

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL
(Área de concentração: Metafísica)

Williane de Souza Oliveira

Nilismo e Técnica: A Caminho da Ultrapassagem

Natal, RN
2010

WILLIANE DE SOUZA OLIVEIRA

Nilismo e Técnica: A Caminho da Ultrapassagem

WILLIANE DE SOUZA OLIVEIRA

Nilismo e Técnica: A Caminho da Ultrapassagem

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre no curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Área de concentração: metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Natal, RN
2010

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Oliveira, Williane de Souza.
 Nilismo e técnica: a caminho da ultrapassagem / Williane de Souza
Oliveira. – 2010.
 140 f.

 Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-graduação em Filosofia, 2010.
 Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

 1. Metafísica. 2. Nilismo (Filosofia). 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm,
1844-1900. 4. Morte de Deus. I. Bauchwitz, Oscar Federico. II.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 11

WILLIANE DE SOUZA OLIVEIRA

Nilismo e Técnica: A Caminho da Ultrapassagem

Trabalho apresentado para obtenção do Título de Mestre do Curso de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Metafísica.

Natal, 22 de Novembro de 2010.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (PPGFIL/UFRN)
Presidente

Prof. Dr.(a) Gisele Amaral dos Santos (PPGFIL/UFRN)
Membro

Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho (PPGFIL/UFRJ)
Membro

Natal, RN
2010

WILLIANE DE SOUZA OLIVEIRA

Nilismo e Técnica: A Caminho da Ultrapassagem

Dissertação apresentada e aprovada em 22 de Novembro de 2010

Banca examinadora

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz – UFRN

Membro: Prof. Dr.(a) Gisele Amaral dos Santos – UFRN

Membro: Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho – UFRJ

Natal, RN
2010

Agradecimentos

Aos meus filhos, pelo amor e paciência de ter uma mãe estudante de filosofia. A minha mãe pelo apoio e incentivo aos estudos, sempre acreditando na realização deles.

A minha família de modo geral pelo incondicional apoio e por creditarem na minha realização pessoal às suas, pelas palavras sinceras de valor a minha carreira acadêmica.

Deixo expressos meus sinceros agradecimentos a seguinte instituição e pessoas: à UFRN, sem a conclusão deste trabalho não teria sido possível; aos colegas que por ventura fizeram parte desse período, e contribuíram de modo significativo nas discussões e sugestões no decorrer do trabalho.

Ao professor Dr. Oscar F. Bauchwitz pelo apoio e paciência em torno das minhas inquietações filosóficas, em creditar confiança ao meu trabalho e contribuições nas discussões e referências teóricas para a conclusão da pesquisa.

Aos amigos Vanessa, Amanda, Alessandro, Amanda Patrícia, Assileide, Alan, Luiz, Lucas e Everton que sempre estiveram presentes em todas as minhas apresentações e de modo especial em minha vida.

Aos amigos que fiz na reta final de conclusão e que hoje são presentes e torcem pelo meu sucesso, Gilmara, Liz, Maíra, Mirna, Jader, Luciane e todos os colegas orientandos do prof. Federico que hoje são uma irmandade.

Agradeço a Gustavo por alguns anos ter me ouvido falar de niilismo, trazendo suas avaliações sobre a vida e experiências pessoais para pensar tal questão.

A minha sincera gratidão aos antigos colegas que hoje mesmo distantes torcem pelo meu sucesso e que fizeram parte desse processo, desejo-lhes também toda a sorte do mundo.

Por último, agradeço ao programa de pós-graduação em Filosofia, em especial a Jackeline e Thiare pela competência, gentileza, amizade e paciência ao tirar todas as minhas dúvidas e estarem presentes nesse processo.

RESUMO

Para formular uma discussão sobre o niilismo, a investigação do primeiro capítulo considera o ambiente histórico e filosófico em que se mostram evidências para pensar o niilismo como problema filosófico, seguindo a análise e crítica do filósofo Friedrich Nietzsche a partir dos principais conceitos no interior de sua obra: decadência, morte de Deus, desvalorização de valores, transvalorização de valores, vontade de poder e eterno retorno; são alguns dos conceitos e servem de arcabouço para apontar uma crítica à metafísica. No segundo capítulo é feita uma análise sobre as idéias surgidas a partir da leitura de Nietzsche que são desenvolvidas entre o filósofo Martin Heidegger e Ernst Jünger. Um diálogo que circunscreve o niilismo e os seus desdobramentos para a Era da Técnica, e, em última análise pensar a sua superação ou ultrapassagem.

Palavras-chave: Niilismo, Morte de Deus, Vontade de Poder, Técnica.

RÉSUMÉ

Pour formuler une discussion sur le nihilisme, l'enquête sur le premier chapitre examine les preuves historiques et philosophiques de montrer que la réflexion sur le nihilisme comme un problème philosophique, suite à l'analyse et la critique du philosophe Friedrich Nietzsche à partir des principaux concepts au sein de son travail: décrépitude, la mort de Dieu, la dévaluation des valeurs, transvaluation des valeurs, volonté de puissance et éternel retour, ils sont quelques-uns des concepts et servir de cadre au point critique de la métaphysique. Le deuxième chapitre est une analyse des idées qui ont émergé de la lecture de Nietzsche qui sont développées entre le philosophe Martin Heidegger et Ernst Jünger. Un dialogue qui limite le nihilisme et ses ramifications pour l'ère de la technique, et finalement vaincre leur pensée ou dépassement.

Key-words: Nihilism Le nihilisme, la Mort de Dieu, Volonté de Puissance, Technique.

“Um livre-pensador realiza antecipadamente o desenvolvimento de gerações inteiras”.
(NIETZSCHE, 2005, p. 52).

Ocidente

*Lua, como se um morto saísse
Da caverna azul,
E muitas flores caem
Sobre o atalho rochoso.
Prateado, chora um doente
No lago crepuscular,
Em barco negro
Amantes se foram.*

*Ou soam os passos
De Elis pelo bosque
De jacintos
Perdendo-se de novo entre os carvalhos.
Oh, a figura do menino.
Sombras noturnas.
Relâmpagos intrépidos iluminam a tâmara
Sempre fria,
Quando na colina verdejante
Ressoa primavera a trovoada.*

*Tão silenciosas são as florestas verdes
De nosso lugar.
A vaga cristalina
Morrendo no muro em ruínas,
E antes choramos dormindo;
Vagueiam em passeios inseguros
Ao longo da sebe espinhosa*

*Cantores no verão vespertino,
Na santa paz
Do vinhedo refletido longe;
Sombras agora no frio colo
Da noite águas aflitas.
Tão calmo um raio lunar fecha
As marcas purpúreas da melancolia.*

*Oh, grandes cidades
De pedra, construídas
Na planície!
Tão sem-fala
O sem-pátria segue
Com fronte sombria o vento,
As árvores nuas na colina.
Oh, distantes e crepusculares rios!
Com violência amedrontam
Aterrador rubor vespertino
Em nuvens de tempestade.
Oh, povos agonizantes!
Pálida vaga
Esmagando-se na praia da noite,
Cadentes estrelas”. (TRACKL, 1984, p. 67b)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1. O NIILISMO EM NIETZSCHE	05
1.1. Investigação e Revisão Histórica sobre o Termo Niilismo	05
1.2. O Niilismo: Pessimismo e Decadência	22
1.3. O Processo de Análise Desconstrutiva da Metafísica ou Para se dar a Pensar o Niilismo.	34
1.4. A Morte de Deus: O Preâmbulo da Questão Fundamental (Sobre a filosofia da manhã e os assassinos de Deus).	54
1.5. Vontade de Poder: A situação da Crise	65
1.6. Ensinamentos de Zaratustra	73
2. O NIILISMO DA TÉCNICA	88
2.1. Era da Técnica: O contexto da Automação	88
2.2. Vontade de Poder Incondicionada	106
2.3. O Niilismo como Zona de Catástrofe e Ultrapassagem	111
2.4. Niilismo, Ge-stell e Clareira: O Horizonte de Ultrapassagem	121
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
4. REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

A presente dissertação “Niilismo e Técnica: A Caminho da Ultrapassagem” pretende pensar o niilismo como questão fundamental no que concerne à filosofia de Nietzsche para demonstrar a história do homem ocidental vinculada à história da metafísica. Como teórico do niilismo, Nietzsche propõe um diagnóstico que se estende do âmbito teórico filosófico à experiência cultural do homem.

Para fundamentar o conceito de niilismo, toma-se como ponto de partida uma crítica à moralidade cristã e, conseqüentemente, à razão humana. O niilismo aparece como um modo de acabamento da metafísica: com isso, pretende-se investigar e explorar os elementos que fazem parte da sua descrição como fenômeno.

Os primeiros sintomas do “niilismo passivo” são a noção de fraqueza, sinal de cansaço e exaustão do espírito: um esgotamento de forças ante a inadequação de objetivos e valores existentes. O fim da crença é o resumo dessa inadequação, na qual valores e objetivos – caracterizados como pilares de uma cultura considerada forte e vigente – se dissolvem, trazendo à tona o conflito interno.

É uma reação a todo juízo de valor e uma avaliação desse conceito, isso porque o valor das coisas, segundo a crítica nietzscheana, parte sempre de uma simplificação que visa à vida. O valor dado a uma determinada coisa ou a um aspecto da realidade corresponde ou sofre o apelo do afeto relativo àquele que introduziu o juízo de valor. Desse modo, Nietzsche afirma que “a esse valor não corresponde nem correspondeu nenhuma realidade.” O valor passará a ser valor a partir de quem o toma como tal.

A ideia de valor é determinante para a compreensão do niilismo, desde Nietzsche à crítica heideggeriana. Para Nietzsche, o niilismo se coloca em marcha desde o platonismo antigo, através de um sistema de valor articulado pelo homem que determina a modernidade.

A essa estética de valor está o comentário sob o título “Primórdios da vida judaico-cristã. Um povo que se ergue pelo ódio a sua perseguição.” (NIETZSCHE, 2005, p. 215). Todo valor que se encontra no cristianismo parte sempre de fora da natureza humana: é

uma estética arbitrária baseada na introdução de características de outras culturas e povos. Como doença, o principal sintoma do niilismo - o cristianismo - é tratado por Nietzsche como uma hipocondria, assim, todos os seus valores são enraizados de fora, desde a tortura e o suplício da consciência, elementos de sua degenerescência.

