Estranheza significa, porém, igualmente, ‘não sentir-se em casa’. (...) A angústia (...) retira a presença [*dasein*] de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. A presença [*dasein*] se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de não sentir-se em casa. É isso o que diz a fala sobre a ‘estranheza’. (HEIDEGGER, 2008, pp. 254-255)

Uma vez que a angústia comparece, não se trata mais de sofrer por isso ou por aquilo, mas, pelo contrário, os “entes intramundanos” e a “co-presença dos outros” se tornam para nós de certa forma indiferentes. Vivendo, na maior parte do tempo sabemos muito bem quem somos, justamente porque estamos imersos no horizonte de significabilidade estabelecido em nosso tempo. A angústia retira de nós exatamente essa possibilidade de identificação com as essências pré-fabricadas que as redes de significação no seio das quais nos encontramos imersos “desde que nos entendemos por gente” não cessam de nos atribuir. Por isso já não podemos compreender a nós mesmos a partir do “mundo” e da “interpretação pública”, ou seja, a partir das essências e significações já estabelecidas. Essa des-identificação fundamental nos torna

essencialmente “estranhos”, estrangeiros em qualquer lugar. Mesmo nos cenários mais familiares, não conseguimos nos sentir “em casa”.

Mas o que é que se revela propriamente na angústia? “A angústia manifesta o nada” (HEIDEGGER, s/d, p. 8). O nada irrompe e revela a “caducidade” de todo ente: “o ente em sua totalidade se torna caduco” (HEIDEGGER, s/d, p. 9). Os poderes da linguagem cessam, as redes de significabilidade e compreensibilidade são quebradas. O Nada se revela *enquanto tal* e atravessa como um raio o horizonte histórico-significativo no qual vivíamos imersos:

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era “propriamente” — nada. Efetivamente: o nada mesmo — enquanto tal — estava aí. (HEIDEGGER, s/d, p. 9)

A partir daqui, Heidegger seguirá por um caminho diferente do que estamos propondo: fará da angústia a disposição fundamental que distancia o *dasein* da lida com entes particulares e coloca em questão a totalidade do ente em seu estar suspenso sobre o nada. A partir daí abre-se a possibilidade de experiência da diferença ontológica – entre Ser e ente – que funda toda metafísica sobre a questão fundamental “Por que há o ente e não antes o nada?”. Nós gostaríamos, no entanto, de chamar a atenção para um outro aspecto: o Nada revela uma realidade mais fundamental do que aquela dos horizontes históricos de sentido. Uma realidade, de certa maneira, a-histórica. Uma espécie de buraco estrutural que funda – e afunda – todo horizonte de significação histórico.

A irrupção do Nada faz emergir a experiência de uma *existência* que verdadeiramente precede qualquer *essência*, para falar nos termos da consagrada formulação existencialista. Não se trata de uma precedência em sentido cronológico, mas no sentido propriamente ontológico: o Nada revela a Existência como realidade mais fundamental do que qualquer definição de “ser” estabelecida pelas redes significativas de um horizonte histórico determinado. A Existência se revela, assim, como experiência excessiva, transbordante, que sempre escapa, excede, transborda, fura qualquer possibilidade de definição. A irrupção do Nada revela a impossibilidade de circunscrição total da Existência por qualquer traçado de significação. Na irrupção do Nada, a Existência se revela como verdade, como realidade mais fundamental do que qualquer definição essencial estabelecida em um horizonte temporal de significação. Trata-se, portanto, de uma experiência de *nada ser*, mas simplesmente *existir* ou *haver*.

5. O Real

Essa experiência da Existência como verdade é o que o psicanalista MD Magno chama de “experiência de Haver”. Magno aponta para o abismo intransponível entre o nível do Haver – dessa experiência bruta, excessiva, silenciosa do *trauma* de Haver – e o nível do Ser, o nível das redes de significações temporalmente estabelecidas. Magno utiliza um belo exemplo artístico para ilustrar a diferença abissal entre Haver e Ser. Trata-se de uma obra de Marcel Duchamp intitulada *Bruit Secret* (Ruído Secreto) e subtitulada *readymade assisté*. A obra, muito simples, consiste num novelo cilíndrico comum de barbante, que Duchamp fechou em cima e embaixo com duas placas de latão preto aparafusadas. No entanto, o que torna a obra extraordinária – e o que lhe rendeu o subtítulo *assisté* – é que, antes de vedar as extremidades do novelo, Duchamp pediu a um amigo que pusesse ali dentro alguma coisa, com a condição de jamais revelar, nem mesmo a Duchamp, do que se tratava.

Por isso, chamou de ruído secreto – e é ilustrativo da diferença entre Ser e Haver: quando se balança a peça, percebe-se que há algo, mas não se sabe o que é. Lá dentro, há algo. O que é? Quando vamos para o verbo Ser, nada temos a dizer sobre o impacto com esse barulhinho. Temos lá dentro um trocinho que balança, faz barulho e dói – mas não sabemos o que é. Como não sabemos o que é, fazemos deste Haver a causa de um delírio infinito, que é a história de toda a produção da humanidade, de toda a nossa fixação, desde a mitologia mais grosseira (...) à mais refinada teoria da física quântica. (MAGNO, 2015, p. 165)

126

A experiência de Haver é o que *causa* a proliferação infinita de teorias, ciências, religiões, técnicas, tecnologias e artes no nível do Ser. A experiência traumática e extática – *traumextática*, poderíamos dizer – de Haver é puro silêncio. É o silêncio tão terrível quanto incrível que faz proliferar a multiplicidade de “sons” no nível do Ser. A experiência traumextática de Haver é o *Real* que faz proliferar as diversas realidades do nível do Ser, sem jamais se reduzir a nenhuma delas. Como diz Magno, a experiência de Haver é o *Conhecimento Absoluto*, de cada um simplesmente *haver*, em absoluto desamparo e solidão. Ele fará proliferar os diversos saberes e conhecimentos sempre relativos e fictícios do nível do Ser. Nas palavras de Nelma Medeiros:

Entende-se por conhecimento absoluto a apreensão imediata do Real como experiência de presença, experiência que é imediatamente cada Um saber sua solidão, saber sua condição de estranho ao mundo, dele separado e sem alibi. Desfaz-se da premissa filosófica da intercambialidade e co-determinação entre real e pensamento (logos). Real, aqui, é HAVER, experiência direta de solidão e mal-estar, “algo que pode ser contado como próprio, no sentido de pertinência, sem se saber dizer a respeito do quê” (Magno [2000-2001]: 214). Trata-se de condenação bruta de Haver, da qual

