

O niilismo extático como instrumento da Grande política*

Yannis Constantinidès**

Resumo: Ainda se cai no engano de julgar Nietzsche um niilista, não obstante seu esforço para curar o epidêmico “niilismo europeu” através de uma consciente aceleração do curso deste. Somente um niilismo “conseqüente em ação”, *extático*, será capaz de evitar o perigo do desespero estéril das diferentes formas de “niilismo incompleto” e tornará possível o além-do-homem. Tal remédio à crise da civilização revela-se bastante diferente da luta defensiva de Kant contra o indiferentismo moral. Nietzsche propõe “novas Luzes”, não mais a serviço do rebanho democrático, como as antigas, mas dos raros indivíduos sintéticos, soberanos.

Palavras-chave: Niilismo – Dionisíaco – Grande política – Martelo – Budismo europeu – Além-do-homem – Eterno retorno – Grande meio-dia.

Se não fizermos da morte de Deus uma renúncia magnífica e uma perpétua vitória sobre nós mesmos, teremos de pagar por essa perda.¹

1. Superar o niilismo por ele mesmo

A crítica de Nietzsche ao “niilismo europeu” é bem conhecida; menos conhecida, no entanto, é sua vontade de acelerar-lhe o curso,

* Tradução: Francisco Edi de Oliveira Sousa. Revisão Técnica: Vânia Dutra de Azeredo.

** Professor da Universidade de Reims (França).

irreversível segundo ele, para se chegar a um niilismo consumado, com a exigência para cada um de escolher entre elevação e declínio. De seu ponto de vista, que rejeita toda concepção linear ou progressista da História, o niilismo não é obrigatoriamente uma paralisação, um impasse evolutivo, por assim dizer, e poderia – sob certas condições – revelar-se uma etapa necessária rumo a um novo horizonte, o do homem pleno, soberano, o do *além-do-homem*. De qualquer forma, é esse “perigoso poder-ser”, essa aurora possível o que motiva a Grande política nietzschiana, concebida como um remédio *adaptado* à decadência (no sentido em que a entende *Ecce Homo*).

O remédio homeopático, *phármakon* prescrito aqui pelo “médico da civilização” que Nietzsche aspirava a ser, consiste em tomar como antídoto o próprio veneno, a “niilina” cristã, para com ele se imunizar. Em linguagem simbólica, isso equivale a optar pela Via da Mão Esquerda, estreitamente associada à noção de dionisíaco², em lugar da Via da Mão Direita, ligada em parte ao elemento apolíneo. Esse remédio é sem dúvida temerário, visto que se assume o risco de dar livre curso ao veneno para esgotar-lhe os efeitos; todavia Nietzsche reitera preferir muito mais ver a humanidade sucumbir pelo erro dessa terapêutica radical a deixá-la engajar-se no lento suicídio do niilismo passivo³. Trata-se de precipitar as coisas, de “forçar a decisão”, em vez de deixar a humanidade transformar-se lentamente em areia, ou seja, perecer sem mesmo ter a percepção disso. O “budismo europeu” designa de modo preciso essa triste perspectiva de uma narcose generalizada, do reinado irrisório do último homem, obcecado por seu conforto e sua segurança. Para evitar esse sinistro desfecho, ele quer efetivar a incorporação da doutrina do eterno retorno, essa provação seletiva que impõe uma escolha entre elevação e declínio e sem direito a adiá-la.

Por conseguinte, Nietzsche se propõe explicitamente o objetivo de superar o niilismo *por este mesmo*: “Aquele que toma aqui a palavra nada fez (...) até este momento senão *voltar a si*: (...) enquan-

to espírito que arrisca e experimenta, que já se perdeu uma vez em cada labirinto do futuro; enquanto espírito augural que *olha para trás* quando anuncia o que vai acontecer; enquanto primeiro niilista consumado da Europa, mas que já vivenciou em si mesmo o niilismo até o termo deste – que o pôs atrás de si, abaixo de si, fora de si...”⁴. Se ele próprio confessa, sem qualquer escrúpulo, ter sido *profundamente* niilista⁵, é para logo em seguida precisar que tal niilismo consciente e conseqüente – em particular raro, pois o sentimento doloroso da ausência de toda finalidade e de todo sentido permanece em geral disseminado – constitui uma espécie de prova de fogo imprescindível à formação de um indivíduo resolutamente afirmador; da mesma forma que a etapa do leão negador é indispensável à consecução da criança inocente, livre do antigo ideal e sobretudo da necessidade de negá-lo. Diante disso, surpreende ver a maioria dos intérpretes ater-se a essa confissão para inculpar Nietzsche de niilismo; ainda mais porque sua obra pode, sem exagero, ser considerada uma tentativa heróica de estender à humanidade inteira o remédio radical que ele administrou a si mesmo com sucesso. Com efeito, é dar mostras de superficialidade, para não dizer de desonestidade, fazer dele um grande destruidor ou um simples crítico, embora brilhante, da civilização moderna, ocultando o que lhe era essencial: tornar possível um tipo supremo de humanidade, emancipado da exigência de transcender e disposto a dizer “sim”, sem a menor hesitação, a um mundo desprovido de sentido, propósito e horizonte que não sejam humanos. Com relação a isso, o niilismo nada mais é do que uma passagem necessária, um “*estado intermediário patológico*”⁶, ao qual não se deve tentar se furtar (porque isso apenas o exacerba); na verdade, deve-se vivenciá-lo até o fim, com a esperança – talvez não ponderada, ele o reconhece sem constrangimento – de que essa grande provação purificadora tornará possível a inversão dos valores decadentes e o estabelecimento de uma “nova hierarquia”.