Esses aspectos justificariam para Nietzsche que, historicamente, o cristianismo é um tipo de decadência, relativa à sua estrutura originária e vindo a colaborar com a formação dos juízos de valores, pertencendo a todas as épocas, como processo natural dos grandes períodos de crise da humanidade (político, social e movimentos teóricos).

Esse juízo do processo de decadência como algo natural dos períodos de crise é o preâmbulo para a descaracterização e desvalorização do valor supremo concebido como o valor em mais alto grau pela metafísica: o valor supremo “Deus”, no aforismo 125 da “Gaia Ciência”, “O homem louco”. Portanto, a análise de oposição frente à noção de valor e crítica da história do pensamento ocidental desperta teoricamente uma possível crise do humanismo.

A análise segue na interpretação e caracterização do niilismo de Nietzsche por Martin Heidegger, niilismo como processo histórico referente à metafísica, explorando, primeiramente, o seu conceito e sua caracterização dentro da história da metafísica até o seu advento como questão filosófica, problematizando-a, a partir do diálogo travado entre o pensador Ernst Jünger e Heidegger, sob a ótica da vontade de poder nietzscheana no processo de “armação” que se converte em “vontade de poder incondicionada” na chamada “Era da Técnica”, trazendo a discussão, um novo olhar sobre o niilismo.

Desse modo, o conceito nietzscheano e a sua relação de ambiguidade e o seu caráter de doença, ganham na análise desses dois autores contemporâneos a dimensão de conceito-chave como problema metafísico.

O nexos da crise do niilismo com a Era da Técnica põe o conceito nietzscheano sob o imperativo de ser uma “vontade de poder incondicionada”. Mas, partindo do pressuposto do conceito de Nietzsche, vontade de poder é impulso criador, na qual deita suas raízes no âmbito da decadência e que, como particularidade profunda do “Ser”, representa o trânsito de uma passagem para a “transvalorização de todos os valores”, uma vontade de potência que se transmuta em vontade de poder, se enche e infla o homem de vida.

A essa identificação da vontade à vida nos fala Nietzsche em “Assim Falava Zaratustra” (*Also sprach Zarathustra*). “Na investigação do conhecimento só sinto a alegria da minha vontade, a alegria do engendrar, e se há inocência no meu conhecimento, é porque nele há vontade de engendrar.” (NIETZSCHE, 2002, p.76). A representação da potência no indivíduo chama a atenção desse aspecto de um movimento que realiza a potência e desdobra o seu acúmulo de força em energia à vontade de poder.

O transvalorar é a autoconsciência em que chega o homem sobre a “Morte de Deus”. Essa autoconsciência traz à tona a eclosão da crise. Isso porque se, de um lado, Nietzsche parece representar a vontade de poder como vontade de transvalorar, de superar o valor “Deus” para instaurar uma nova ordem em que o homem seja a medida de valor para a vivência no mundo, por outro lado, Heidegger e Jünger, ao refletirem a ideia de vontade de poder pressentem que esse conceito mascara algo ainda pior: uma uniformização do sujeito que se dobra às exigências de uma técnica exploratória.

Essas variantes aparecem para caracterizar e somar o lugar no qual se dá o relativo ambiente histórico e cultural em que se insere o homem como figura central da “Era da Técnica”. A partir disso, a análise pensa a aproximação de Heidegger no ambiente da técnica, quando de seu conhecimento do pensamento de Jünger, autor das obras fundamentais sobre o conceito de técnica planetária e maior influenciador da virada (*Kehre*) do pensamento de Heidegger.

No ano de 1933, Heidegger assume o cargo como reitor na universidade alemã e é dessa época também que começa a partilhar do pensamento de Jünger sobre a técnica moderna. “Vontade de poder” passa a ser, dentro dessa análise, um querer que ordena e não um desejo ou uma aspiração subjetiva de uma vontade liberta da investida em novos valores, pois, o nexa da decadência da desvalorização de todos os valores é o processo dessa vontade de poder incondicionada.

Desse modo, vontade de poder não fecha a porta ao niilismo, só torna a crise mais grave. Em detrimento a essa assertiva, o texto tardio “A pergunta pelo Ser” (*Zur Seinfrage*) de Heidegger estabelece um caminho para pensar o niilismo em remissão ao nada filosófico, atrelando a essa discussão um diálogo sobre a técnica na vontade de poder incondicionada desenvolvido por Jünger.

A técnica ganha, nesse sentido, o estatuto da representação do homem à luz da concepção da uniformidade do sujeito organizado como instrumento para o domínio técnico da terra. “A Era da técnica é a absolutização do niilismo enquanto era da vontade de poder incondicionada enquanto ente em sua totalidade.” (HEIDEGGER, 2000, p. 4).

Todas as considerações citadas acima, sobre a delimitação do tema, servem para caracterizar a compreensão a que se destina o propósito da análise do niilismo. A partir de sua compreensão pela análise disposta de Nietzsche a Heidegger, como problema metafísico que destina a cultura ocidental para o processo de decadência filosófica e cultural, na medida em que agrega um sistema de valor que se torna medida de compreensão e ação do homem, contribuindo, sobretudo, para o desenvolvimento final da técnica moderna.

Para Heidegger, Nietzsche é o pensador que está a caminho de pensar a superação do niilismo, mas, que ainda concebe uma metafísica niilista, na medida em que se funda na vontade de poder como princípio de todos os valores. Com isso, sua metafísica se volta ao acabamento do niilismo e é, nesse sentido, um niilismo que ainda não foi superado. Portanto, para Heidegger, trata-se de experimentar a “essência do niilismo” para poder pensar a ultrapassagem desse fenômeno.

Ao discorrer largamente sobre esse esquecimento, repensa a metafísica de Nietzsche como uma tentativa fracassada de ultrapassagem do niilismo que se torna apenas acabamento ao operar sua inversão, sob a ótica de um reposicionamento de valores. Trata-se agora, em Heidegger, de formular novas proposições para uma possível ultrapassagem do niilismo. Ao investigar essas proposições, a ideia de ultrapassagem será o nexo de ligação e transição do niilismo para a técnica como desdobramento último da metafísica.

Em última análise, ao reconstruir o percurso tomado pelo conceito de niilismo, partindo do estudo pretendido em Nietzsche e os demais desdobramentos sugeridos por Heidegger, permite-se um confronto de conclusões que, em resumo, trazem a análise da discussão para pensar as possibilidades de ultrapassagem se, de fato, o niilismo puder ser afirmado como conceito metafísico ultrapassado ou se suas premissas mantêm-se como esboço e característica da época vigente.

1. O NIILISMO EM NIETZSCHE

1.1. Investigação e Revisão Histórica Sobre o Termo Niilismo.

A investigação acerca da origem do niilismo se apresenta como reflexão filosófica no pensamento de Nietzsche no momento em que na história da filosofia a análise e a descrição do niilismo atingiram um amadurecimento da consciência histórica e filosófica. Para Nietzsche, este amadurecimento se fez presente como consequência das raízes do pensamento que alicerçaram a conduta do homem, o platonismo e o cristianismo são as raízes que propiciaram o fenômeno do niilismo, com eles, o niilismo foi sendo engendrado.

A sua irrupção como fenômeno é o desdobramento final ao se tornar problema metafísico, Tratar-se-á sobre quais questões se funda esta problemática e a relevância de seu pensamento. Assim, orientamos a leitura em dois aspectos fundamentais – sua origem histórica, seu advento como problema filosófico e a exigência crítica de pensar a superação desse fenômeno.

Em sua origem histórica, o niilismo passa a ser causa de fenômenos decorrentes a contemporaneidade, sendo consequência direta de uma concepção de mundo instaurada e estabelecida como central no âmbito das questões humanas. Irrompe em meio a revoluções, move-se contra a condição humana, expressão de uma geração inconformada com o significado da existência.

O niilismo no pensamento de Nietzsche firma uma tendência em romper com a tradição filosófica e cristã, evidenciando a partir do século XVIII a caracterização como o século da revolta¹, os homens se insurgem contra a figura divina o que na descrição de Camus² quer dizer com a negação de Deus o homem assume a responsabilidade por suas próprias ações. A crítica da representação do Deus como fundamentador da cultura é o eixo temático em que Nietzsche vai formulando um juízo acerca da compreensão do niilismo, ao considerar o nexos da Morte de Deus e a Decadência, ele assume uma compreensão lógica e

¹ Ideia apresentada na obra “O Homem Revoltado” de Albert Camus.

² Camus pensa a filosofia de Nietzsche como expressão de uma época, onde o niilismo aparece como incapacidade de acreditar em qualquer crença, daí gera-se uma revolta por esta incapacidade que se converte na frase “Deus está Morto”. Nesta frase começa a se construir uma filosofia em cima da revolta, desde a compreensão lógica do niilismo como acontecimento. “Nietzsche não meditou o projeto de matar Deus. Ele o encontrou na alma de seu tempo” (CAMUS, 1999, p. 89).

filosófica sobre o que é o niilismo e como ele age, para, a partir disso, pensar e promover uma crítica e uma superação deste fenômeno.

O conjunto da obra de Nietzsche apresenta outros desdobramentos do niilismo, ao identificá-lo de forma ambígua, como “niilismo passivo e ativo”³. Por esta razão, o primeiro modo de niilismo que é identificado como passivo, inclina o pensamento à observação de que na atmosfera de pessimismo e decadência⁴ que aparece no “Nascimento da Tragédia” (*Die Geburt der Tragödie*), pode-se considerar o primeiro aparecimento do niilismo no conjunto da obra de Nietzsche.

Algumas leituras, bem como a música, influenciam e inserem Nietzsche no contexto da problemática do pessimismo. Desse modo, sua primeira influência foi em torno da figura de Wagner e seu pessimismo romântico⁵, considerando Wagner a grande figura alemã do pessimismo de sua época. Foi também leitor de Byron, Schopenhauer e Goethe. Da escola pessimista, outros expoentes fizeram parte de suas leituras, tais como a “filosofia do inconsciente” de Eduard Von Hartmann, o “pessimismo da contradição” de Julius Bahnsen a “metafísica da entropia” de Philipp Mainländer, que juntamente com Schopenhauer marcam o seu pensamento sobre a modernidade.