é impossível escapar: impossível, portanto, não-Haver. Conhecimento absoluto que está dado, sendo a psicanálise uma técnica de memorização desse conhecimento: “não é algo [essa experiência] que alguém toma a decisão para saber se é o fundamento. Trata-se de que é assim na vida: entramos nela na porrada e é horrível estar aqui” (Magno [2006]). Em outras palavras, a experiência de Haver é não-tética, pois não provém de uma decisão ou posição de si. Parafraseando Samuel Beckett, em Fim de Partida: “Você há; não há cura para isso”. Somos acometidos de mal-estar, sendo dado o saber absoluto de solidão, do derrisório e desamparo sem alibi, trauma cru e obscuro de Haver, saber Único, de cada Um, que faz mover o mundo, no sentido de cada Um se virar para conviver e entender (tarefa impossível) sua condenação. Somos transeuntes carregados pelo mal-estar, que é fato, e, enquanto tal, alheio às vontades que lhe são favoráveis ou lhe fazem resistência. (MEDEIROS, 2008, pp. 2-3)

Ao falar da experiência de Haver, Magno retoma o Real de Lacan. O Real é muito mais – ou muito menos – do que a realidade. Real é o próprio excessivo, é o “furo” o “buraco” impreenchível e indivizel que o simbólico, com sua proliferação fantasiosa de significantes não cessará – embora necessariamente sem sucesso – de tentar recobrir. O Real é “estranho, avassalador, inassimilável, insuportável, imprevisível, inapreensível, irrepresentável, inominável, impensável, intolerável, inabordável, impossível, indizível, sem sentido”. (SILVEIRA, 2022, p. 23) A psicanalista Daniela Barros da Silveira, na bela obra “Incidências do real em um hospital de cardiologia: apontamentos a partir de uma experiência”, nos ajuda a compreender o real como experiência excessiva da qual os pacientes do hospital cardiológico não cessam de dar testemunho:

O hospital é o lugar da angústia, pois é o lugar que vai confrontar, necessariamente, o paciente com o real. Isto porque ali o sujeito vai ter de se submeter a um Outro (a equipe de saúde) ao qual ele terá de entregar a sua vida; ele estará nas mãos desse Outro. Em um hospital predominantemente cirúrgico como o Instituto Nacional de Cardiologia, o sujeito muito provavelmente será cortado, terá o peito aberto, e os médicos irão quebrar as costelas para chegar ao coração. É angústia pura aquilo com o que se lida cotidianamente no contexto hospitalar. (SILVEIRA, 2022, p. 81)

Estar num hospital, ser habitado por um inimigo mais ou menos silencioso que ameaça nos destruir, estar diante da morte, numa situação de total impotência, entregue de corpo e alma aos cuidados de um outro tendem a fazer emergir a experiência excessiva do Real, o que permite a Daniela Silveira afirmar que “o hospital é o lugar da angústia”. “Lacan destaca que por vir do real, a angústia, quando invade, traz uma ‘certeza assustadora’” (SILVEIRA, 2022, p. 99). As experiências excessivas nos revelam a Verdade, nos colocam diante do Real, nos trazem uma “certeza assustadora”.

A angústia não traz ambiguidade, não deixa nenhuma dúvida, porque é um afeto que se sente; portanto, ou o sujeito sente ou não sente (ela está ali). Não há a possibilidade de negar a angústia. Todos os outros afetos (amor, ódio etc.) podem gerar dúvidas.

Quando uma pessoa diz “eu te amo”, por exemplo, já está pensando “será que é isso mesmo? Teve aquele dia em que não amei coisa nenhuma”. (SILVEIRA, 2022, p. 99)

Isso porque todos os outros afetos – ou, se não todos, muitos deles – já estão codificados pelos regimes significativos inscritos nas estruturas do Teatro Social. Enquanto tal, são infinitamente discutíveis e sujeitos a todo tipo de dúvida. Mas a angústia, o trauma, o mal-estar não deixam “nenhuma dúvida”, deixam apenas marcas, feridas e cicatrizes mais ou menos doloridas com as quais teremos de lidar depois de alguma maneira.

A angústia não pode ser dita, pois ela não é da ordem da linguagem, dos significantes. Não há significante que dê conta da angústia. (...) Lacan aponta que a angústia é “aquilo que não engana”. A angústia é o afeto da psicanálise por excelência; é um afeto puro, que perturba o sujeito. Soler destaca: para Lacan, de um lado temos “o objeto, que não é representado, que é, portanto, bem difícil de capturar, que não é visível, que, todavia, não engana”. De outro lado, temos “o significante, que engana, que preside a dúvida e a incerteza”. Lacan indica que o significante gera o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que “nele é possível enganar”. (SILVEIRA, 2022, pp. 99-100)

Se o Real lacaniano é o que sempre escapa, o buraco impreenchível pela simbolização, em Magno, o Real, como o Nada heideggeriano, ganha corpo e se apresenta enquanto tal. Real é a experiência de Haver. Aquela que revela uma verdade mais fundamental do que qualquer enunciação do nível do Ser. Nessa experiência não há nem sujeito, nem linguagem, nem tempo. Essa experiência da Verdade enquanto tal rompe as membranas do *tempo* e abre as portas da Eternidade. Não a eternidade de um tempo infinito, mas a eternidade de um fora-do-tempo. Trata-se de uma experiência que não é de dúvida ou saber relativo, mas de saber absoluto.

6. Quebrando a redoma antropocêntrica do correlacionismo

Na experiência da angústia, tal como descreve Heidegger, o Nada revela uma verdade mais fundamental do que qualquer elaboração significativa temporal: o puro existir ou, para falar como MD Magno, o puro Haver. Dizer, no entanto, que isso que se revelou como existente é um “eu”, ou pior, um “sujeito” – seja como “substância pensante” ou programação transcendental a priori – é operar um salto (i)lógico do nível do Haver para o nível do Ser. Na experiência de Haver não somos um “eu” pois todas aquelas “propriedades”, “características” ou configurações significativas que compõem nosso “eu” ficam no nível do Ser. A experiência de Haver irá justamente revelar o caráter necessariamente ficcional e, frequentemente pueril, de todas essas configurações. O mesmo vale para teorias modernas que fazem de algo como um “sujeito” sua referência fundamental. São meros construtos do nível do Ser que, diante da experiência de Haver, perdem seu suposto valor fundamental.