Assim, o niilismo europeu apresenta-se paradoxalmente a Nietzsche como uma formidável circunstância a ser explorada, um meio involuntário de se chegar ao homem total, sintético. É fácil perceber que não se trata, de modo algum, de uma crença messiânica em qualquer Redenção histórica e inelutável da humanidade, mas de um jogo perigoso, de uma aposta audaciosa no futuro, de um “desiste ou dobra”. É preciso encorajar sem abalos um “*niilismo* conseqüente *em ação*”⁷, para evitar os arrecifes de um niilismo incompleto, impotente. Quem quer que aspire, como ele, à grandeza, a uma “nova síntese de valores e finalidades” deve aceitar o preço desse processo e não hesitar em agravar ainda mais as grandes crises niilistas, que já põem rigorosamente à prova o apego de qualquer um à vida. Apenas uma inversão total dos valores emolientes da modernidade poderá afastar de modo duradouro o espectro do “segundo budismo” que se afigura no horizonte da Europa; contudo, enquanto se aguarda, convém desobstruir logo o terreno suprimindo toda esperança de salvação, dando a ver sem maquiagens o fundo dionisíaco da existência. É essa tarefa de ensombrecimento extremo da vida para fins seletivos que Nietzsche nomeia niilismo *extático*, o que significa dizer dionisíaco: “Um estilo de pensar e uma doutrina pessimistas, um niilismo extático podem, em certas circunstâncias, ser precisamente indispensáveis ao filósofo: como poderoso meio de pressão e como martelo para destruir as raças degeneradas e em declínio, retirá-las do caminho e abrir a via a uma nova ordem de vida ou para inspirar nos seres degenerados e em declínio o desejo do fim”⁸.

Esse niilismo radical, sem concessão é, como se pode constatar, um simples instrumento nas mãos do filósofo-legislador, que dele se serve cinicamente para precipitar a formação de uma nova hierarquia graças à seleção drástica operada entre aqueles que possuem a coragem de aquiescer a uma vida inteiramente privada de sentido e aqueles que não conseguem se resolver a fazê-lo. A doutrina dionisíaca do eterno retorno, enquanto “forma extrema do ni-

lismo”, exerce de modo preciso esse papel do *martelo*⁹ do qual o legislador do futuro faz um duplo emprego, ao mesmo tempo criador e destruidor: ele dá forma aos mais fortes e aniquila os mais fracos. Não existe, portanto, ambigüidade alguma na relação entre Nietzsche e o niilismo: “aquilo que cai, é mister ainda empurrá-lo”, assim grita Zarathustra no capítulo central do livro (“Das velhas e novas tábuas”), dispondo-se ademais a indicar aos niilistas inconseqüentes, como o *Wahrsager*, um mar onde poderão se afogar... Remédio radical, mas indispensável segundo Nietzsche, que julga oportuno estourar o tumor, livrar o organismo sadio de seus “parasitas”. Em vista dessas considerações, cabe apenas deplorar a pusilanimidade dos intérpretes que procuram sempre adoçar esse aspecto – evidentemente pouco moral... – da Grande política nietzschiana.

Há de se observar de passagem como as noções essenciais da filosofia de Nietzsche encontram-se em estreita correlação e manifestam seu sentido integral quando inseridas no contexto do projeto de instauração de uma nova hierarquia humana graças ao concurso involuntário do niilismo. De fato, tudo conspira: o *Versuch*, a doutrina do eterno retorno, o dionisíaco, a vontade de potência como vontade de imposição de formas, o perspectivismo (que atesta o desaparecimento de toda verdade absoluta), o martelo, a *Züchtung*, o além-do-homem, a superação de si, a grande saúde, o *amor fati*, a inocência do devir, o Grande Meio-dia. Não se deve, pois, isolar a paciente reflexão nietzschiana sobre o niilismo do tecido interpretativo dentro do qual ela naturalmente se enquadra.

2. Os diferentes usos do niilismo

Causa estranheza perceber como se incorre costumeiramente em equívocos quanto à significação do niilismo para Nietzsche e, poder-se-ia acrescentar, quanto ao *uso* que dele esse filósofo conta

fazer. Em vez de lamentar o caráter inelutável da decadência, como numerosos de seus contemporâneos, Cassandras resignadas na maioria, ou de sonhar com uma improvável marcha para trás, ele esforça-se para ver o que se pode extrair do niilismo se este é levado com vigor a seu termo natural. No fundo, ele recrimina o cristianismo por ter entravado o curso do “niilismo suicida”¹⁰ e salutar que se havia declarado no final da Antigüidade. Com isso, os padres-médicos cristãos nada fizeram além de retardar o advento do niilismo extático, conseqüente, que Nietzsche, por sua parte, deseja encorajar. O ambíguo “remédio” deles, o sentido moral atribuído à existência, revelou-se no fim das contas um veneno lento e insidioso, porque apenas adiou o inevitável dever: a conscientização geral da ausência de todo sentido totalizante. Eis uma alquimia ao inverso do ideal ascético que permite apreciar a grande coerência das recriminações endereçadas por Nietzsche à interpretação moral do mundo: de certa forma, a morte de Deus era previsível, uma vez que Ele estava suspenso ao desenvolvimento autônomo da moral, que acaba, segundo o autor de *Aurora*, ultrapassando a si própria por zelo de veracidade. Em decorrência, a história natural da moral é a do lento suicídio de “Deus”, ou seja, a da perda progressiva da fé em um sentido único atribuído à existência. Não se pode finjar, a não ser provisória e aparentemente, uma crise niilista apenas oferecendo aos seres que sofrem com a vida, à guisa de consolação, um horizonte metafísico; nesse caso, tem-se antes uma escapatória que a expressão de uma real vontade de cura.