Soma-se a estas leituras a literatura russa de Turgueniev com a obra “Pais e Filhos”, ela caracterizou toda uma geração russa ao desvalorizar os valores da burguesia. Mas quem melhor descreveu e expôs a situação do homem moderno no tocante ao niilismo como estado psicológico é Dostoievski, esta influência marca decisivamente o pensamento de Nietzsche, citado em uma de suas cartas aos amigos.

Podemos citar esses autores como leituras que se tornaram determinantes no que se refere à teorização a que chega Nietzsche para tratar do niilismo. Porém, aquele que com mais precisão marca esta trajetória é sem dúvida Paul Bourget⁶. Pouco se tem escrito

³ Sobre a ambigüidade do termo, será abordado ao longo do trabalho, de modo a esclarecer e pontuar a questão.

⁴ Seguiu-se aqui a perspectiva adotada por Scarlett Marton estudiosa de Nietzsche, usado também por Clademir Araldi, propondo o primeiro período que se estende do “Nascimento da Tragédia” a obra “Considerações Extemporâneas” como sendo do período do pessimismo romântico, nos quais Nietzsche sofre a influência de Wagner e da filosofia de Schopenhauer. Contudo, para vincular o niilismo ao período do “Nascimento da Tragédia”, o subcapítulo 1.2. Niilismo: Pessimismo e Decadência tratarão esta relação.

⁵ O subcapítulo 1.2. Tratará do pessimismo como niilismo, mostrando o rompimento de Nietzsche com Wagner e o pessimismo romântico, a quem fará firme oposição.

⁶ Paul Bourget (1852-1935), o romancista e crítico literário francês que publicou uma série de artigos datados do período de 1881 a 1885, marcado pela análise e a descrição de conceitos sobre temas que determinaram

sobre a influência de Bourget nos escritos de Nietzsche, contudo, as suas ideias marcam a trajetória do pensamento nietzscheano na medida em que Nietzsche identifica o gozo passivo de uma literatura decadente como palco das transformações do homem contemporâneo.

Bourget descreve um momento de transição da última fase do romantismo francês para a modernidade, apontando uma literatura de decadência como o pano de fundo das transformações relativas à sociedade, a partir do campo artístico e literário que marcaram o homem de sua época, se estabelecendo como tendência geral. Desse modo, Bourget aponta essas tendências tomando uma gama de autores do círculo literário francês e russo que se consolidou desde Turgueniev (literatura russa) a Baudelaire. Bourget caracteriza e identifica a decadência ao mal do século de Baudelaire ao niilismo e pessimismo da literatura vigente. Faz um diagnóstico do niilismo como quadro cultural da Europa, pensando a proximidade existente do pensamento em diversas correntes que circulavam no momento. Pessimismo alemão, niilismo eslavo, etc.

Em sua análise da decadência (*decadence*) a sociedade e a literatura representam o niilismo. Esse fio condutor estabelece o nexo para a análise psicológica da decadência como a força que impulsiona essas tendências a se mostrarem, denotando duas atitudes: moral-político e psicológico. Sua análise psicológica consiste em pontuar os processos de decadência e decomposição que se estabelecem no homem a partir da dissolução das tradições morais. Com isto, constatam-se no campo estético reações no campo da arte na forma de combate às forças da decadência, como se entende a partir de Bourget:

Dá-se a decadência da sociedade quando os indivíduos que a compõem se tornam independentes e os organismos que compõem o organismo total deixam de submeter sua energia a energia do todo, e a anarquia que se instaura constitui a decadência do conjunto. (BOURGET, 1993, p.14 apud VOLPI, 1999, p. 47).

aquele período literário: decadência, pessimismo, cosmopolitismo e niilismo são descritos como característicos de toda uma geração em vigência.

“Esses artigos foram publicados de 15 de dezembro de 1881 a 1º de outubro de 1885, sob o título “*Psychologie Contemporaine—Notes et portraits*”, na *Nouvelle Revue*, fundada por Juliette Adam, em 1879, e por ela editada e promovida por cerca de vinte anos em suas recepções em Paris. Em 1883 Bourget reuniu os artigos sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal, publicando-os com o título genérico de *Essais de psychologie contemporaine*, 1883, editando, em 1885, um segundo volume, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, com estudos sobre Dumas Filho, Lecomte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turgueniev e Amiel.” (BOURGET, 1993, p.12 apud VOLPI, 2006, p. 46).

Bourget quer demonstrar a partir da interpretação psicológica do âmbito moral-político da sociedade que se percebe o indício de uma crise, um tipo de decadência social que se instaura sobre os elementos que regem a formação dos grupos, uma força que em conjunto mantém o organismo social funcionando, sendo então que quando este vínculo é desagregado pela insuficiência de força, quebra-se a unidade.

Constata-se que as duas atitudes moral-política e psicológica são os organismos que compõem a unidade. A atitude moral-política consiste em manter a quantidade de força necessária para que o organismo social funcione de modo a continuar com a estabilidade usual que caracteriza o Estado.

Essa atitude ao que parece, pode ser descrita como a forma de organização da estrutura social no tocante ao estabelecimento de regras e leis morais comuns a todos, tornando-se assim uma unidade. Torna-se uma tentativa de combate às formas da decadência, e ao niilismo.

A segunda atitude que é a do ponto de vista psicológico interioriza a decadência ao romper com a estrutura social, quebrando a unidade imposta e se colocando dentro da esfera oposta ao social, ao concentrar-se na individualidade exprimindo toda a sorte de impressões ou ideias comumente rechaçadas por esta mesma estrutura. “Foi o caso de Baudelaire. Arrastado pela ‘fosforescência do mal’*, ele juntou forças e coragem para se ‘proclamar decadente’*, buscando tudo o que na vida e na arte parecia doentio e artificial para as pessoas comuns” (BOURGET, 1993, p.16 apud VOLPI, 1999, p. 50). Ou seja, o grupo se enfraquece e a individualidade brota criando efeitos positivos para a elevação da arte.

Nesse ponto é ressaltado o ambiente estético sobre as suas preocupações acerca do sentido da arte nesta mesma sociedade marcada pela decadência. A criação do valor estético romperia com o aspecto negativo que se mostra a princípio na decadência, pois, a este ponto a individualidade artística se sobressai independente da sociedade. Trata-se aqui da quebra da unidade como o que potencializa ou impulsiona a individualidade artística, pois, o artista decadente obtém matéria-prima para o seu trabalho nas próprias manifestações da decadência e assim legitima a sua arte ante a crise.

* Grifo do autor.

* Grifo do autor.

Essa quebra da unidade mostrada por Bourget faz sentido no pensamento nietzscheano com o nexos do advento da Morte de Deus, com isto, a ideia de reunião, identidade, unicidade de pensamento que são presentes nas raízes do pensamento cristão e platonista ocidental são estilhaçadas, é a própria noção de decadência como individualidade que elevará a categoria da arte como escopo da realidade.

A elevação dos sentimentos pessimistas de um homem que não consegue mais creditar na fé às potências da vida é o início para a desconstrução do pensamento vigente, mas esse é apenas um passo no caminho da reflexão do fenômeno do niilismo, o gozo passivo da arte decadentista é uma fase como Nietzsche descreve em “Humano Demasiado Humano”, a arte como transição e caminho de maturidade, o gozo passivo da arte decadentista pode ser identificado com o niilismo passivo, nesse sentido, Nietzsche ultrapassa as ideias de Bourget por considerar que ficar arraigado a arte decadentista é permanecer no círculo vicioso do niilismo, o seu esforço exige e prescinde do fato de que o niilismo deve ser superado.

O direcionamento tomado por Nietzsche segue até certo ponto a influência tomada por Bourget, todavia, não parece inserir sua obra dentro do contexto da discussão surgida sobre o niilismo do final do séc. XVIII na Alemanha, a famosa carta de Jacobi a Fichte em 1799. A carta de Jacobi foi tomada como a primeira forma de especulação estritamente filosófica acerca do niilismo, inaugurando o termo no ambiente idealista alemão. A sua especulação parte de uma acusação, pensar o idealismo como niilismo. A passagem clássica comumente mostrada como a primeira ocorrência do termo no seu modo de especulação filosófica na carta de Jacobi, traz a crítica ao modo como o idealismo alemão tratava as discussões feitas sobre Deus na reflexão filosófica, e assim aparece o termo: “Na verdade, meu caro Fichte, não devo me aborrecer se você ou quem quer que seja quiser chamar de *quimerismo* isso que eu contraponho ao idealismo e repudio como *niilismo*”. (JACOBI, 1972, p.245; cf. também 223 apud VOLPI, 1999, p. 18).

As fontes que remetem ao suposto conhecimento por parte de Jacobi acerca do conceito de niilismo sugerem que o uso do termo tenha sido absorvido do ambiente cultural francês, que já o empregava, porém, com significado diverso. Esse niilismo aparece como discurso filosófico no contexto do pós-kantismo como reação contra o conformismo decadente da primeira geração do romantismo alemão.

O escritor Paulo Arantes comenta o fato afirmando ser Jacobi o incitador da disputa do niilismo (*Nihilismusstreit*), pois, Jacobi na célebre carta escrita para Fichte, critica os caminhos da nova filosofia alemã, o idealismo transcendental vinculado aos pós-kantianos, pensamento vigente na época. “(...) Quem deu o tom a *Nihilismusstreit* em que se transformou a recepção do idealismo da nova filosofia alemã.” (ARANTES, 1996, p.243 apud SALVIANO, 2001, p. 38). Esse ataque formal a Fichte estava inserido na chamada polêmica sobre o ateísmo (*Atheismusstreit*). Jacobi combate, portanto, o niilismo e o ateísmo que segundo ele estaria se fazendo uso no idealismo alemão, na reflexão filosófica acerca de Deus (seu ataque vai desde Spinoza, Fichte, Kant até Schelling tido como seu maior inimigo).