Talvez tenha sido esse o erro de Descartes. Um erro em larga medida acompanhado pela própria tradição existencialista. A Verdade com a qual Descartes se depara em suas meditações é a própria Existência. O fato incontornável e inquestionável de Haver Existência. Afirmar que essa existência é a existência de um “eu”, de uma “substância pensante” ou de uma “consciência intencional” já é um salto – ou uma queda – para o nível do Ser. O que se revela na experiência de Haver é o próprio Haver, o haver haver, o existir existência ou o Haver Existência.

Torna-se possível, tomando-se essa experiência como referência, quebrar a jaula transparente do correlacionismo. Se a existência se apresenta como eternidade livre de qualquer redoma histórica, podemos produzir ficções especulativas sobre o movimento eterno do vir-a-existir. A forma de caracterizar e descrever esse movimento terá obviamente de utilizar ferramentas teóricas históricas. Assim, os chamados pré-socráticos falarão da *physis* como força inesgotável que traz os entes à existência e os sustenta até que pereçam, diversos místicos cristãos falarão de um Deus imanente verdadeiramente onipresente, Espinosa falará na substância eternamente produtora de si e de seus modos finitos num movimento único, Schopenhauer falará na vontade sem princípio ou fim – *grundlos* – que co-move e anima todos os seres existentes e MD Magno falará na Pulsão como movimento cosmológico eterno do Haver em busca de uma satisfação absoluta absolutamente impossível.

Essas teorias terão obviamente componentes históricos. Porém, por estarem referidas ao Real da experiência na qual a Existência se revelou como verdade, elas têm também uma dimensão a-histórica, a-temporal. Por um lado, são ficções historicamente situadas, mas por outro, enquanto referidas à experiência traumática de Haver, elas tocam o Real. Por seu caráter histórico, nenhuma teoria jamais recobrirá ponto a ponto ou dará conta totalmente da verdade da Existência. Mas no esforço de sustentação da verdade da Existência – a Existência como verdade – como referência fundamental, uma teoria pode romper o círculo do correlacionismo e se referir ao Real. Aí está talvez o sentido mais profundo daquela famosa provocação de Nietzsche: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?” (NIETZSCHE, s/d, p. 12). Poderíamos então perguntar: quanta Verdade suporta uma teoria? O quanto uma teoria suporta e ousa incluir e manter como referência essa experiência fund-abissal da Existência como Verdade?

Assim, torna-se possível abandonar a redoma de proteção criada em torno de nós pela contrarrevolução ptolomaica de Kant. Torna-se possível criar ficções teóricas referidas ao Real de um tal modo que possamos novamente experimentar um universo – ou uma existência – absolutamente indiferente à sorte da espécie humana. Torna-se possível ensaiar descrições do

movimento eterno da existência em seu furor que cria, mantém e destrói, combina e recombina, configura e dissolve todos os entes existentes. E isso de uma maneira que essas descrições não sejam apenas ficções ingênuas pré-determinadas por um modo histórico de percepção do mundo, mas formas históricas de referir-se a um Real a-histórico. Isso nos parece ir tanto além do chamado realismo ingênuo, que denegaria o caráter fictício e histórico da sua produção, quanto além das ingenuidades humanísticas do correlacionismo, pois se “o sujeito”, “o humano” ou “a consciência” não são mais tomados como realidade fundamental, ou seja, abrindo-se mão do antropocentrismo, torna-se possível deixar que algo do Real se expresse em nossas ficções teóricas.

Considerações finais

Nada é Real. Nenhuma teoria é verdadeiramente real. Toda teoria é um construto fictício e historicamente determinado do nível do Ser. Porém, esse *nada-de-ser* que comparece na experiência da angústia – e do trauma e do mal-estar – se revelou como verdadeiramente Real, trazendo à tona a experiência fundabissal da Existência como Real.

Em nossa investigação, o *niilismo* como desvalorização de todos os valores supremos cultivados e cultuados em um determinado contexto histórico revelou-se como experiência a-histórica mais fundamental. Vez por outra, seja qual for o tempo ou lugar, pode emergir a angústia como experiência de estranhamento, desgarramento, des-identificação em relação a todos os valores e definições estabelecidos no nível do Ser. Essa experiência revela o Nada como mais fundamental que o Ser. E esse Nada, por sua vez, revela o Haver Existência como supremo Real. O niilismo constitui, portanto, uma experiência existencial fundamental, isto é, a experiência que revela a Verdade da Existência – ao revelar a Existência como Verdade.

130

Referências Bibliográficas:

- BACON, F. **A nova Atlântida** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. v.I. São Paulo: Paz e Terra, 1999
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Campinas: EdUNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012
- _____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008
- _____. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999
- _____. **O que é Metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. Digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <https://livros01.livrosgratis.com.br/cv000036.pdf>, s/d
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001
- KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: EdPUC, 2006
- MAGNO, MD; MEDEIROS, N. **Razão de um percurso**. Rio de Janeiro: Novamente, 2015

- MEDEIROS, Nelma. O primado heurístico da noção de formação: para uma teoria gnóstica do conhecimento. *Lumina*, v.2 n.2, Juiz de Fora, 2008
- MEILLASSOUX, Q. **Después de la finitud**. Buenos Aires: Caja Negra, 2015
- NIETZSCHE, F. W. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Cia das Letras, 2011
- _____. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia de Bolso, s/d
- SILVEIRA, D. **O impacto do Real em um hospital**. São Paulo: Dialética, 2022
- VATTIMO, G. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- VOLPI, F; VANNUCCHI, A. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

NIHILISMO: UN PROBLEMA JAPONÉS

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres¹

Resumen: En este artículo examinamos el fenómeno del nihilismo desde la perspectiva del filósofo de la Escuela de Kioto, Nishitani Keiji (1900-1990). Es ampliamente aceptado que el nihilismo como fenómeno histórico surgió en Europa a raíz de una crisis generada por la ruptura con el fundamento religioso cristiano, lo que llevó a una pérdida de sentido y propósito existencial. Nishitani desarrolla su análisis filosófico e histórico del fenómeno en su obra "Nihilismo", donde investiga la cuestión desde la literatura de Fiodor Dostoevski y también analiza las perspectivas de importantes filósofos como Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Max Stirner, Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, en dicha obra, Nishitani desafía el consenso y sostiene que el nihilismo también ha sido un problema enfrentado por el pueblo japonés, y que los filósofos japoneses de la época lo diagnosticaron tardíamente. En este artículo nos centramos principalmente en la obra "Nihilismo" de Nishitani, para concluir cómo este filósofo percibió el nihilismo como un problema específicamente japonés, irreparablemente relacionado con la religión y la introducción y reproducción de la concepción de la subjetividad moderna en Japón a partir de la euroamericanización del país.