O grande mérito de Nietzsche, ao contrário dos homens religiosos, reside em considerar o niilismo não uma maldição, mas uma etapa inevitável da vida. A lógica interna deste é a mesma da decadência: “O niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da *decadência*”¹¹. Ele encontra sua fonte no esgotamento fisiológico¹², antes de se traduzir em estados de espírito, como o preguiçoso *para quê?*. Por que então insistir tanto a respeito do niilismo europeu, o

“segundo budismo”? Não se trata, é claro, da primeira crise niilista da história, o próprio budismo teria saído do esgotamento fisiológico e da astenia da vontade; contudo Nietzsche lhe atribui às vezes uma importância particular porque ele representa o fim da mais longa mentira moral que a humanidade teve de sofrer e ainda uma ocasião única de devolver ao homem confiança em si e no futuro. De fato, o niilismo moderno detém a especificidade de ser a “conseqüência da interpretação moral do mundo”, de uma interpretação tirânica na qual ninguém mais crê. Um horizonte virgem afigura-se assim sobre as ruínas do ideal moral.

A decadência está, por assim dizer, latente em toda grande civilização; isso explica, sem qualquer juízo moral, que o declínio siga a grandeza como sua sombra: o verme já se acha no interior do fruto maduro e vicejante. Pode-se dizer então, de modo esquemático, que irrupções de saúde e crises de enfermidade do organismo social sucederam-se normalmente, como em outras épocas, ao longo de toda a era cristã, mas desta vez com um envenenamento subterrâneo, com uma “depravação” sistemática do homem. Nietzsche parece acreditar que o lento processo geral de decadência concluído na “modernidade” poderia ter sido interrompido por uma grande explosão de saúde (como o Renascimento italiano, Napoleão, Goethe) – o que prova não ser fatal a enfermidade da civilização. Isso não é mais possível em sua época, sem dúvida porque a morte de Deus já aconteceu em segredo; porém grandes reações como essas demonstram não ser vã uma cura real e durável ao menos do esgotamento fisiológico adquirido – pois o esgotamento hereditário não pode ser curado. É para triunfar nos pontos em que essas tentativas esporádicas fracassaram que ele preconiza empurrar a lógica do niilismo até seu termo, ao invés de opor-lhe resistência.

Destarte, um mundo separa o niilismo extático, experimental de Nietzsche das diferentes formas de niilismo incompleto dos dois últimos séculos, apesar de semelhanças aparentes. O existencialismo,

por exemplo, ainda que chegue a invocar Nietzsche em seu favor, situa-se no pólo oposto da sabedoria trágica, dionisíaca deste filósofo. Com efeito, o sentimento doloroso do absurdo existencial decorre diretamente da perspectiva moral decepcionada, à qual se pedia apenas para crer às cegas. A bem pensar, a fé já supõe o absurdo: *credo quia absurdum est*. Com o niilismo, o sentimento de absurdo permanece, mas sem o consolo da fé. E, de certa maneira, o existencialismo continua piedoso, na medida em que ele *crê* desesperadamente na ausência absoluta de sentido. Acusar a existência de ser absurda trai a obstinação do julgamento moral que pesa sobre a vida, criticada em definitivo por não manter as promessas que ela não fez... Por isso, Nietzsche opõe ao sentimento inibidor, nauseante do absurdo o *amor fati* e a afirmação da inocência do devir.

O mesmo vale para estes outros idealistas decepcionados, os niilistas russos, os quais, a crer em Bakunin, vêm a paixão de destruir como uma paixão criadora. O niilismo deles é de fato ativo, e mesmo agressivo; porém eles traem sua conturbação, sua *sensação de estar sobrando* (bem descrita por Turgueniev), nessa fuga alucinada para o futuro que os conduz a um suicídio disfarçado de ato político. Nietzsche, no § 347 de *A gaia ciência*, resume perfeitamente a dinâmica psicológica do “niilismo segundo o modelo de São Petersburgo” falando de “*crença na descrença*, até chegar ao martírio”. A violência da ação direta é proporcional ao desencanto desses antigos crentes, convertidos ao catecismo revolucionário e pouco preocupados com a idéia de substituir o que destroem.

Por sua vontade de agir sobre o futuro, Nietzsche se distingue enfim do “catastrofismo” de um Spengler, que pensa irreversível o declínio da Europa e que, na conclusão de *O homem e a técnica*, não obstante a tonalidade claramente nietzschiana dessa obra, contenta-se em pregar uma atitude heróica, sinal de um certo romantismo: “Nascemos nesta época e devemos seguir com bravura, até o termo fatal, o caminho que nos está traçado. Não há alternativa.

Nosso dever é nos incrustarmos nessa posição indefensável, sem esperança, sem possibilidade de reforço. Suportar, suportar a exemplo deste soldado romano cujo esqueleto foi encontrado ante uma porta de Pompéia e que, durante a erupção do Vesúvio, morreu em seu posto porque se esqueceram de vir dispensá-lo. Eis quem é nobre. Eis quem é grande. Um fim honroso é a única coisa da qual *não* se pode privar um homem”.

Embora também suprima toda esperança e toda possibilidade de salvação com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche não recusa conceder à terra um sentido e abrir à humanidade novos horizontes, mais vastos e mais livres: “Um *novo* ‘por quê?’ (*Wozu?*) – eis do que precisa a humanidade...”¹³. A “catástrofe” niilista representa para ele uma transição, muito mais uma pedra de toque do que um canto de cisne da civilização¹⁴. Ele não dá razão nem à simples volúpia de destruir nem ao pathos *fim de século*, cujo desespero gritante proíbe qualquer reforma do mundo. Em ambos os casos, parece que se mergulha no nada por temor de nele cair e que não se divisa outra saída do labirinto da existência senão um fim trágico, no fogo e na luz... Ora, tanto o ceticismo resolutivo quanto o pessimismo absoluto são sintomas de niilismo, como Nietzsche sublinha diversas vezes. Como aos “homens superiores” da quarta parte do *Zarathustra*, desprovidos da coragem necessária à afirmação, falta a esse niilismo ativo, e por isso ainda incompleto, o riso libertador do leão, que não se deixa levar pela sombria embriaguez da destruição. Verdadeiramente ativo “enquanto ideal da *suprema potência* do espírito, da vida superabundante”, o niilismo extático é, por sua parte, “meio destruidor, meio irônico”¹⁵. A destruição não é em si mesma um fim, a *dureza* do martelo do filósofo-legislador não se justifica a não ser como atividade de imposição de formas própria à vontade de potência criadora. A paixão mórbida de destruir cede aqui seu lugar ao *Versuch*, ao jogo incerto e perigoso de criação de novas formas a partir da aniquilação impiedosa das

formas existentes. Nietzsche substitui assim a simples e convencional denúncia do niilismo por uma “compreensão global”¹⁶, que o evidencia como um estado intermediário necessário, tal qual o *Kali-Yuga* da ciclogia hindu, preparando involuntariamente a inversão de todos os valores.