O uso do conceito “niilismo” toma em Jacobi o sentido de crítica ao modo da apreensão em que se tomava a ideia de Deus pelos idealistas alemães, trazendo-o ao cerne da especulação filosófica dentro da esfera da experiência como discurso. E a essa possibilidade era o que Jacobi identificava como niilismo e também ateísmo. No comentário feito por Volpi, na obra em que apresenta as origens do niilismo, fica claro onde a inflamada carta de Jacobi quer identificar o problema do idealismo, colocando-o como um ateísmo e conseqüentemente um niilismo:

Fazem-no objeto de argumentação, ou seja, de um saber discursivo, dialético, racional. Deixa de ser o Absoluto puro e simples, que só um entendimento direto, intuitivo, poderia atingir. Esse entendimento é, para Jacobi, função da *Vernunft*, isto é, da razão, entendida, segundo a etimologia do termo já ressaltada por Leibniz e Herder, como *Vernehmen* (perceber), ou seja, como a percepção do absoluto. Daí a redução da razão a uma espécie de contato imediato com o Absoluto, a uma “fê”* (Glaube), redução que diferencia a posição filosófica de Jacobi e que será duramente impugnada pelos idealistas, especialmente por Hegel. (VOLPI, 1999, p. 18).

Todos esses autores representavam para Jacobi uma linha de pensamento que caminhava para a anulação e a aniquilação do verdadeiro ser, sobre a ideia de Deus. Desse modo, pode-se entender que o niilismo na especulação filosófica se situa primeiramente como forma de contestação. Vicente Serrano⁷ comenta esse modo de contestação que remete a

* Grifo do autor.

⁷Na sua apresentação da tradução feita ao espanhol da carta de Jacobi, e de acordo com a nota em que apresenta na tradução, entende-se que Jacobi não cita propriamente o termo niilismo, o que sugere que o seu emprego e eventual conhecimento se dão mais propriamente pelas características que sugere a alusão ao

Jacobi, o que seria o niilismo: “Em 1799, Fichte expulso de Jena por Ateo, representa para Jacobi o ápice dessa metafísica niilizante, entendida como ateísmo, niilismo, anulação e aniquilação do ser”⁸. (SERRANO, 1995, p. 235-336, tradução nossa).

A crítica de Jacobi aos idealistas pós-kantianos reside exatamente no fato de tomarem como a verdade a epígrafe kantiana do conhecimento *a priori* das coisas. Sendo assim, tudo o que não se dá a conhecer no que diz respeito à forma deve ser repellido. Para Jacobi a forma como o idealismo é empregado é “anular na reflexão o objeto do senso comum, para mostrar como ele não passa do produto de uma atividade invisível e inconsciente do sujeito”. (VOLPI, 1999, p. 18).

Após Jacobi inserir o uso do termo niilismo no idealismo alemão aderem ao conceito outros representantes no mesmo período de Jacobi, e já no ano de 1800, Jean Paul se torna uma dessas vozes, criticando em particular o romantismo alemão e seus “niilistas poéticos”⁹:

Estes vêm somente a arte, não a natureza. Embriagados no próprio eu, profundamente “egoístas”^{*}, vivem apenas celebrando o livre jogo da fantasia, ou seja, a atividade espontânea do eu criador, esquecendo o não-eu, a natureza toda, o universo inteiro, até mesmo Deus que acabam por anular. Mas quando, como se fosse um sol se pondo, Deus também desaparece e se esvai para uma época, aí o mundo inteiro cai na escuridão. (JEAN PAUL, 1959, p. 31 apud VOLPI, 1999, p. 21).

Nesta compreensão de niilismo se dá a anulação dos aspectos da natureza e principalmente do conceito de Deus como força motriz universal. A conflagração da perda da figura divina potencializa uma infinidade de eus isolados e desconexos que, segundo Volpi é uma “visão apocalíptica” do mundo. Jean Paul, em suas obras trata a anulação de Deus e da natureza

conceito. Jacobi usa o termo “Unphilosophie” para expressar a sua concepção filosófica no sentido de uma anti-filosofia, ou ainda uma não-filosofia como sugere a tradução que tem como propósito indicar a atmosfera presente na cultura alemã, indicando uma forma de criticar os seus desafetos alemães, por se colocar ele mesmo segundo o texto, no nível do não-saber, da não-filosofia para mostrar este desacordo às idéias do idealismo transcendental.

⁸ “En 1799, Fichte expulsado de Jena por ateu, representa para Jacobi la cima de esa metafísica nihilizante, entendida como ateísmo anulacion y aniquilación del ser”. (JACOBI apud SERRANO, p. 235-336, 1995).

⁹ Jean Paul emprega a palavra no seu *Vorschulle der Ästhetik*, para designar o niilismo poético contido na poesia romântica.

^{*} Grifo do autor.

como abertura para o nada, de algum modo, nos curvamos, segundo ele, a um abismo que é este nada em potencial. A descrição literária¹⁰ desta anulação é imaginada por Jean Paul:

Não existe Deus nem tempo. A eternidade não faz outra coisa senão ficar remoendo a si mesma e corroendo o caos. O arco-íris cintilante dos seres se curva sem sol sobre o abismo e se desfaz gota a gota. Assistimos ao mudo sepultamento da natureza suicida e somos enterrados com ela. Existe ainda alguém que alce a vista para o olhar divino da natureza? Ela vos contempla com uma imensa órbita vazia e negra. (JEAN PAUL, 1959, p. 590-591 apud VOLPI, 1999, p.22).

Assim, Jean Paul ressalta o ambiente em que o “niilismo” se abre como oposição formal a qualquer princípio, dogma, conceito e etc. Os elementos que o introduzem como questão é a negação, o não-ser e o nada. É a partir destes três elementos que se pode pensar e tomar o niilismo como questão, na medida em que seu horizonte se encontra sempre na determinação e no modo de uma oposição contra toda formação de conceito ou estabelecimento de ideal de verdade.

Nesse contexto, o niilismo ainda parece operar como negação dos conceitos que traduzem a realidade. A afirmação de que o “mundo inteiro cai na escuridão” (JEAN PAUL, 1959, p.31 apud VOLPI, 1999 p. 21) já informa a situação de crise da cultura que estaria determinada ao homem no processo decorrente do niilismo.

Esses elementos constitutivos do processo niilisante são colocados na metáfora da “escuridão” como algo que não se dá a ver, remetendo ao âmbito da incerteza e dúvida ante o desconhecido que se mostra quando a ideia de verdade não constitui mais o cerne fundamental do pensamento humano. É a este modo de pensar que o niilismo representará essa crise da cultura e de valores do homem contemporâneo até tomar a sua exata dimensão de problema filosófico.

Ironicamente e apesar da relativa distância que separam os escritos de Nietzsche do pensador Jacobi, o primeiro modo de apreensão do niilismo em Nietzsche, traz em seu arcabouço a noção fundamental que aparecia em Jacobi: “a negação, o não-ser e o nada”¹¹

¹⁰ A descrição aparece na obra “Des toten Shakespear’s Klage unter den toten Zuhören in der Kirche, das kein Gott sei, 1789” (O lamento de Shakespeare morto, entre os mortos que o ouvem na igreja, sobre a não-existência de Deus).

¹¹ O uso do niilismo em relação a estas noções: negação, não-ser e nada, ganharam espaço também no quadro da literatura russa e usado em relação à estética de Jean Paul. Nadezdin polemiza o romantismo Byroniano de Puskin e usa o termo niilismo para descrever uma peculiar fascinação com o não-ser e o nada, denotando uma

como princípios de negação e aversão da realidade são questões presentes no niilismo pensado por Nietzsche.

Esse relativo nexos com o pensamento de Jacobi não denota que exista de alguma forma uma inspiração por parte de Nietzsche ou de sua reflexão sobre o tema que sugerisse de que partisse do contexto do idealismo alemão, mas, que há a possibilidade de uma influência no modo de pensar acerca do niilismo, tornado geral no mundo europeu. Essas apreensões são frequentes também sobre a perspectiva adotada por Jean Paul, mas em relação a este autor, isto fica claro, devido à alusão tomada sobre o niilismo como negação do mundo.

Relacionando as diversas tendências que cresciam na Europa de modo mais visível aparece o termo na obra de Turgueniev¹² na Rússia de 1862 (período em que ganha popularidade). O livro “Pais e Filhos” de Turgueniev representa em particular uma crítica a estrutura social russa, o rompimento de gerações muito diferentes e os seus conflitos no que tange à maneira de conceber o mundo. Isso é refletido na obra a partir da figura central do jovem Bazarov que se denominando um niilista convicto, rompe e se faz crítico de todas as tradições de gerações anteriores, tanto no campo político, quanto no tocante à estrutura familiar.

Esse rompimento representa, sobretudo, um rompimento com a aristocracia russa, uma nobreza que já se encontrava na época de Turgueniev, enfraquecida. Portanto, passa a ser Bazarov o anti-herói inquieto e desesperado por uma sociedade em que não acredita. Ele se torna então, o porta-voz do florescimento de uma tendência que viria a se tornar geral ao universo europeu, o desse “mal-estar” já citado, onde o homem não encontra mais o seu lugar no mundo. A releitura da passagem fundamental em que Turgueniev cita e explica o que se quer dizer ao chamar alguém de niilista é uma demonstração de como o termo ficou popularizado na Rússia. Vejamos a passagem:

__ Quem é Bazarov? – Perguntou sorrindo Arcádio. – Quer, meu tio, que lhe diga quem é de fato?
__ Faça-me o favor, meu caro sobrinho.

aversão a existência como um todo. É neste sentido em que os conceitos são aqui pensados. Para maiores esclarecimentos consultar a seguinte dissertação: TUUSVUORI, J. Nietzsche & Nihilism: exploring a revolutionary conception of philosophical conceptuality. Disponível na referência bibliográfica.

¹² Segundo o comentário de Volpi no capítulo sobre o niilismo na Rússia, Turgueniev em sua autobiografia se intitula como o criador do termo niilista a partir de seu romance Pais e Filhos, o fato é que apesar de não ser o criador do termo acabou por popularizá-lo no século XIX.