Palabras-claves: Religión, Subjetividad, Existencialismo, Escuela de Kioto, Nishitani Keiji.

NIHILISM: A PROBLEM IN JAPAN

Abstract: In this article, we examine the phenomenon of nihilism from the perspective of the Kyoto School philosopher, Nishitani Keiji (1900-1990). It is widely accepted that nihilism as a historical phenomenon emerged in Europe as a result of a crisis generated by the rupture with the Christian religious foundation, which led to a loss of meaning and existential purpose. Nishitani develops his philosophical and historical analysis of the phenomenon in his work "Nihilism", where he investigates the issue from Fyodor Dostoevsky's literature and also analyzes the perspectives of important philosophers such as Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Max Stirner, Nietzsche and Heidegger. However, in this work, Nishitani challenges the consensus and argues that nihilism has also been a problem faced by the Japanese people, and that Japanese philosophers of the time diagnosed it belatedly. In this article, we focus mainly on Nishitani's work "The self-Overcoming of Nihilism" to conclude how this philosopher perceived nihilism as a specifically Japanese problem, irreparably related to religion and the introduction and reproduction of the conception of modern subjectivity in Japan stemming from the Euro-Americanization of the country.

Keywords: Religion, Subjectivity, existentialism, Kyoto school, Nishitani Keiji.

132

Introducción

El fenómeno del nihilismo europeo fue analizado por diferentes filósofos en el curso de la historia del pensamiento. Según, Michael Allen Gillespie en su libro *Nihilismo antes de Nietzsche*, aparentemente la primera vez que el término aparece impreso es en el trabajo de 1733 *Sobre nonismo y nihilismo en teología* de F. L. Goetzius (1995, p. 65)². Sin embargo, fue Friedrich H.

¹ Doutorado em Humanidades pelo Universitat Pompeu Fabra, Espanha(2019). Professora Substituta EBTT de Filosofia do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6403-6454>. E-mail: amanda_fernandes@hotmail.com

² Todas las citas en este artículo que están originalmente en idiomas distintos al español han sido traducidas por quien escribe este artículo, a menos que se indique lo contrario.

Jacobi (1743-1819) quién se hizo conocido por desarrollar el concepto en el ensayo *Idealismo y nihilismo* de 1780, donde critica a Kant por su visión dualista en la *Crítica de la Razón Pura*. Para el estudioso crítico del racionalismo y de la ilustración alemanes, la perspectiva kantiana posiciona el hombre en un lugar destacado en el cual el sujeto es visto como *todo* y el resto del mundo como *nada*. Así que el término nihilismo es empleado inicialmente para calificar de modo negativo el idealismo trascendental kantiano.

Posteriormente, Friedrich Nietzsche (1844-1900) es el filósofo más asociado a esta noción filosófica. Él es destacado como el pensador responsable por excelencia por consolidar el punto de vista que comprende la consumación del nihilismo como un acontecimiento histórico, consecuencia de la perspectiva subjetiva moderna de sobrevalorización de la racionalidad y de la caída de los valores cristianos. Así, la célebre frase “Dios ha muerto”, empleada en diversos³ momentos por el filósofo alemán, representa la expresión histórica de la nada negativa, evidenciando los efectos de la fuerza desintegradora de las bases morales y metafísicas que sostienen la estructura de la vida del europeo.

En efecto, Nietzsche describe el fenómeno del nihilismo en el pasaje siguiente:

Lo que narro es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir ya de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser ya narrada: pues la necesidad misma está aquí en marcha. Este futuro habla ya a través de un centenar de signos, este destino se anuncia por todas partes; (...) Ya, desde hace mucho tiempo, (...) toda nuestra cultura europea se mueve como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como una corriente que quiere llegar *al final*. (NIETZSCHE, 1988, 292).

En su análisis crítico, el filósofo alemán anuncia la presentación de un acontecimiento en curso en la historia cultural europea, lo cual señala una crisis inevitable y universal de los valores establecidos. Como mencionamos brevemente, uno de los síntomas de este cambio histórico es el violento e implacable fin de la comprensión de Dios como fundamento metafísico último de la realidad.

³ La expresión “Dios ha muerto” aparece en los escritos de Nietzsche por primera vez en el libro de 1882 *La gaya ciencia (Die fröhliche Wissenschaft)*, después la frase se repite en la primera edición de *Así habló Zaratustra (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)* en 1883.

Sin embargo, Nishitani Keiji (1900-1990), filósofo de la Escuela de Kioto, examina en profundidad en nihilismo desde un análisis histórico y afirma contrariando la visión de la época que el nihilismo es también un problema que el pueblo japonés enfrenta en el siglo XX. Además, Nishitani diagnostica las causas peculiares del fenómeno del nihilismo en Japón, como también hace una relación directa del fenómeno con la introducción y reproducción de la concepción de la subjetividad moderna en Japón a partir de la euroamericanización del país. En otros términos, para Nishitani el nihilismo es un problema que tiene que ver con el más elemental⁴ en uno mismo, la concepción del yo. Así, en este artículo vamos a poner el énfasis en cómo la problemática concepción de subjetividad moderna se relaciona con el fenómeno del nihilismo desde la interpretación de Nishitani Keiji.

Nishitani lector de Nietzsche y Heidegger

En el artículo de 1963 “Mi punto de partida filosófico” (jap. *Watashi no tetsugakuteki hossokuten* 私の哲学的発足点) Nishitani hace referencia a la importancia de Nietzsche en su construcción filosófica. Antes mismo de empezar los estudios con Nishida Kitarō en la universidad de Kioto, Nishitani ya se dedicaba a estudiar al filósofo alemán y lo clasifica como una de las lecturas que le afectaron más profundamente (2008, p. 302). Así que Nietzsche ejerce una influencia significativa en la obra y en la vida del filósofo japonés, siendo citado en diversos momentos de los escritos de Nishitani, principalmente en relación con la cuestión del nihilismo.