3. *O niilismo consumado*

“Só aquele que tem a coragem de ser absolutamente negativo pode criar algo de novo”, afirma com justeza Feuerbach em sua crítica do papel da negação em Hegel, incompleta enquanto simples mediação, meio de se alcançar a reconciliação. Aos niilistas russos, como bons epígonos de Hegel, falta na realidade radicalização: eles vêm na negação uma espécie de ato redentor, ao passo que ela é um lance de dados, uma aposta arriscada. Verdadeiro destruidor, o niilismo conseqüente sabe que não domina as forças que libera, que ele mesmo está sujeito ao “perigoso poder-ser”: ele põe em jogo a sobrevivência da humanidade e sua própria vida em um temerário *desiste ou dobra*. Se realmente se quer provocar a decisão, evitar qualquer meia medida e atos desesperados e inúteis, que apenas prolongam a crise niilista, é preciso aceitar o fato de não se dominar por inteiro a negação e lhe conceder toda a liberdade para que ela possa consumir sua obra purificadora. O niilismo *extático* só poderá – na melhor das hipóteses! – nos ajudar a superar a decadência se ele assumir a forma de um “grande niilismo contagiante”¹⁷, que varre todas as certezas imediatas, lançando-nos ao desafio de viver sem a menor segurança, sem o menor apoio, mesmo ilusório. Para libertar enfim a ação e o horizonte humanos, até então prisioneiros do “refúgio” da moral, faz-se necessário não apenas rejeitar toda expectativa, mas também superar todo desespero, estar pronto para viver nos confins da incerteza radical,

sem sofrer com o absurdo da existência e sem esperança de redenção. Com o propósito de tornar possível essa “*segunda inocência*” da criança, Nietzsche conclama com seus votos a destruição integral e sem dissimulações das últimas sombras de Deus¹⁸. Logo, ao contrário do que se pensa, ele não tem nada do profético ou do visionário, com sonhos desprovidos de fundamento racional.

Não há sentido da História, exceto aquele que o filósofo-legislador tenta lhe outorgar; o futuro não está de todo traçado, falta a criar, a querer¹⁹: para que o além-do-homem, ou seja, o homem sintético, soberano, possa ver o dia, é preciso que o niilismo extático tenha antes aberto a via à inversão dos valores decadentes. O além-do-homem não é, pois, nem um ideal nem um Messias que se deve esperar do futuro – a expectativa messiânica, como se viu, não passa de uma “*niilina*” administrada pelos padres ascéticos para fazer mal ao niilismo suicida que então ameaçava. A doutrina do eterno retorno opõe-se assim a qualquer soteriologia, seja ela confessa ou disfarçada. Na verdade, essa “*religião das religiões*”²⁰ é uma espécie de aposta pascaliana invertida, uma vez que se trata de renunciar ao além-mundo e de aspirar apenas à eternidade da vida terrena. Com isso, o mundo imanente reencontra toda a profundidade que lhe tinha sido subtraída para ser projetada em um além-mundo ilusório. A Grande política possui um conteúdo definitivamente positivo: *reencantar* o mundo “ensombrecido” pelo ideal moral e devolver à vida, abatida e rasa após a morte de Deus, toda sua substância, a esquecida profundidade da imanência, da sombra dionisiaca. Esse sentido não religioso do sagrado, tão característico dos textos “proféticos” de Nietzsche, exprime-se perfeitamente – como no final de *Assim falava Zaratustra* – através da imagem essencial de um *Grande Meio-dia*, isto é, de uma “redenção da realidade” até então denegrida.

Com efeito, o famoso desencanto do mundo tem origem no declínio do sentimento do sagrado e no desaparecimento de toda vontade de grandeza. Nesse sentido, Camus tem razão ao observar que

o cristianismo “secularizou o sagrado”²¹, provocando uma lamentável degradação do sentido antigo do sagrado, o que explica o enfraquecer do instinto criador de deuses, deplorado em *O anticristo*²². Nietzsche revivifica esse *creator spiritus* fundamental do humano ao lhe dar por missão o além-do-homem, comparado de forma voluntária a um deus epicurista. Ora, o que é realmente “divino” para Nietzsche é o ser sintético, libertado da necessidade de crença²³; porque o homem é ao mesmo tempo *criador e criatura*, martelo do escultor e matéria esculpida, como lembra o § 225 de *Além de bem e mal*. Portanto o sentimento do divino, do sagrado não está irremediavelmente condenado a desaparecer em uma época de dissolução dos valores como a moderna, ele pode persistir sob uma forma não religiosa, enquanto horizonte humano. O além-do-homem encarna com justeza tal persistência de uma dimensão “sagrada”, apesar da extinção de todo horizonte transcendente. Há de se observar ainda que o eterno retorno do mesmo é uma espécie de “transcendência na imanência”, uma vez que se trata de *santificar* a realidade terrena, a única verdadeira. Que não se caia em erro: a luta contra a alienação religiosa não deve desembocar em uma “profanação” do mundo real, porque a vontade de pôr fim ao sagrado – o que se estima por engano um progresso humano em liberdade e em maturidade – é, a bem dizer, somente um sinal dos tempos, um sintoma do niilismo.