__ Ele é niilista.
__ Como? –Perguntou Nicolau Pietróvitch, enquanto Páviel Petrovitch erguia a faca com um pouco de manteiga na ponta.
__ Ele é niilista –repetiu Arcádio.
__ Niilista –disse Nicolau Pietróvitch –vem do latim, nihil, e significa “nada”, segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que... em nada crê ou nada reconhece?
__ Pode dizer: o homem que nada respeita –explicou Páviel Pietróvitch, voltando novamente sua atenção para a manteiga.
__ Aquele que tudo examina do ponto de vista crítico –sugeriu Arcádio.
__ Não é a mesma coisa? –perguntou Páviel Pietróvitch.
__ Não é o mesmo. O niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça...
__ E isso está bem? –interrompeu Páviel Pietróvitch.
__ Depende, tio. Para alguns está bem e para outros não.
__ Vejo que está doutrina não se refere a nós. Somos homens do século passado e supomos que, sem os princípios (Páviel Pietróvitch pronunciava esta palavra suavemente, à francesa; Arcádio, pelo contrário, proferia-a à russa, carregando a primeira sílaba), sem os princípios transformados, como você disse em artigos de fé, não é possível dar um passo, nem mesmo respirar. *Vous avez changé tout cela*, que Deus lhe dê saúde e posto de general. Ser-nos-á muito agradável apreciar a sua obra, senhores... Como se chamam mesmo?
__ Niilistas - pronunciou claramente Arcádio.
__ Bem. Antes havia hegelistas, hoje há niilistas. Veremos como poderão viver no vácuo, no espaço sem ar. (TURGUENIEV, 1981, p. 27- 28)

A narrativa é uma descrição importante de duas gerações em conflito, a dos pais arraigados aos velhos costumes e tradições, e a dos filhos que não possuem mais crença nos valores de sua época. Bazarov marca este conflito por assumir a missão de se contrapor a todos os princípios estabelecidos, onde toda a negação é visto pelos pais como um desrespeito, mas para o herói niilista, como explica o amigo Páviel é, sobretudo, exame crítico da realidade. Mas, Bazarov, no entanto, não representa um novo recomeço, ele se coloca apenas como porta-voz da destruição dos valores decorrentes, sem pretender formar uma opinião que culmine em alguma mudança significativa ante o objeto de suas críticas, ao contrário do que pensa Volpi, não parece constituir-se aqui um novo homem, apenas um sintoma de uma crise da cultura que costuma aparecer em períodos de transição nos quais a sociedade altera os seus princípios teóricos.

A obra marcou toda uma geração na Rússia, e Volpi cita diversas passagens onde o próprio Turgueniev conta estas experiências. Primeiro, a inspiração para a caracterização do personagem Bazarov que veio de um jovem médico do interior, segundo o próprio Turgueniev, abarcava em sua personalidade um sentimento que veio a ser caracterizado depois por ele como niilismo.

Esse jovem médico se torna a maior inspiração que tem Turgueniev para a criação de seu personagem niilista. Turgueniev cita também a agitação causada pela narrativa, de modo que as manifestações ocorridas contra o estado eram atribuídas à influência da obra e os manifestantes passaram a ser conhecidos como niilistas. Volpi faz alusão à passagem na qual Turgueniev cita o ocorrido:

Não vou me estender sobre a impressão que essa narrativa me causou. Direi apenas que, ao voltar a São Petersburgo, 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 Neva (avenida principal de São Petersburgo) foi: ‘Vejam o que fizeram *seus* niilistas! Incendiaram São Petersburgo!’*. (TURGUENIEV apud VOLPI, 1999, p. 12).

O romance encontra na atmosfera russa do séc. XIX inflamados leitores, radicalizando o conceito de niilismo no âmbito político, enxergando nos manifestantes que combatem a estrutura social vigente como a real caracterização do tipo niilista descrito no romance de Turgueniev.

A notoriedade da expressão cunhada na obra “Pais e Filhos”, como algo que se tornou nas palavras do autor “instrumento de delação, de condenação inapelável, como se fosse um estigma” (TURGUENIEV apud VOLPI, p. 13, 1999) ganha de fato popularidade na Europa, não só como forma de combate político no que se refere à depreciação de velhos sistemas, mas, sobretudo, revela o elemento característico do niilismo de assumir uma posição de destruição e combate a sistemas teóricos, e é esse seu modo característico mais visível, que se torna em Nietzsche o primeiro indício para a discussão sobre a dissolução da estrutura metafísica como sistema e pilar da cultura ocidental, a partir da sua crítica à moral.

Em contrapartida, Heidegger comentará a obra de Turgueniev, primeiramente sobre a “circulação” do termo niilismo a partir do romance, entrando numa interessante alusão sobre a sua conceituação, transportando-o ao nível filosófico¹³:

* Grifo do autor.

* Grifo do autor.

¹³ A obra escrita por Heidegger que data de conferências suas realizadas no período de 1936 a 1946, publicada no ano de 1961, sob o título “Nietzsche” descrevem em um dos capítulos o contexto do romance de Turgueniev para em particular considerar a referência ao termo demonstrando que o seu uso estaria neste

(...) Para denominar a concepção segundo a qual somente o ente acessível na percepção sensível, é dito experimentado por si mesmo, é real e existente, e nenhuma outra coisa. Com isto se nega tudo que está fundado na tradição e na autoridade ou em qualquer outro tipo de validez. Para esta visão do mundo, no entanto, se utiliza geralmente a designação <<positivismo>>*.¹⁴ (HEIDEGGER, 2000, p. 549, tradução nossa).

Heidegger abre a lição sobre o “Niilismo Europeu”, comentando as formulações de maior relevo que caracterizou o termo niilismo. E, em sua análise, cita somente ou em particular a procedência do termo proveniente do ambiente russo. A interpretação sugerida por Heidegger observa a obra de Turgueniev a partir do nexos com o positivismo, seria este modo de pensar em que se ancora o niilista Bazarov como a representação da corrente que conheceu como positivismo, um pensamento logicista arraigado na experiência. Este modo de análise é pensado como um comportamento já proveniente dessa forma em que está concebida a sociedade moderna, sempre a partir da estrutura deliberada em que o ente é colocado em primazia. E para apontar com mais clareza a interpretação dada por Heidegger, ele, citando ainda o contexto russo, mostra um trecho do prólogo de Dostoiévski¹⁵ em razão de seu discurso sobre Pushkin de 1880:

<<Pelo que diz respeito ao meu discurso, nele queria esclarecer os seguintes quatro pontos relativos à importância de Pushkin para Rússia: 1) Que Pushkin, com seu espírito profundo, penetrante e altamente dotado, e partindo de seu coração autenticamente russo, foi o primeiro a descobrir e reconhecer como que é este fenômeno significativo e patológico de nossa intelectualidade, de nossa sociedade arraigada que se crê muito acima das pessoas comuns. Reconheceu e foi capaz de moldar ante nossos olhos o tipo de homem russo negativo: O homem que não tem sossego e que não se contenta com nada que existe, que não crê em sua terra natal nem nas forças que surgem dela, que em última instância nega a Rússia e a si mesmo (ou melhor, dizendo, a sua classe social, a todos os sedimentos da intelectualidade na qual ele também pertence e que se desprende da terra de nosso povo), que não quer ter nada em comum com seus compatriotas e que sofre sinceramente por todos eles. O Aleko e o Onegin de Pushkin

contexto vinculado à corrente descrita como ‘positivismo’. Destoando do modo em que Nietzsche relaciona e teoriza o tema.

* Grifo do autor.

¹⁴ (...) Para denominar la concepción según la cual solo el ente accesible en la percepción sensible, es decir experimentado por uno mismo, es real y existente, y ninguna otra cosa. Con ello se niega todo lo que esté fundado en la tradición y la autoridad o en cualquier otro tipo de validez. Para esta visión del mundo, sin embargo, se utiliza generalmente la designación <<positivismo>>.

¹⁵ Dostoiévski também circula como um teórico do niilismo, porém dentro do campo literário, sendo então o maior expoente da literatura russa, marca o niilismo e influencia toda a literatura europeia. Três obras principais dão destaque ao niilismo e ao ateísmo: “Crime e Castigo”, “Os Demônios” e os “Os Irmãos Karamazov”.

suscitaram em nossa literatura uma série de figuras similares.>>^{*16}
(DOSTOIÉVSKI, 1880, p. 95 apud HEIDEGGER, 2000, p. 550, tradução nossa).

Os personagens de Pushkin, romancista e poeta russo marcaram a escrita de Dostoievski, ao reconhecer estes sentimentos de desarraigamento da cultura vigente, os personagens construídos por Dostoievski movem-se por este afluxo de dissolução de valores e uma contínua revolta contra as normas e padrões culturais da época.

Ao citar a importância de Pushkin como espírito profundo, quer revelar o caráter em que foram construídos seus próprios personagens, de serem eles profundamente avessos a cultura de seu tempo, tal como Pushkin, reivindicam uma liberdade sem limites, mas, sobretudo, torna-se uma reflexão em que o homem não quer mais estar vinculado a um grupo social para se sentir parte do mundo, ao contrário, contestá-lo é parte de sua afirmação de liberdade.

Esta prévia explicação que faz Heidegger no início do capítulo V intitulado de “O Niilismo Europeu” serve para diferenciar o conteúdo sobre a teorização do niilismo presente em Nietzsche. Isto em virtude da compreensão de que partindo da sua interpretação na qual seria o niilismo do início do século XIX uma espécie de “positivismo”, não estaria Nietzsche se referindo a este modo de niilismo, e sim a um niilismo que serviria para designar um “movimento histórico” que se desdobrava nos séculos precedentes, vindo a determinar o próximo século e identificando que ao tratar de “Niilismo Europeu”, a referência ao sentido de europeu abrangeria a “história do Ocidente”.

* Grifo do autor.