De igual modo, la percepción filosófica de Martin Heidegger del problema del nihilismo es significativa para que comprendamos el punto de vista de Nishitani sobre la instauración, propagación y consecuencias de lo que interpreta como un acontecimiento histórico también para el pueblo japonés. Durante sus estudios fuera de Japón en la Universidad de Friburgo, el filósofo japonés estuvo presente en las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche impartidas entre los años de 1936 y 1940.

Nishitani comprende que Heidegger relaciona la característica humana de la finitud con el concepto de nihilismo creativo al proponer que la nada está a la base de la existencia del *Dasein*.

⁴ Central en la filosofía de Nishitani, el término elemental (jap. *kongenteki* 根原的) es formado por los radicales raíz (*ne* 根) y principio (*minamoto* 源), y es usado por Nishitani para representar el terruño o fondo originario de todo lo existente, en lo cual la cosa es en su autenticidad.

Dentro de su propuesta de superación de la metafísica, de modo general, el pensador alemán comprende que la percepción de la nada como correlativa al Ser permite que el hombre supere la perspectiva objetivadora del ente, y describe la nada como instrumento esencial para la revelación de la verdad. En otras palabras, la percepción de la finitud de la existencia revela la nada, permitiendo que uno trascienda la representación óptica de los entes hacia una postura verdaderamente auténtica del *yo* y de la realidad.

Por esta razón, Heidegger caracteriza la nada como el *velo del Ser*, pues en palabras de Nishitani es en esta experiencia de trascendencia para con los entes responsable por revelar la nada, que “el yo se convierte en el verdadero yo, la libertad se convierte en una posibilidad genuina, y los seres son entendidos en su verdad.” (NISHITANI, 1990, p. 157). En otros momentos de sus escritos, Nishitani describiría las consecuencias del encuentro con la vacuidad (sans. *śūnyatā*), concepto importante en su construcción filosófica, de modo similar a las palabras empleadas para describir la trascendencia hacia la nada heideggeriana, demostrando así la proximidad con el pensamiento del filósofo alemán.

En efecto, desarrollar aquí un comentario de las perspectivas de Nietzsche y Heidegger sobre el nihilismo, aunque sea a modo de resumen, es una decisión que va más allá de la importancia histórica de estos pensadores con relación al fenómeno filosófico en cuestión. De otro modo, tuvimos en cuenta sobretudo el posicionamiento y el valor dado por el propio Nishitani en sus escritos a los pensadores alemanes mencionados en el intento de superar el nihilismo:

Hoy en día, son particularmente Nietzsche y Heidegger quienes retienen mi atención como pensadores que reconocieron en el nihilismo un considerable problema que abarca todas las cosas. Necesito, como ellos, emprender la tarea de superar el nihilismo desde el más grande y más fundamental nivel posible. (NISHITANI, 2008, p. 302).

De esa manera, Nishitani habla claramente sobre la importancia e influencia de Nietzsche y Heidegger en su propuesta de discusión de la comprensión del problema del nihilismo, así como también en la búsqueda de superación de la crisis por medio de un horizonte lo más elemental posible.

A pesar de ser significativa para el tema aquí tratado, la historia del nihilismo en la filosofía europea no puede ser abordada en profundidad en este artículo. Sin embargo, es primordial destacar de modo general la importancia del concepto para el pensamiento europeo en sus más diversas

interpretaciones en los últimos siglos como una cuestión que nace y se desarrolla a partir de la modernidad.

Hace más de un siglo desde que Nietzsche consolidó el nihilismo como un problema de relevancia histórica. Desde entonces, resume Storey, el fenómeno, que tuvo un impacto global en el siglo XX, fue interpretado como un acontecimiento histórico y predominantemente moderno. En otras palabras, fue analizado como una consecuencia social, económica, política y religiosa de la ruptura metafísica provocada por la modernidad. En cambio, otros estudiosos observan que su origen está relacionado con la condición humana, siendo, por lo tanto, un problema perenne y universal. Además, aún hoy el nihilismo es considerado por ciertos estudiosos como una cuestión de carácter ontológico, relacionada con la esencia del ser. (Storey, 2011, p. 07).

En su libro *Nihilismo*, Nishitani se compromete con desarrollar un análisis histórico del problema en Europa. Para ello, el pensador japonés investiga el fenómeno desde la exposición de la cuestión redactada en la literatura del escritor ruso Fiodor Dostoievski por medio del conflicto moderno entre el hombre y Dios, hasta las diversas interpretaciones hechas por importantes filósofos como Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Max Stirner, Nietzsche y Heidegger. Por último, el filósofo japonés se dedica a analizar de qué modo el nihilismo asalta a Japón en el contexto político y social de la época, además de cuáles son las consecuencias efectivas causadas por el fenómeno para el país.

Así, desde el análisis de Nishitani, ¿de qué modo el nihilismo logra propagarse por el extremo asiático? Puesto que históricamente el fenómeno es interpretado como un problema que nace en Europa como una crisis epocal de los valores derivados de la moral cristiana, estando la *muerte* de Dios relacionada con la posibilidad de fin de la metafísica. A la vista de todos estos aspectos, ¿cómo el fenómeno es percibido en Japón en su peculiaridad?

Nihilismo como un problema en Japón

En el texto de 1949 “El significado del nihilismo para Japón” Nishitani se pregunta si este acontecimiento histórico afectaría realmente a Japón, dado que el país no comparte con Europa la misma base espiritual cristiana. Así, si el nihilismo representa una realidad histórica de Europa, y que tiene consecuencias en un punto de vista histórico-existencial, ¿cómo determinamos su

significado para nosotros en Japón?, cuestiona Nishitani. Y continúa su análisis de las especificidades del contexto japonés:

Nuestros modos de pensar se han europeizado; nuestra cultura es una rama reciente de la cultura europea y nuestro pensamiento un pálido reflejo del estilo de pensamiento europeo. Además, nuestra importación de la cultura europea nunca llegó a incluir la fe cristiana que ha servido de base y poder formativo del espíritu europeo, por no mencionar la ética y la filosofía que se han desarrollado desde la época de los griegos. (...) La base espiritual de Europa no ha sido nuestra base espiritual; y, en este sentido, para nosotros, la crisis generada a raíz de la conmoción de esos fundamentos no es una realidad. No parece que el nihilismo pueda convertirse en modo alguno en una cuestión vital para nosotros. (NISHITANI, 2016, p. 737)

Con ello, Nishitani plantea si, en este contexto, la tarea de los filósofos japoneses ha sido, en efecto, mirar la cuestión del nihilismo con el distanciamiento y la curiosidad de examinar un problema que desafía al otro, en otras palabras, como una cuestión que no asola directamente a los japoneses.