Diante disso, compreende-se que Nietzsche, retrazando a história do niilismo europeu, tome por alvo em particular o século XVIII e a ideologia das Luzes, que ele julga paradoxalmente responsáveis pelo *ensombrecimento* moderno do céu: “O ensombrecimento, a coloração pessimista são uma consequência necessária das Luzes”²⁴. O século XVIII pode de fato ser considerado uma virada importante na longa história do niilismo europeu, na medida em que a fé, até então incondicional, nos valores morais do cristianismo começa a titubear, sobretudo sob as invectivas das ciências naturais. Desse

modo, as Luzes representam um “*período de CLAREZA*” meramente quanto à tomada aguda de consciência da contradição entre “os antigos valores nascidos da vida em declínio” e “os novos da vida em pleno alçar vôo”²⁵. Todavia o espírito – Nietzsche insiste muito nesse ponto²⁶ – encontra-se mais “ensombrecido” do que emancipado pela rápida multiplicação de conhecimentos que mostram a inutilidade das esperanças religiosas. O niilismo latente eclode em pleno dia; o contentamento que acompanhava a ingênua fé religiosa cede então seu lugar a uma surda inquietude diante de horizontes enfim desimpedidos, mas tragicamente vazios. Privados de todo além-mundo, os homens modernos vêm-se irremediavelmente entregues a eles mesmos, minados pelo ceticismo. As Luzes pretendiam decerto preencher o vazio moral assim criado graças a seus valores humanistas; porém estes, sem a garantia da transcendência e no fundo simples decalque dos valores cristãos, não podiam acalmar de forma duradoura a angústia existencial do homem sem Deus. Curiosamente, os intérpretes de Nietzsche deixaram de ressaltar um elo, no entanto explícito, que ele estabelece nesse contexto: ele considera as estranhas atitudes de fugas da realidade conseqüências diretas, embora involuntárias, do “século do triunfo da razão”. Assim, a seus olhos, o romantismo, a vertigem do infinito, é apenas “o *contragolpe* do século XVIII”²⁷; do mesmo modo, o niilismo passivo, que mostra a ponta de seu nariz no século XIX, esse relativismo inconsistente que faz Zaratustra temer a vinda do último homem, é na verdade apenas um *epifenômeno*, visto se situar na filiação direta da morte natural de Deus. O último homem ressent-se ainda da perda do sentido de totalidade que a moral cristã dava à existência, isto é, da perda de todo centro de gravidade²⁸. O “*Nihil homo!*” de Celine toma aqui o lugar do orgulhoso *Ecce homo* do homem soberano, consumado.

Por essa razão genética, Nietzsche coloca sempre aspas dos lados da modernidade: muito mais do que uma época de “progres-

so”, ela é o termo natural da *involução* que principia com o triunfo dos valores decadentes do cristianismo sob a máscara da moral. Nada há de surpreendente no fato de toda aspiração à grandeza ter desaparecido com as “idéias modernas”, simples resíduos psíquicos de dogmas cristãos. De acordo com seu pensamento, as Luzes conduziram paradoxalmente à “barbárie doméstica” (*zahme Barbarei*)²⁹, ou seja, ao reinado do animal de rebanho que procura tão-somente se desgarrar da realidade. Nesse sentido, Nietzsche recusa a oposição tradicional entre as Luzes e a barbárie e não hesita em fazer o elogio dos bárbaros que “vêm dos ápices”³⁰ e que são por inteiro o contrário dos homens heterogêneos, domesticados da realidade. Essa impressionante apologia de uma barbárie superior deve ser compreendida como um convite à *renaturalização* do homem, desnaturalizado pelos valores ascéticos do cristianismo, e ao reforço de sua vontade feita enferma. Para ele, mais vale ainda a barbárie natural que a barbárie doméstica³¹. Com isso, ele permanece conseqüente em seu desejo de enobrecer o homem e de instaurar uma nova hierarquia humana, aproveitando-se da seleção drástica operada pelo niilismo extático. Contra as Luzes, ele recomenda aceitarmos a cota de sombra que há em nós – a *cota amaldiçoada* para o cristianismo –, o *Unterwelt* dionísio, que participa plenamente da vida sã³². É, portanto, uma completa incoerência fazer de Nietzsche um pensador das Luzes; e surpreende que alguns comentadores defendam de forma séria tal “interpretação” de sua obra.

A essas fracas Luzes unilaterais ele opõe as “novas Luzes” do Grande Meio-dia: “As novas Luzes – as antigas iam no sentido do rebanho democrático. Nivelamento de todos. As novas Luzes querem mostrar o caminho às naturezas dominadoras – em qual sentido lhes é permitido tudo o que os seres do rebanho não são livres para fazer...”³³. Desse modo, o Grande Meio-dia assinala o fim da longa mentira moral, a obrigação de ver a realidade de frente. Contudo, para que toda a luz possa enfim se projetar sobre o futuro da

humanidade, é preciso antes *agravar* a obscuridade moderna obrigando o pessimismo desiludido da época a se tornar conseqüente. Sabe-se que sua doutrina do eterno retorno do mesmo põe termo ao indiferentismo moral impondo a escolha entre elevação e declínio³⁴; a partir disso, ela pode ser considerada “o novo centro de gravidade”³⁵ em um mundo descentrado, entregue ao caos.