¹⁶ “<<Por lo que respecta a mi discurso, en él quería desplegar simplemente los siguientes cuatro puntos relativos a la importancia de Pushkin para Rusia: 1) Que Pushkin, con su espíritu profundo, penetrante y altamente dotado, y partiendo de su corazón auténticamente ruso, há sido el primero en descubrir y reconocer como lo que es esse fenómeno significativo y patológico de nuestra intelectualidad, de esa sociedad nuestra desarraigada que se cree muy por encima del pueblo. Lo há reconocido y há sido capaz de poner plásticamente ante nuestros ojos el tipo de nuestro hombre ruso negativo: el hombre que no tiene sosiego y que no puede contentarse con nada de lo que existe, que no cree em su tierra natal ni em las fuerzas que surgen de ella, que en última instancia niega a Rusia ya si mismo (o mejor dicho, a su clase social, a todo el estrato de la intelectualidad a la que él también pertenece y que se há desprendido de la tierra de nuestro pueblo), que no quiere tener nada em común con sus compatriotas y que sufre sinceramente por todo esto. El aleko y el Onegin de Pushkin han suscitado em nuestra literatura una serie de figuras similares. >>”.

O conceito seria alçado ao status de problema filosófico, pois, sairia do organismo social para o âmbito universal, no tocante a um problema concernente à ideia de homem e à sua relação com o mundo.

A interpretação essencial que viria culminar na aparição do niilismo como fenômeno é a frase basilar da filosofia de Nietzsche: “Deus está morto¹⁷” (*Gott ist tot*). “(...) <<Deus está Morto>>”. Isto quer dizer: o <<Deus cristão>>* perdeu seu poder sobre o ente e sobre o destino do homem.¹⁸” (HEIDEGGER, 2000, p. 550, tradução nossa). O sentido fundamental dessa frase é remeter ao pensamento nietzscheano que vincula a idéia do Deus cristão como representação do platonismo. Ele é a partícula central do platonismo— o supra-sensível e todos os conceitos que o integram: idéia, princípio, norma, regra, fim e valor. Essa representação de símbolos traz compreensão de que o niilismo é processo histórico e metafísico circunscrito pelo rumo tomado no modo de pensar do homem ocidental, a partir do modelo grego (socrático).

Heidegger identifica a sucessão de várias metafísicas em épocas distintas da humanidade e faz uma relação da metafísica com o ente para determinar cada metafísica surgida em épocas diferentes e a relação da história do niilismo como aquilo que deu forma ao processo que circunscreveu o ente como fundamento do mundo moderno. “O niilismo é a história do ente mesmo, através do qual a morte do Deus cristão sai à luz de maneira lenta, porém incontável¹⁹”. (HEIDEGGER, 2000, p. 550-551, tradução nossa).

Esse conjunto de regras e normas do platonismo serviu desde então para dar ao “(...) ente em sua totalidade” uma finalidade, uma ordem e um sentido. O elo que existe entre platonismo e niilismo descreve para Nietzsche (na visão de Heidegger) o acontecimento da história do ente que caminha para seu fim. “O niilismo é este processo histórico pelo qual o domínio do <<supra-sensível>>* caduca e se torna sem valor, com que o ente mesmo perde

¹⁷ Sobre o conteúdo em particular da frase “Deus está Morto”, a exploração do tema é feita na quarta seção: A Morte de Deus: O Preâmbulo da Questão Fundamental. Servindo tanto para se fazer compreender a metáfora quanto para situá-la dentro da interpretação feita pelo filósofo Heidegger.

* Grifo do autor.

* Grifo do autor.

¹⁸ “(...) <<Dios há muerto>>”. Esto quiere decir: el <<Dios cristiano>>* ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre.”

¹⁹ “El nihilismo es la historia del ente mismo, a través de la cual la muerte del Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontable.”

* Grifo do autor.

seu valor e seu sentido²⁰” (HEIDEGGER, 2000, p. 550, tradução nossa). Portanto, cada época em particular está alicerçada por uma metafísica que traz a totalidade do ente como domínio, para chegar à conclusão de que o niilismo se trata de um eventual “acontecimento”, sendo a morte de Deus a metáfora que traz a dimensão exata desse acontecimento, no sentido de um despertar que, segundo Heidegger, toma Nietzsche como “(...) O começo de uma nova época”.

A destituição dos valores da tradição a partir dessa crise identificada como o niilismo, se faz, não como mera figura de linguagem, mas, servem para identificar a figura do Deus como representação do supra-sensível e a personificação sugerida à metáfora platônica do sol.

A leitura das primeiras produções de Nietzsche aponta vários elementos que vistos em conjunto trazem características do niilismo. O “Artista Trágico”, o “Espírito Livre” e o “Além-do-Homem”. O “Artista Trágico” aparece no “Nascimento da Tragédia”, dessa obra circulam as ideias sobre o pessimismo e o surgimento do racionalismo platônico (socrático) como início da decadência grega, representando também a consolidação de um renascimento do espírito trágico através da pulsão apolíneo-dionisíaca, mas, apesar de abandonar esta primeira prerrogativa, nos anos oitenta a afirmação de um renascimento da cultura trágica aparece sob o aspecto de destruição e aniquilação do niilismo. “O Espírito Livre” aparece já na obra “Humano, Demasiado Humano” (*Menschliches Allzumenschliches*), a ideia de “Espírito Livre” é fundamental, pois, trata de um recomeço do pensamento nietzscheano desde seu abandono da música wagneriana e da cultura trágica para iniciar uma crítica profunda à moral. E o “Além-do-Homem” chega mais tardiamente nos seus diálogos que vão de “Além do Bem e do Mal” (*Jenseits Von Gut und Böse*) ao Assim Falou Zaratustra (*Also Sprach Zarathustra*) como último tipo de homem personificado no conjunto da obra nietzscheana, sendo o destruidor da moral e aquele que realiza a sua ultrapassagem.

Com a dimensão do evento da “Morte de Deus” para a modernidade, a postura assumida na filosofia de Nietzsche é a irrupção do niilismo²¹:

²⁰ “El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio del de lo <<suprasensible>>* caduca e se vuelve nulo, com lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido.”

²¹ A referência aqui utilizada trata de um aforismo bem posterior ao anúncio da “Morte de Deus”, aforismo essa da “Gaia Ciência” *Die Fröhliche Wissenschaft*, escritos datados do período de 1881-1882-1886. A

Como prólogo. Descrevo o que vem: O apogeu do niilismo. Posso descrevê-lo aqui porque aqui ocorre algo necessário. Os sinais estão por toda parte, faltam somente os olhos para esses sinais. Não elogio nem critico o fato de ele aqui chegar: creio que exista uma das maiores crises, um momento da mais profunda auto-reflexão do homem. Se o homem recupera-se dela, se apodera-se dessa crise, trata-se de uma questão da sua força: é possível...

O homem moderno tenta acreditar logo neste, logo naquele outro valor e depois o deixa de lado: o círculo dos valores que sobreviveram e que foram postos de lado torna-se cada vez mais cheio; o vazio e a pobreza de valores faz-se sentir cada vez mais; o movimento é irrefreável, embora se tente retardá-lo em grande estilo.

Finalmente ele arrisca uma crítica dos valores em geral; reconhece sua origem; reconhece o bastante para não acreditar mais em nenhum valor; o phátos está presente, o novo calafrio...

O que estou contando é a história dos próximos dois séculos... (NIETZSCHE, 2005, p. 265).

Contar a história dos dois próximos séculos se trata da demonstração de hipóteses de como o homem chegou ao século XIX com a formulação de um juízo tão negativo acerca da realidade e sob esse prisma como os próximos séculos (XX e XXI) vivenciaram este crise. Não se tratam mais apenas de questões relativas a um descontentamento com a ordem social, nem mesmo de uma tentativa de gozo passivo em que os artistas promovem uma revalidação da arte vociferando uma literatura decadentista e individualista, estes são indícios da irrupção do fenômeno descrito como o niilismo, toda a história e filosofia contemporânea trabalharam contra a afirmação deste fenômeno, todas as correntes de pensamento tentam formular juízos para a sua saída e superação.

A indicação do prólogo está a contar a história dos dois próximos séculos, daqueles nos quais o autor não chega a assistir, mas a indicação parece querer pensar que o fenômeno não apresenta uma saída fácil, como movimento irrefreável, qualquer pensamento que se instaure pode estar condenado ao fenômeno do niilismo, na medida em que as formulações dos juízos continuam sendo validados por uma cultura de caráter genealógicamente moral, qualquer formação de conceito continua a operar neste paliativo, neste círculo vicioso em que se dá o niilismo como apogeu, subentende-se o complexo mecanismo do Eterno Retorno como instância processual e indefinida, sem assumir esse

utilização de um fragmento bem posterior serve para delimitar a ascensão conquistada do tema no contexto da obra nietzscheana, para caracterizar mais claramente a adesão ao termo “niilismo” e a descrição do seu ápice como problema filosófico. A escolha deste aforismo faz parte de uma seleção de fragmentos feita a uma edição brasileira “Sabedoria para depois de Amanhã” dos estudos do filósofo. A obra se encontra devidamente referenciada na bibliografia.

critério não é possível pensar qualquer questão filosófica liberta do fenômeno do niilismo, reconhecer a sua origem parece ser o único caminho apontado pelo autor como tentativa de resgate e superação da crise.

Com isso, a descrição da irrupção do niilismo leva Heidegger a interpretar o século XX como palco para estas transformações que com a “Morte de Deus” traria conseqüentemente o final da metafísica e o desmoronamento da ideia do “supra-sensível”. “Prevê que o século seguinte, a dizer o atual século XX, será o começo de uma época, cujas transformações não poderiam comparar-se com as conhecidas até então²²”. (HEIDEGGER, 2000, p. 551, tradução nossa). Essa aniquilação dos valores presentes no niilismo seria uma liberação da estrutura deliberada do ente.

Essa tomada de consciência que Heidegger vê Nietzsche como o “último homem metafísico”, o pensador que se coloca no cruzamento deste “acabamento” e a sua fala é, portanto, o de um porta-voz e vivenciador da crise. Apontar ou falar do que foi impensado na obra de Nietzsche é a importância da constatação da “Morte de Deus” e o niilismo como problema metafísico e chave de compreensão da história do ocidente, por estar à história assinalada pelo advento e consumação do ocidente.