En efecto, Nishitani se muestra interesado por el tema del nihilismo desde muy joven, hecho que influencia su construcción filosófica de modo definitivo. En “Mi punto de partida filosófico”, Nishitani declara que su encuentro con el nihilismo existencial fue la experiencia necesaria para conducirlo hacia la filosofía. Para el filósofo japonés, el nihilismo en su fase inicial provoca el movimiento de uno hacia la duda.

En esencia, el nihilismo alberga una duda que, lejos de poder ser disipada por la moral o la religión, más bien pone el último desafío. Esta nada, en la que se originó la sensación de absurdo, es una cuestión que va a la raíz de la vida humana, y por lo tanto también es clave para todo lo que pretende garantizarse una base tal, sobre todo la moral y la religión. (NISHITANI, 2008, p. 300).

La duda citada por Nishitani es provocada por el encuentro con la nada negativa que se instaura como efecto de la pérdida de las bases morales y religiosas que guiaban la vida humana. Sin embargo, Japón no comparte con Europa los mismos fundamentos religiosos cristianos, así que el fenómeno del nihilismo se manifiesta desde un acontecimiento histórico distinto del europeo.

En el artículo “La situación religiosa en el Japón actual”, publicado en 1960, Nishitani analiza de modo general la relación desarrollada por el pueblo japonés con la religión. A partir de una perspectiva generalizadora, el representante de la Escuela de Kioto afirma que los japoneses

se han vuelto indiferentes a la religión⁵. Sin embargo, si comparamos con la situación en Europa y EE.UU en el mismo período, se percibe que esta apatía o negligencia con relación a la expresión religiosa no es una característica peculiar y exclusiva de Japón. (Nishitani, 1960, p. 7).

El proceso de *euroamericanización*-modernización que sufre Japón durante la restauración del imperialismo en la Era Meiji conlleva grandes cambios estructurales al país con relación a temas relacionados a la política local, los costumbres, vestimentas, alimentación y muchos otros cambios que solamente una ruptura cultural después de más de doscientos años de aislamiento al extranjero puede resultar. Desde la perspectiva de Nishitani, como consecuencia del efecto de la presencia extranjera en el país, un abismo cultural e histórico se extendió entre tradición y modernidad, pasado y presente.

Por ejemplo, muchos tipos de ciencia, varias tecnologías y nuevos sistemas políticos, económicos y educacionales fueron introducidos por Occidente. Con ello, la vida de los japoneses fue casi totalmente cambiada con relación a los modos de vivir, pensar, observar y sentir del pueblo occidental. Inclusive nuestra sensibilidad cambió. A pesar de todo, al mismo tiempo, algo fundamental, un elemento formativo en el desarrollo de la historia occidental no fue aceptado por Japón. (NISHITANI, 1960, p. 7-8)

En suma, aunque los conocimientos científicos, tecnológicos, políticos, económicos y educacionales hayan sido asimilados y practicados de modo global por la sociedad japonesa, un principio formativo elemental no fue adoptado, a saber, la religión y filosofías que fundan la tradición europea.

Como consecuencia del proceso de *euroamericanización* sufrido por Japón, las tradiciones identitarias heredadas por el pueblo japonés fueron amortiguadas, incluso las tradiciones religiosas y filosóficas ancestrales. Sin embargo, afirma Nishitani, no hubo hasta aquel momento un sustituto importado de Europa capaz de suplir el vacío dejado por el abandono de la herencia espiritual japonesa. Por esa razón, concluye el filósofo: “nosotros tenemos un sitio vacío en la fundación de nuestra vida, en las profundidades de nuestro ser espiritual.” (NISHITANI, 1960, p. 11).

⁵ Una encuesta efectuada por la firma WIN/Gallup International en 2015 titulada *¿Perdiendo nuestra religión? Dos tercios de las personas todavía dicen ser religiosos* sobre una muestra de aproximadamente 64.000 personas en 65 países, confirma a Japón como una de las naciones menos creyentes del mundo. Las informaciones fueron recabadas en los años de 2008, 2009 y 2015 y solamente 13% de la población de Japón contestó que se considera religiosa. El método utilizado fue preguntar "Independientemente de si asiste a un lugar de culto o no, diría que usted es: a) Una persona religiosa, b) Una persona no religiosa, c) Un ateo convencido, d. No sé / ninguna respuesta. Además, la encuesta afirma que el 31% de los japoneses se consideran ateos convencidos.

Para Nishitani, a diferencia de las estructuras políticas y sociales y de los conocimientos técnicos y científicos, por su naturaleza la religión no puede ser fácilmente trasplantada de una cultura a otra de la misma manera. Al definir la religión de modo general como la acción de “tornarse consciente de la relación única con el Absoluto en uno mismo” (1960, p. 12), el filósofo japonés interpreta la religiosidad como algo que por un lado se caracteriza como compartido por el grupo de individuos con la misma creencia, siendo, por lo tanto, propio de una cultura. Sin embargo, por otro lado, es una experiencia de naturaleza individual, ya que está relacionada con la consciencia más fundamental y con asuntos que conciernen al ser verdadero de uno mismo. Por esta razón se trata de un elemento de difícil asimilación por parte de otra sociedad.

Por consiguiente, para Nishitani cada sociedad desarrolla su modo singular de relacionarse con el Absoluto, lo cual es normalmente comprendido como Dios, o lo divino, o de modo más amplio lo sagrado, dentro de uno mismo. Sin embargo, este concepto general de religión es distinto de la noción defendida por el filósofo japonés, que no implica una relación con lo trascendente, sino con lo que es más fundamental e inmanente en uno mismo: la vacuidad.

Así, el filósofo japonés argumenta que el modo de expresión religiosa de los japoneses en la actualidad es distinto de la espiritualidad de los europeos hoy, como también difiere de la de sus antepasados, los cuales convivían de modo cotidiano con las enseñanzas del sintoísmo, el budismo y el confucianismo.

En efecto, afirma Nishitani, lo que hace el problema aún más radical es el hecho de que los japoneses no tienen ninguna base espiritual en absoluto en el presente.