4. O horizonte enfim desimpedido

A luta de Nietzsche contra o indiferentismo moral o aproxima de Kant, ao menos em aparência. Na obra de um e de outro, encontra-se um “conceito cósmico” da filosofia, uma exigente definição do filósofo como *legislador*, sem esquecer a noção decisiva de horizonte. As semelhanças, porém, param aí; pois Kant, por sua vez, quer remediar esse “indiferentismo”³⁶, sentido como grave ameaça não apenas à razão teórica, mas também (e sobretudo) à moral, com um retorno não dissimulado aos valores cristãos, único “horizonte absoluto e universal”³⁷ a seus olhos. Convém, todavia, sublinhar a grande lucidez de Kant ao compreender, em pleno século das Luzes, que o cepticismo nada tem de um jogo irracional inofensivo, mas que terminará por abolir toda fé se não houver uma intervenção limitadora das pretensões hiperbólicas da razão emancipada. Ele encontra mesmo impressionantes acentos pascalianos para exprimir sua inquietude ao ver o homem moderno perder seu chão: “Tudo corre diante de nós como a água de um rio; e o gosto inconstante e as diversas formas do homem tornam o jogo incerto e falacioso. Onde encontrar na natureza pontos de apoio que o homem não conseguiria mudar e que lhe indicariam em qual margem seria necessário se manter”³⁸. Tais preciosos pontos de apoio Kant há de finalmente encontrar não na natureza, mas na moral³⁹. Com a preocupação de fazer a todo custo da lei moral o único centro de

gravidade do homem, situado *no interior* deste, pois toda transcendência lhe é desde então interdita, Kant prescreve de certo modo como remédio à crise niilista uma dose maior ainda do mesmo veneno! Ele pensava sinceramente que, purificando-o através da crítica, seria possível insuflar uma nova vida no ideal moral cristão, porém desenganado. Daí a conclusão um pouco melodramática de *O fim de todas as coisas*, em que ele brande a ameaça da vinda do Anticristo para convencer da necessidade absoluta da adoção de sua fórmula “racional” da moralidade...

Nietzsche tem, portanto, razão ao ver Kant como um “retardatário”⁴⁰, uma vez que, à imagem da famosa “ilha da verdade” da *Crítica da razão pura*, este nada destina à humanidade além de um estreito e fechado horizonte prático, que não difere essencialmente do *horizonte último* do cristianismo. Embora o filósofo concebido por Kant seja um legislador não apenas no sentido prático, mas também no sentido da especulação, a geografia moral importa-lhe infinitamente mais do que aquela do entendimento: só se pode orientar bem o pensamento quando se dispõe de uma bússola moral regulada em função do horizonte universal tido por substituto da antiga crença incondicional e irracional. Ora, admitindo com Nietzsche que nenhum recuo pode frear a marcha irresistível do niilismo⁴¹, percebe-se que a grandiosa tentativa de Kant de restaurar o ideal moral em sua pureza esteve desde o princípio votada ao fracasso. Diante disso, Jacobi demonstra agudeza ao reputar precisamente “niilista” a empresa crítica kantiana: o “majestoso edifício moral” que Kant havia erigido com tanto zelo a fim de remediar a crescente indiferença ao bem e ao mal de seus contemporâneos encarna, contra sua vontade, a essência niilista da moral cristã! Não é por acaso que este filósofo recusa sem ambigüidade a própria idéia de um *eterno retorno* da vida: segundo ele, nenhum homem de entendimento sadio pode se sentir disposto “a jogar outra vez o jogo da vida em sua totalidade”⁴².

Nietzsche denuncia sem trégua esse tipo de julgamento pessimista a respeito do valor da vida; e, nessa cruzada, ele toma Schopenhauer como alvo principal, pois este, na verdade, não vai além de herdar a perspectiva moralizante de Kant. Com efeito, desde sua época “schopenhaueriana”, Nietzsche rejeita o budismo de inspiração kantiana de seu “educador”, como atesta (e, aliás, recrimina) seu amigo Paul Deussen, um discípulo mais fiel do mestre comum: “Desde 1873, na Basiléia, Nietzsche me dizia que seu objetivo não era a negação, mas o enobrecimento da vontade; e, já nessa época, eu lhe repliquei que não se compreenderia mesmo a negação da vontade se não se visse nela o maior enobrecimento”⁴³. Contudo, longe de reconhecer seus erros, Nietzsche há de se consagrar inteiramente à tarefa de enobrecimento do homem e de sua vida, que ele justifica, desde as *Considerações extemporâneas* III, evocando o espetáculo desolador de uma modernidade estreita, desprovida de centro verdadeiro.

Ele mostra assim a via da grandeza através do projeto de instauração de uma nova hierarquia humana, destinada a findar a indiferenciação e o caos modernos. É que o “primeiro niilista consumado da Europa” não é um cético e não se resigna ao nivelamento da humanidade: “Quanto a nós, não somos cépticos – cremos ainda em uma hierarquia dos homens e dos problemas e esperamos a hora em que essa doutrina do alinhamento e da ordem há de se inscrever novamente, com traços fortes, no frontispício desta sociedade plebéia de hoje. Essa hora será talvez também nossa hora”⁴⁴. Para desimpedir o horizonte humano, até então obstruído, Nietzsche convida com vigor seus leitores a renunciarem voluntariamente todo ponto de apoio, todo porto seguro: “Embarcamos”, escreve ele após Pascal, e nos é preciso superar a terrível angústia do infinito que torturava este último⁴⁵. Aceitar com alegria viver na incerteza total, preferir o perspectivismo à verdade é dar mostras desta *grande saúde* que permite superar o niilismo por ele mesmo, sem procurar

dele se esquivar⁴⁶. Assim, o niilismo só se manifestará involuntariamente criador se o homem renaturalizado conseguir consumir em si a síntese máxima de elementos discordantes, se ele alcançar a grande medida clássica: a *forma interior* substituindo com vantagem todo ponto de apoio exterior, toda bengala ilusória.

De qualquer forma, tal homem saberá permanecer de pé em meio às ruínas. Em verdade, quando a vida se encontra privada de centro, a sabedoria consiste em não recuar diante do abismo dionisíaco, mas em marchar resolutamente sobre o fio da espada, como recomenda a Via da Mão Esquerda. O horizonte está enfim bem aberto; mas Nietzsche, para quem o romantismo é sinônimo de doença, denuncia com firmeza o “prurido do infinito”⁴⁷, a ausência de medida. Ele admira somente o domínio de si, a hierarquia interior que nasce da imposição artística de formas e torna possível a segunda inocência da criança do *Zarathustra*, curada da duvidosa “maturidade” dos homens modernos.