O niilismo que começa historicamente como desconfiança de valores, no qual se apodera o homem ocidental (europeu) e a “Morte de Deus” traz ao cerne do pensamento de Nietzsche uma preocupação em dizer que a modernidade é o momento decisivo desse processo. A metafísica e o niilismo serão as características principais desse processo, com eles, a importância destas constatações é decisiva no pensamento de Heidegger para tratar o acabamento do niilismo dentro da modernidade, pensando, se o projeto nietzscheano de superação do niilismo é alcançado.

²² Prevê que el siglo siguiente, es decir al actual siglo XX, será el comienzo de una época cuyas transformaciones no podrán compararse con las conocidas hasta entonces.

1.2. Niilismo: Pessimismo e Decadência

Os aspectos da decadência pensados por Nietzsche são: o racionalismo socrático (platônico-cristão), a metafísica, “o ideal de mundo verdadeiro” e a moral. Todos estes conceitos se encontram vinculados e refletem em suas obras posteriores, uma reflexão sobre a tradição ocidental filosófica que cresceu sobre o pensamento socrático. Conseqüentemente, essa linha de pensamento reflete o que de fato quis Nietzsche dizer no “Nascimento da Tragédia”, de ser o “socratismo” responsável pela dissolução do trágico na Antiga Grécia. Com o advento do platonismo, pode-se dizer que a cultura passa a vigorar a partir de um sistema moral coerente, na visão trágica, o homem sente o mundo no jogo emblemático das pulsões, na constante “multiplicidade e desagregação dos instintos” (NIETZSCHE, 2008, p. 46).

A partir do platonismo, um único impulso predomina sobre a cultura, que na visão de Nietzsche traz um enfraquecimento da vontade e das pulsões em geral. Assim, vem à tona “o pessimismo como forma prévia do niilismo”. (NIETZSCHE, 2008, p. 30). Como prelúdio ao niilismo, o pessimismo vigora sendo condição do predomínio dos impulsos de morte, entretanto, no caso do advento do racionalismo platônico-socrático, o pessimismo ainda não se mostra como niilismo de decadência.

Nietzsche, ao fazer uma análise do niilismo europeu, enfatiza o longo processo em que a cultura dominante foi adoecendo diante de um fenômeno que estava no interior das bases da cultura. Com isto, dir-se-ia que este início do pessimismo só se mostrará como debilidade da força ao longo do processo em que a cultura foi se firmando, ou seja, a evolução do pessimismo ao niilismo consiste na negação das pulsões e instintos para elevar a moralidade como sistema de mundo. Com isso, enfatiza-se aqui o nexos estabelecido de que a morte do trágico na Antiga Grécia é decorrente do socratismo-platônico²³. E que o socratismo-platônico é o pessimismo como forma prévia do niilismo. E a essa justificativa,

²³ Para Nietzsche, o socratismo-platônico é uma das formas do pessimismo. Há no socratismo-platônico a construção de dois mundos: Um mundo aparente e um mundo real onde, a partir desta estrutura ontologicamente estabelecida se delimitou a construção de um mundo ‘moral’ tornado verdade conceitualmente. Metafísica, moral, religião e ciência fazem parte desta estrutura de mundo construída a partir do socratismo-platônico (alvo da crítica nietzscheana). Contudo, hoje diversos autores combatem a errônea visão de que o socratismo-platônico seja o alvo da crítica nietzscheana, trata-se da apropriação ou a forma como a herança platônica foi passada para cultura ocidental, tendo em vistas a ligação feita com a cultura do cristianismo. Portanto, tenta-se aqui levar em consideração esta última interpretação.

Nietzsche relata e questiona o “socratismo” como “signo de declínio”, e demais correntes “epicurismo” e “ciência” sendo meios em que o homem grego combatia esse pessimismo.

Essa análise acaba por apontar os rumos que tomava o pensamento de Nietzsche acerca do niilismo, na medida em que estabelece um vínculo sobre a proposição apresentada no “Nascimento da Tragédia” de que o “socratismo” sendo o pensamento que finaliza o “trágico” é, posteriormente na sua crítica acerca da moral, um elemento relevante para o estabelecimento do niilismo como problema filosófico que chega aos nossos dias²⁴, como mostra a citação do pensamento de Heidegger:

O niilismo é um movimento histórico, não qualquer opinião ou doutrina sustentada por qualquer pessoa. O niilismo move a história à maneira de um processo fundamental, apenas conhecido, do destino dos povos ocidentais. (HEIDEGGER, 1995, p. 198).

Com essa afirmação tirada das conclusões sobre a teorização do niilismo engendrado por Nietzsche, Heidegger, reconhece a origem do niilismo juntamente com o nascimento da metafísica, um movimento que deita suas raízes no advento do racionalismo (socratismo-platônico) da antiguidade clássica que serve de ruptura com o mito e a tragédia grega, reconhece também, o niilismo como destino dos povos ocidentais, na medida em que o ocidente elevou a cultura grega antiga em todos os campos do conhecimento, ou seja, a política, a arte, a ciência, todas trabalharam a partir dos parâmetros de pensamento do grego antigo. Por essa razão, a influência e estabelecimento do fenômeno do niilismo ser pensado como destino e processo.

A partir das proposições apresentadas sobre a relação entre pessimismo, decadência e greidade, eles seguem como elementos condutores do niilismo ao longo do projeto filosófico nietzscheano, contudo, alguns elementos são inseridos em sua formulação do niilismo.

Partindo da trajetória do niilismo na literatura, o niilismo de Nietzsche rompe com o niilismo russo, ou seja, é um erro apontá-lo como causa ou como “degeneração fisiológica” (NIETZSCHE, 2008, p. 27), não se trata de uma doença imposta ao corpo, e sim de um sentimento que se enraizou na cultura. Como isso aconteceu? Para Nietzsche, o problema

²⁴ A relação aqui proposta visa estabelecer uma ponte entre os escritos do jovem Nietzsche e o Nietzsche em sua fase madura, compreendendo que o niilismo como questão filosófica se torna o ponto alto de sua filosofia e os elementos que a constituem pontuam toda a sua obra, inclusive O Nascimento da Tragédia.

supõe uma análise psicológica da cultura e seus valores, talvez por esta razão, sai da esfera do niilismo no contexto russo e pensa em “niilismo europeu”, ou seja, a análise identifica um problema geral da cultura. Pois, os juízos morais (problema central do niilismo) foram disseminados em todas as áreas do saber, inclusive nos sistemas científicos e políticos. O subtítulo do capítulo “niilismo europeu” alude bem à questão: “1. Niilismo como consequência da interpretação do valor da existência até hoje” (NIETZSCHE, 2008, p. 29). Trata-se de um problema de valor? Inicialmente sim, mas a questão toma uma dimensão ainda maior.

Pensem a análise proposta por Klossowski²⁵ em “Nietzsche e o Círculo Vicioso” nos capítulos: “os estados valetudinários na origem dos quatro critérios: decadência, expansão, gregarismo, caso singular” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 95), “os estados valetudinários na origem de uma semiótica das pulsões (KLOSSOWSKI, 2000, p.35) e o aforismo em que Nietzsche fala sobre os aspectos degenerativos “(...) é um erro apontar para “calamidades sociais” ou para degeneração fisiológica (...)” (NIETZSCHE, 2008, p. 27). Nietzsche é taxativo no aforismo ao dizer que a causa não é degeneração fisiológica, entretanto, o pensamento apresenta descontinuidades e, como tal, os estados valetudinários representados por seu corpo são para Klossowski, proposições alusivas da relação do corpo com os estados pulsionais, nesta concepção os estados valetudinários e os impulsos agem sobre Nietzsche enquanto ele escreve.

A hipótese apresentada por Klossowski traz uma reflexão sobre os estados pulsionais, ao dizer que o sentimento moral que se enraizou na cultura é proveniente da elevação de um único impulso, assim, Nietzsche parece relativizar que o pensar é algo ilusório, o pensamento como conhecemos é sintoma de impotência, por esta razão vem à pergunta: “estamos doentes por causa da doença ou por causa de uma saúde superabundante? (NIETZSCHE apud KLOSSOWSKI, 2000, p. 99). Na interpretação de Klossowski as palavras “são” e “gregarismo” serve para designar a conservação da espécie.

²⁵ Toma-se a leitura de Klossowski “Nietzsche e o círculo vicioso” para pensar os aspectos de uma degeneração fisiológica, pois, a recepção das leituras de Nietzsche na França tem outra interpretação e afluxos. Em geral nos franceses (Klossowski, Deleuze, Derrida, Löwith) a leitura de Heidegger é descaracterizada, contudo, a pesquisa privilegia no quadro geral de referências a leitura Heideggeriana sobre o niilismo, sobretudo para pensar a ideia de superação do niilismo e o problema do ser. Para melhores esclarecimentos consultar a seção III “Os problemas das leituras heideggerianas” no artigo de Eduardo Nasser “A leitura heideggeriana do eterno retorno de Nietzsche” da revista *philosophica* N°26 devidamente referenciada na bibliografia.

As oposições seriam: morbidez e saúde, gregarismo e singularidade. Nesse último, redescobre anacronicamente uma antiga condição de existir que será anunciada através da condição atual que não responde aos estados pulsionais.

Nesse sentido, a degeneração fisiológica é pensada como modo de decadência²⁶, de fato como afirmou Nietzsche, não é a causa do niilismo, mas, faz parte de seu processo. A degeneração seria uma indicação de que a tentativa de conservação da espécie pela elevação de um impulso único caracterizado na ideia de unidade (platonismo, cristianismo) estaria entrando em declínio, o fenômeno do niilismo representa um ataque ao princípio que fundamentava toda a cultura.

Como parte desse processo, as diversas formas de pessimismo e decadência são refutadas em sua filosofia²⁷ para explicitar o quadro geral do niilismo europeu e, como parte do processo de finalização e superação do niilismo. As diversas formas são assim apresentadas: recusa radical de todo valor; todos os valores são falsos; ceticismo; recusa contra a “falta de sentido “e “juízos morais”; sentimento de revolta; a disseminação dos juízos como medida de valor de todas as ciências; perda do sentido da existência a partir do modelo copernicano; consequências niilistas na história: formas de arte decadentista e romantismo.