En el pasado, los pensamientos budista y confuciano constituyeron esa base, pero han perdido su poder y ello nos ha dejado un fundamento espiritual nulo y sin validez. Nuestra época probablemente representa la primera vez que tiene lugar ese fenómeno desde los inicios de la historia japonesa. (NISHITANI, 2016, p. 738).

En palabras de Nishitani, el pueblo japonés ha perdido su mentalidad espiritual, que hasta la primera mitad de la Era Meiji parecía ser efectiva en la formación de la vida humana. El filósofo japonés defiende que el proceso de modernización- *euroamericanización* sufrido por el país durante la restauración Meiji, como hemos mencionado, introduce nuevos elementos culturales que influyen en las relaciones sociales y por consiguiente en el elemento espiritual. Por razón de esta serie de cambios, ocurre una transformación importante que tiene que ver con el fundamento de la

sociedad japonesa: “las religiones tradicionales se han vuelto alienadas de la realidad y han dejado de trabajar de modo vital en nuestra vida social y mental.” (NISHITANI, 1960, p. 13).

A pesar de todos los indicios mencionados, no hubo un entendimiento claro por parte de la sociedad y de los intelectuales de que la crisis se ha instaurado también en Japón.

Desde la perspectiva de la historia política, la proyección de Japón en la escena política mundial durante la Restauración Meiji fue uno de los mayores cambios de la historia de la nación. Pero si examinamos qué cambió desde el punto de vista de la historia espiritual, también tuvo lugar la mayor crisis espiritual de la historia de la nación. Es más, atravesamos esa crisis sin entender claramente de qué crisis se trataba; e incluso ahora, la crisis se agrava por la persistente ausencia de una consciencia de nuestro vacío espiritual. Por esta razón nos resulta tan difícil subjetivamente tomar en serio la cuestión del nihilismo europeo, aunque objetivamente debería ser para nosotros el problema más apremiante. De ahí que tendamos a considerar el nihilismo como una moda pasajera y no como algo que es sumamente urgente para nosotros. Esta es la paradoja de nuestra situación. (NISHITANI, 2016, 738).

Con ello, Nishitani denuncia la paradójica situación de que la ausencia de percepción de la crisis del nihilismo en Japón no permite la exploración del acontecimiento histórico-filosófico como un problema de naturaleza de primordial importancia para el pueblo japonés. De igual modo, sin la comprensión de que se consolidaba un momento dramático de cambios estructurales en la historia japonesa, tampoco sería factible proponer soluciones. En otras palabras, sin el diagnóstico del problema, no se puede buscar estrategias para la superación de la crisis.

A propósito de lo dicho, Nishitani está convencido de que lo que denomina “la mayor crisis espiritual en la historia nacional” fue capaz de instaurar un vacío en la tradición, a partir de la del avance de la *euroamericanización* del país.

A medida que avanzaba la europeización (y americanización), este núcleo espiritual empezó a degenerar en las generaciones siguientes, hasta el punto de que ahora ha dejado un enorme espacio vacío en nuestro fundamento. Si nos fijamos con atención en las distintas manifestaciones de la cultura actual, veremos cómo son meras sombras flotando en el vacío. Lo peor es que esta “vacuidad” no es la vacuidad conquistada en la batalla, ni una nihilidad que haya sido “vívica hasta el fondo”. Es el resultado natural de habernos escindido de nuestra tradición. Antes de darnos cuenta de lo que ocurría, el núcleo espiritual ya se había consumido del todo. (NISHITANI, 2016, p. 738).

En efecto, sin ni siquiera una percepción social de la crisis, el sentimiento de indiferencia religiosa se propaga. Sin embargo, esta insensibilidad espiritual no es un fenómeno exclusivamente

japonés, sino que parece ser el elemento común tanto a Japón como a Europa. Para Nishitani, la introducción de la perspectiva racionalista moderna como modo de vivir es el punto en común responsable por el rompimiento con la tradición religiosa en ambas culturas. Nishitani apunta a la existencia de un abismo profundo entre la religión y la vida moderna, según él, causado por el hecho de que la ciencia y el racionalismo científico gradualmente ganaron control de la vida moderna. Si, por un lado, el progreso científico ha contribuido en gran medida a la humanidad, por otro lado, ha causado muchos problemas graves. (NISHITANI, 1960, p. 14).

En otras palabras, el punto de vista racionalista introducido por la era moderna, si por una parte aseguró el desarrollo científico y el progreso tecnológico, por otra parte, tuvo implicaciones negativas para la sociedad. La difusión del discurso dualista cartesiano de valorización de la razón humana y objetivación del mundo tornó posible la consolidación de una visión mecanicista, desde la cual la naturaleza es vista como un recurso a ser explotado. Para saber más sobre la crítica de Nishitani al cartesianismo ver “A experiênciã religiosa e a superaço da modernidade em Nishitani Keiji.” (2016).

Sin embargo, ese proceso de mecanización no se limita al modo de relacionarse con el mundo, sino que abarca también un estado mecanizado de existencia que conduce a una forma de pensar no-reflexiva. Para Nishitani, la llamada *racionalización* debilita la capacidad individual de autorreflexión. En efecto, la mente pierde su facultad de producción de juicios críticos. Así que la mecanización de la vida y de la capacidad analítica humana también es llamada deshumanización, pues afecta la propiedad más fundamental del ser humano.

Además, la tendencia a desacreditar la religión fue generada por la incorporación de la perspectiva moderna de autonomía radical del sujeto y la confianza en la infalibilidad de su capacidad cognitiva. Con ello, la relación entre Dios y el hombre como base moral y cultural de las sociedades europeas sucumbe, hecho que tiene como consecuencia la propagación del nihilismo. En palabras del filósofo japonés, “el nihilismo aquí significa que algo fundamental se ha perdido de nuestra existencia, y que toda vida se ha vuelto en última instancia sin sentido.” (NISHITANI, 1960, p. 18). Para él, esa crisis radical debe ser vista como un problema grave del espíritu, es decir, está relacionada con las estructuras más fundamentales de uno mismo, a saber, la relación con el Absoluto y la constitución de la subjetividad.