Os leões risonhos do final da obra, núncios da vinda do Grande Meio-dia, ilustram de fato a superação de si, a vitória sobre o “não” do ressentimento, sobre o niilismo agressivo, que busca apenas destruir. A surpreendente definição do além-do-homem como “César romano com a alma do Cristo”⁴⁸ se esclarece desta maneira: trata-se da síntese bem sucedida entre duas naturezas opostas, o modelo por excelência do domínio clássico, Júlio César, e a ausência total de ressentimento que, segundo Nietzsche, caracteriza o Cristo. A tarefa do legislador do futuro ganha então contornos de um “*caesarismo espiritual*”⁴⁹: ele é o ser criador de sentido, de horizonte, aquele que lança uma ponte na direção do futuro. A orgulhosa exclamação de D’Annunzio, *Aut Caesar aut nihil*, exprime à perfeição a alternativa apresentada pela Grande política nietzschiana, que não admite acordos nem meias medidas: *ou o além-do-homem ou o último homem* – com a maldição do Deus morto pesando apenas sobre aqueles que se revelam incapazes de assumir a herança dessa morte...

Abstract: Nietzsche is still erroneously considered a nihilist, although he wanted to radically cure the epidemic “European nihilism”. He believed that nihilism could not be overcome unless one accelerates its course. Only an *ecstatic* nihilism could go beyond the fruitless despair of many forms of “incomplete nihilism” and pave the way for the Overman. Nietzsche’s remedy for the crisis of civilization is thus very different from Kant’s struggle against moral indifferentism. He advocated a new Age of Enlightenment that wouldn’t serve the democratic cattle, but only few synthetic and sovereign individuals.

Keywords: Nihilism – Dionysiac – Great Politics – Hammer – European Buddhism – Overman – Eternal Return – Great Noon

notas

- ¹ *Fragmentos póstumos (FP)* de *A gaia ciência*, 1881, 12 [9], tradução modificada.
- ² A respeito dessa transmutação alquímica do veneno em remédio, ler: Evola, Julius. “Dionysos et la ‘Voie de la Main Gauche’”. *Explorations. Hommes et problèmes*. Puiseaux: Pardès, 1989, p. 97-104.
- ³ Ver *Aurora*, § 429, por exemplo: “E afinal: se a humanidade não perecer por uma *paixão*, perecerá por uma *fraqueza*: o que se prefere? Eis a questão essencial. Nós lhe desejamos um fim em fogo e luz ou em areia?”.
- ⁴ *Fragmentos póstumos*, tomo XIII (*FP XIII*), 1887-1888, 11 [411], § 3. Sobre essa auto-superação (*Selbstüberwindung*) do niilismo, ver também *ibid.*, 1887, 9 [127], [164] e *FP XIV*, 1888, 13 [4].
- ⁵ Cf. *FP XIII*, 1887, 9 [123].
- ⁶ *FP XIII*, 1887, 9 [35].
- ⁷ *FP XIV*, 1888, 14 [9].
- ⁸ *FP XI*, 1885, 35 [82].
- ⁹ Cf. *FP X*, 1884, 27 [80]: “A doutrina do eterno retorno como *martelo* na mão dos homens *mais poderosos*”. Ver também *FP XII*, 1885-1886, 2 [100] e [131].
- ¹⁰ Cf. *Genealogia da moral*, III, § 28. Ver também *FP XII*, 1886-1887, 5 [71], § 1: “A moral era o grande *remédio* contra o *niilismo* prático e teórico”.
- ¹¹ *FP XIV*, 1888, 14 [86] (*em francês no texto).
- ¹² Cf. *ibid.*, 1888, 17 [8]: “O movimento pessimista é unicamente a expressão de uma *décadence** fisiológica.” (*em francês no texto).

- ¹³ *FP XIII*, 1887, 10 [17], tradução modificada.
- ¹⁴ Cf. *ibid.*, 1887-1888, 11 [150]: “*O período da CATÁSTROFE*”, último estágio da história do niilismo europeu, vê o “advento de uma doutrina que passa os homens pelo crivo, que força os fracos a tomar decisões, assim como os fortes”.
- ¹⁵ *Ibid.*, 1887, 9 [39].
- ¹⁶ *Ibid.*, 1887, 10 [22].
- ¹⁷ *FP XIV*, 1888, 14 [9], já citado.
- ¹⁸ Ver *Genealogia da moral*, II, § 20: “(...) não se pode mesmo descartar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo libere a humanidade de todo esse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua *causa prima*. O ateísmo é uma espécie de *segunda inocência* são inseparáveis.”
- ¹⁹ Cf. *FP IX*, 1883, 7 [6]: “Adivinhar as condições nas quais viverão os homens do futuro – porque *adivinhar* assim e *antecipar* têm a **força** de um *motivo*: o *futuro*, enquanto aquilo que *desejamos*, age sobre nosso presente.”
- ²⁰ *FP XI*, 1885, 34 [199]. Essa importante caracterização do eterno retorno aparece precisamente em uma passagem do Zarathustra a respeito da hierarquia e dos legisladores do futuro.
- ²¹ “Nietzsche et le nihilisme” in : *L’homme révolté*. Paris : Gallimard, coleção “Idées”, 1981, p. 91.
- ²² Cf. *O anticristo*, § 19: “Quase dois milênios, e nem um só Deus novo!”.
- ²³ Cf. *FP XIII*, 1887-1888, 11 [95]: “O gosto clássico e o gosto cristão propõem o conceito de ‘divino’ de um modo bastante diferente”. Nietzsche acrescenta que o ideal cristão não passa de “uma caricatura e uma degradação do divino”.

- ²⁴ *FP XI*, 1885, 36 [49]. Ver também *ibid.*, 36 [48]: “As *Luzes sobre o plano do espírito* constituem um meio infalível para tornar os homens menos seguros, para enfraquecer mais sua vontade e criar-lhes uma necessidade maior de estarem agrupados e protegidos, em resumo, para desenvolver no homem o *animal de rebanho*”.
- ²⁵ *FP XIII*, 1887-1888, 11 [150], já citado. Esse fragmento intitula-se “Para a história do niilismo europeu”.
- ²⁶ Ver, por exemplo, *FP XI*, 1885, 34 [43].
- ²⁷ *FP XIII*, 1887, 9 [178].
- ²⁸ Cf. *ibid.*, 1887, 9 [182] e 1887-1888, 11 [148] bem como § 1 de *O anticristo* a respeito do homem *desorientado* da modernidade.
- ²⁹ *FP X*, 1884, 25 [121].
- ³⁰ *FP XI*, 1885, 34 [112]. Esses “bárbaros” são “um tipo de personalidades conquistadoras e dominadoras que buscam uma matéria para modelar”, em outras palavras, homens sintéticos, legisladores.
- ³¹ Ver *Genealogia da moral*, I, § 11, *in fine*.
- ³² Cf. *FP XII*, 1885-1886, 1 [4]: “Objetivo: a santificação das forças mais poderosas, mais temíveis e mais denegridas, ou seja, para retomar uma velha imagem: a divinização do diabo”. Há de se ter reconhecido aqui a Via da Mão Esquerda, estreitamente ligada ao dionisíaco.
- ³³ *FP X*, 1884, 27 [80]. Esse fragmento póstumo, cujo final já foi citado, é um projeto de prefácio intitulado “O eterno retorno”, em que essa doutrina é caracterizada como “mar-telo” do legislador.
- ³⁴ Cf. *FP IX*, 1883-1884, 24 [7]: “O pensamento do retorno como princípio *seletivo*, a serviço da *força* (e da barbárie!!)”. A respeito do papel preciso que Nietzsche concede à doutrina do eterno retorno em sua Grande política, ler meu

estudo: “Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde” in: *Lectures de Nietzsche*, Le Livre de Poche, coleção “Références”, 2000, p. 208-282.

³⁵ *FP de A gaia ciência*, 1881, 11 [141]. Ver também *FP IX*, 1883-1884, 24 [28]: “Meus esforços contra a decadência e a fraqueza crescente da personalidade. Procurei um novo centro. (...) À sensação paralisante de dissolução geral e de imperfeição *opus o eterno retorno!*”.

³⁶ O texto mais eloqüente acerca disso é o Prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, sobretudo A 10.

³⁷ Cf. *Logique*, Vrin, 1982, p. 44.

³⁸ *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Trechos de “Remarques touchant les Observations...”, Vrin, 1992, p. 71.

³⁹ Na realidade, toda a empresa crítica tem por objetivo somente “aplanar e reforçar o solo destinado a acolher o majestoso edifício da moral; solo onde se encontram todos os tipos de buraco de toupeira que a razão, na caça a tesouros, cavou em vão, a despeito de suas boas intenções, e que tornarão frágil o edifício a ser construído.” (*Crítica da razão pura*, A 319/B 376).

⁴⁰ Cf. *FP X*, 1884, 25 [121]. Ver também *FP XIII*, 1887, 9 [178]: “Kant, com sua ‘Razão prática’, seu *fanatismo* moral, pertence inteiramente ao século XVIII (...) – o *retorno a Kant* em nosso século é um *retorno ao século XVIII...*”.

⁴¹ Cf. *FP XIII*, 1887, 10 [42]: “As *tentativas para escapar do nilismo*, sem mudar esses valores, produzem o contrário, agravam o problema.”.

⁴² *Sur l’insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1985, tomo II, p. 1399. Ver também a nota de Kant ao § 83 da *Crítica da faculdade de julgar*.

- ⁴³ *Souvenirs sur Nietzsche*, Le Promeneur, Gallimard, 2002, p. 173.
- ⁴⁴ *FP XI*, 1885, 35 [43]. Nietzsche rejeita no mesmo fragmento o “criticismo” insuficientemente radical de Kant.
- ⁴⁵ Cf. *A gaia ciência*, § 124 (“No horizonte do infinito”): “Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existisse mais ‘terra!’”. No § 343 do livro V (1886), que retoma essa temática da morte de Deus, a angústia cede lugar à “alegria de espírito” (*Heiterkeit*) e à promessa de uma “nova aurora”: “eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, ainda que não esteja límpido”.
- ⁴⁶ Cf. *FP* de *A gaia ciência*, 1881, 12 [57]: “Em que medida todo horizonte mais desimpedido (*hellere Gesichtskreis*) aparece como niilismo”.
- ⁴⁷ *Além de bem e mal*, § 224. Ver também *FP XI*, 1885, 44 [5]: “Falta a *medida* ao seio de horizontes tranqüilos; – fez-se do infinito uma espécie de embriaguez”.
- ⁴⁸ *FP X*, 1884, 27 [60].
- ⁴⁹ *FP* de *A gaia ciência*, 1881, 11 [294].

referências bibliográficas

1. BALAUDÉ, Jean-François & WOTLING, Patrick (dir.). *Lectures de Nietzsche*. Paris: Le Livre de poche, collection “Références”, 2000.
2. CAMUS, Albert. *L’homme révolté*. Paris: Gallimard, collection “Idées”, 1981.
3. KANT, Emmanuel. *Œuvres philosophiques*, 3 volumes. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1980-1986.
4. MATTÉI, Jean-François (org.). *Nietzsche et le temps des nihilismes*, collection “Thémis”. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
5. NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*, 14 volumes. Paris: Gallimard, 1967-1997.
6. _____. *Le Gai savoir*. Tradução : Patrick Wotling. Paris: GF, 1997.
7. _____. *Éléments pour la généalogie de la morale*. Tradução: Patrick Wotling. Paris: Le livre de poche, collection “Classiques de la philosophie”, 2000.
8. OVERBECK, Franz. *Souvenirs sur Nietzsche*. Paris: Gallimard, 2002.