A pesar de ser comprendido como un fenómeno resultante de las consecuencias históricas de la modernidad, Nishitani no caracteriza el nihilismo como una cuestión de la colectividad, de la sociedad y por lo tanto, como un problema de naturaleza exclusivamente social y política. En contrapartida, el filósofo confirma en *Nihilismo*, que el fenómeno es ante todo un problema que concierne a la intimidad del individuo al cuestionar la condición del *yo*:

El [nihilismo] se convierte en un problema tan solo cuando el “yo” se convierte en un problema, cuando el fundamento de la existencia llamado “yo” se convierte en un problema por sí mismo. Cuando el problema del nihilismo es puesto aparte del problema del yo, o como un problema de la sociedad en general, pierde su autenticidad especial que lo distingue de otros problemas. (...) Esto es lo que hace que la cuestión del nihilismo sea la pregunta radical que es. (NISHITANI, 1990, p. 1).

Al conectar el nihilismo con el fenómeno social, político y filosófico de la modernidad, Nishitani percibe que el punto decisivo a ser analizado es la confrontación de la crisis como la cuestión de la subjetividad. Desde el punto de vista del filósofo de la Escuela de Kioto, el nihilismo no se caracteriza como un problema ajeno al individuo o de carácter meramente contemplativo, sino que demanda una acción práctica y afirmativa de explotación de nuestra interioridad. En palabras de Nishitani, la esencia de este fenómeno exige que cada individuo lleve a cabo un experimento dentro de sí mismo (ídem, 2).

En consecuencia, el nihilismo es comprendido no solo como un fenómeno histórico y social de raíces europeas, sino que, sobre todo, se caracteriza como un problema fundamentado en la condición humana y su comprensión de su subjetividad. De este modo, la experiencia de esta nada negativa que invadió Europa hace dos siglos se pudo propagar por el mundo, ya que el nihilismo no sería apenas un problema europeo, sino que está relacionado con lo que es más fundamental en el hombre. Por esa razón Nishitani afirma: el nihilismo también es un problema decisivamente japonés.

En efecto, la sensación de desamparo derivada de la pérdida de los fundamentos metafísicos que resulta en una crisis cultural que caracteriza el nihilismo se puede repetir y dispersar por el mundo, por un lado, a partir de la propagación geográfica de los valores europeos; y, por otro lado, desde la repetición del mismo patrón de cambios estructurales en una sociedad.

Desde esta perspectiva que trata el nihilismo como un fenómeno potencialmente global relacionado al advenimiento de la modernidad, se puede afirmar que también los japoneses de

modo individual al perder sus raíces culturales, religiosas y filosóficas con el proceso de modernización han enfrentado el desafío de desarrollar un experimento interno con su propio *yo*. Repetido el patrón que ha generado la crisis europea, el individuo japonés moderno tiene el desafío de reconocer y afrontar la pérdida de su identidad y religiosidad tradicional. Como intento de enfrentamiento a la sensación de desconocerse en medio de la crisis de las bases ontológicas, el individuo pasa a cuestionar lo que le es más elemental, la constitución de su identidad, es decir, la expresión de su subjetividad.

Tanto en Japón como en Europa el individuo tuvo que vivir el experimento de repensar su subjetividad. La ausencia de fundamentos últimos, uno de los síntomas del nihilismo, es responsable por generar la duda y transformar el mundo y el significado del *yo* en un signo de interrogación. Con la declaración de la *muerte* de Dios los europeos necesitan repensar su subjetividad, tanto histórica como metafísicamente. Esa situación se repite en Japón a partir de la modernización del país con la influencia de las costumbres euroamericanas, juntamente con la consecuente caída de los valores religiosos de la tradición japonesa.

Por lo tanto, el nihilismo no es un problema distante de los japoneses. A pesar de las peculiaridades ya destacadas anteriormente, la propagación del fenómeno en Japón comparte con Europa el mismo principio, a saber, la pérdida de los fundamentos religiosos tradicionales. Así, la caída de las bases religiosas que sostienen los valores morales de una sociedad genera una crisis interna que interfiere en la expresión de la subjetividad.

Conclusión

Con ello, el trabajo de autosuperación del nihilismo propuesto por Nishitani está conectado con su diagnóstico de la modernidad como una perspectiva histórica que se difundió por el globo tornándose un problema de proporciones mundiales. Desde esta perspectiva que percibe el nihilismo como una crisis generada desde la frontera de la modernidad, se hace necesario cuestionar y enfrentar el nihilismo y la modernidad como un problema complejo que actúa en la esfera social, cultural e histórica. Sobre todo, su efecto en la construcción de la subjetividad del individuo. Como hemos aclarado anteriormente, se trata de un conflicto de identidad generalizado que además de Europa también ha echado raíces en Japón con la crisis religiosa del pueblo japonés, de modo que necesita ser problematizado y superado. Por lo tanto, para Nishitani el problema del

nihilismo es tratado como un síntoma de la problemática perspectiva moderna y se consolida como una cuestión significativa generada por un cambio drástico en los valores religiosos, que resuena en la estructura del *sí mismo* del individuo.

Referencias Bibliográficas

- GILLESPIE, M. A. **Nihilism Before Nietzsche**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos Póstumos (1885-1888)**. In: LLINARES, J.B. (Ed.). *Nietzsche. Antología*. Barcelona: Península, 1988, pp. 147-294.
- NISHITANI, K. **The Religious Situation in Present-Day Japan**. *Contemporary Religions in Japan*, vol. 1, 1960, pp. 7-24.
- _____. **The Starting Point of My Philosophy**. Translated by Jeff Shore. FAS Society Journal, 1986, pp. 24–29.
- _____. **The Self-Overcoming of Nihilism**. Translated by Graham Parkes and Setsuko Aihara. Albany: SUNY Press, 1990.
- _____. **Mon point de départ philosophique**. Translated by Sylvain Isaac. *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, no. 2, 2008, pp. 295-303.
- _____. **El significado del nihilismo para Japón**. In: HEISIG, J., KASULIS, T., & MARALDO, J. (Eds.). *La filosofía japonesa en sus textos*. Coordinated translation by Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, 2016, pp. 736-743.
- _____. **La Religión y la Nada**. Translated by Raquel Bouso. Chisokudō Publications, 2017. Revised edition.
- PRAZERES, A. S. F. **A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji**. In: MORISATO, T. (ed.). *Critical Perspectives on Japanese Philosophy*. Chisokudo Publications & Nanzan Institute for Religion and Culture, 2016. pp. 193-218.
- STOREY, D. **Nihilism, Nature, And the Collapse of the Cosmos**. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 2, 2011, pp. 6-25.