Os elementos representados como formas de pessimismo e decadência são baseados na crença de que a moral para Nietzsche é vista como condenação da existência. Com isto, a crítica mostra que os elementos pessimistas que circundam a interpretação moral-cristã trazem sentimentos de negação da vida, portanto, acreditar na moral é viver sob o imperativo do pessimismo, demonstrado por falsas hipóteses da moral cristã: valores superiores como realidade, como mundo “verdadeiro”, como esperança e mundo futuro. “Sentimento de desvalorização” e “sem sentido” representam estágios intermediários.

²⁶ A este modo de decadência, Nietzsche aponta a sua crítica ao pensador italiano Leopardi “O anjo irônico”. Critica o pensamento derrotista de Leopardi e o sofrimento como modo de conservação e vingança contra a vida.

²⁷ A partir de “Humano, Demasiado Humano” começa a ser formulada uma extensa crítica às diversas formas de pessimismo e decadência, contudo, neste capítulo serão utilizados os fragmentos propostos pela tradução brasileira Nietzsche “A vontade de poder”, baseada na décima terceira edição da Kröner feita a partir da compilação efetuada por sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche e pelo amigo Peter Gast. A tradução esclarece que cada aforismo foi comparado com o texto dos fragmentos póstumos estabelecido por Giorgio Colli eazzino Montinari na “Kritische Gesamtausgabe” (edição crítica das obras completas de Nietzsche). Os fragmentos ganham maior relevância aqui por estarem inseridos no extenso capítulo sobre o niilismo europeu.

A consequência niilista a partir desses elementos é a crença na falta de valor, neste quadro geral, para Nietzsche, isto quer dizer: “o pessimismo como forma prévia do niilismo” (NIETZSCHE, 2008, p. 30). Na medida em que há um reconhecimento da falta de valor nos critérios destinados a dar segurança e um sentido para a existência se chega ao sentimento de falta de sentido no mundo, essa primeira interpretação do niilismo é também o primeiro passo para negá-lo e para pensar a sua superação.

A refutação das diversas formas de pessimismo e decadência ressalta o sofrimento como fonte de vingança perante a vida, põe em relevo a caracterização dada por Klossowski dos estados pulsionais – A morbidez eleva certos estados ou impulsos que a saúde oculta. A fraqueza não é tratada, é justificada na moral “Esta é a antinomia: enquanto acreditamos na moral, condenamos a existência” (NIETZSCHE, 2008, p. 30). Ao encarcerar a mente na elevação de um impulso único, revela-se uma condenação, na medida em que a mente fica condicionada a pensar sempre a partir de uma única perspectiva da realidade, o próprio desdobramento do mundo sofre com esta condenação.

Continuando a reflexão de Klossowski “São” e “morbidez” são nuances ou graus de forças que se alteram no interior das pulsões, são estados de potência. Estados em que ele afirma serem: “(...) Diferenças de grau no interior de um estado a outro da existência (...)” (KLOSSOWSKI, 2008, p. 105). Consequentemente, a elevação do estado de morbidez gerado pelos juízos morais e religiosos representará o esgotamento que identifica o pessimista como tal. No aforismo de Nietzsche “O mais perigoso mal entendido (...)” o esgotado empobrece todo valor, toda a vida.

As principais características dos pessimistas esgotados são: fanático, possuído, epilético, religioso. Contudo, foram tidos como supremos de potência: “como divinos”. Assim, fica clara a explicação de que o niilismo não é degeneração fisiológica, a degeneração é característica do pessimista em sua forma esgotada, é vontade de divinização, o corpo, o espírito, os nervos vão ficando doentes, busca-se a doença, a provocação dos estados doentios que no cristianismo é a forma de elevação do ser.

O doente é guiado pela experiência do transe, elevava o sentimento de potência, alteração da consciência através do transe, “o extático”²⁸. “O transe tem dois pontos de partida: a superabundância de vida e um estado de sustentação mórbida do cérebro”

²⁸ Do grego “ekstátikó”, adjetivo, quer dizer posto em êxtase.

(NIETZSCHE apud KLOSSOWSKI, 2008, p. 107). O transe delirante pode ser indício de uma superabundância de vida, assim, começa a degenerescência, através do comportamento epilético – indícios de uma divinização. É neste âmbito que a moral se volta contra a existência.

Outros indícios vão apontar os desdobramentos do pessimismo na filosofia nietzscheana, a partir do “desmoronamento dos valores cosmológicos” (NIETZSCHE, 2008, p. 31) e, como parte das “fases dos estados psicológicos,” (NIETZSCHE, 2008, p. 31), ou seja, o mundo é estruturado por necessidades psicológicas, tomou o devir como única realidade, mas na medida em que se dá o desmoronamento dos valores cosmológicos o niilismo ascende como estado psicológico caracterizado pelo fim das representações, fim do fim como sentido e a consequência lógica do devir: “nada é alcançado”.

Neste estágio, o niilista se depara com a falta de juízos para apoiar a sua conduta e sua finalidade, pois, não há finalidade, não há certezas, o engano gera desânimo e esgotamento – pessimismo radical e extremado. Há uma transição entre a passagem da destruição dos valores cosmológicos para a caracterização do niilismo como estado psicológico em que o pessimismo é a sua representação, assim, Nietzsche indica que nessa transição, o pensamento acerca da ideia de devir carece de reflexão, pois, tomou o homem como centro do devir e não como parte do processo de devir. Segue a citação de Nietzsche para esta reflexão:

Portanto, a desilusão com um pretense fim do devir como causa do niilismo: seja com relação a um fim determinado, seja, generalizadamente, o entendimento (Einsight) da insuficiência de todas as hipóteses de fim até hoje, que concernem a todo “desenvolvimento” (- o homem não mais colaborador, quanto menos o centro do devir). (NIETZSCHE, 2008, p. 31).

Portanto, em Nietzsche, o resgate da ideia do devir fundamenta seus principais conceitos, com ele, o devir²⁹ assume seu caráter de vir-a-ser eterno e em si mesmo, assumir esta ideia

²⁹ O devir será pensado a partir da ótica de Heráclito. Como vir-a-ser; movimento; determinação; processo. Movimento constante de geração e corrupção. Segundo Aristóteles, Heráclito quebrou o princípio de identidade, ser e não-ser é o mesmo. O vir-a-ser não tem princípio, não é dual, o círculo, único vir-a-ser da multiplicidade. Para melhores esclarecimentos do termo baseou-se a leitura na obra “Os filósofos pré-socráticos” de G.S. Kirk e J.S. Raven devidamente elencado nas referências.

só se torna possível com a desilusão de que a ideia de devir estava disposto a um princípio de unidade.

Seguindo essa lógica da análise das fases do niilismo como estado psicológico, o pessimismo se mostra em seu estado mais doentio, o vigor da doença mostra os seus desdobramentos até chegar aos extremos. “Pessimismo como robustez”, “pessimismo como decadência” e a “lógica do pessimismo até o último niilismo: o que pulsa (treibt) aí? (NIETZSCHE, 2008, p. 31). A procura pela falta de sentido culmina no entendimento da falta de sentido, a crença na unidade (de sentido), a criação e crença no verdadeiro mundo. Assim, a solidificação da crença é um indicativo de que o devir foi erroneamente pensado na tradição filosófica, sempre conectado com a ideia de unidade como mostra a citação de Nietzsche:

(...) Com o devir, nada deve ser alcançado e que, sob o devir, não impera (waltet) nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor: resta então, como subterfúgio, condenar todo este mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como verdadeiro mundo. (NIETZSCHE, 2008, p. 32).

A reparação a ideia do devir indica que o pensamento não deve ficar condicionado à indicação de um valor supremo, isso não quer dizer que Nietzsche recuse uma origem das coisas, mas que no mundo não deve imperar uma única forma de pensamento ou valor, a radicalização de uma forma de pensamento ao torná-lo aquilo que fundamenta e determina a realidade continua a ser sua condenação.

Voltemos à pergunta, “o que pulsa aí?” se ainda pulsa, os estados pulsionais como caráter existencial assume um esgotamento e desânimo tal que a conduta pessimista faz pensar: as pulsões não pulsam nesta configuração de mundo. O niilismo ao apresentar um estado intermediário quer dizer que “a decadência ainda vacila” (NIETZSCHE, 2008, p. 33), ou seja, neste estado não apresenta saídas para o niilismo, neste estado “não existe verdade nenhuma” (NIETZSCHE, 2008, p. 31), não existe possibilidade de verdade, e isto por duas razões: no niilismo como estado intermediário patológico as forças não estão suficientemente fortes e a decadência ainda não achou a cura. “Nietzsche afirma: “seja porque a decadência ainda vacila e ainda não inventou os seus remédios (*Hilfsmittel*)” (NIETZSCHE, 2008, p. 33).

Quando o impulso se torna um querer ao nível da consciência? Quando se torna uma excitação experimentada e se representa como objetivo, forma. A consciência como unidade do eu forma códigos institucionais para representá-lo. Pensa-se em Klossowski: existe o sistema pulsional composto de todas as pulsões originais do ser, contudo, a cultura solidificou uma única pulsão, regida pelo sistema dos signos cotidianos, neste quadro geral temos a consciência e inconsciência.

Os códigos cotidianos (conhecimento, cultura, moral) têm efeito de proteção contra o fundo (nada, caos), se trata então de ser a “consciência” uma crença. Desse modo, os signos abreviam as pulsões em sua flutuação de intensidade e a consciência se torna a responsável por dar o estado de valor supremo da vida, um erro que identifica Deus como “consciência total”.

Esses erros demonstram as diversas caracterizações dadas por Nietzsche sobre os problemas mais comuns da cultura – as noções de valores: os valores supremos Deus, consciência, mundo verdadeiro são delimitações dos estados pulsionais. Contudo, as alternativas apresentadas pela razão substituem a teologia por outros princípios de autoridade: consciência, razão, instinto social (rebanho) e história (espírito imanente), em outras palavras: iluminismo, idealismo alemão, positivismo... É para Nietzsche a confirmação da substituição de um hábito por outro, a substituição da “autoridade da consciência” pela “autoridade da razão” (NIETZSCHE 2008, p. 36).

A conclusão com o sentimento de desvalorização é que as categorias da razão como fim, unidade e verdade não exprimem o caráter total da existência. Todos os valores que criam um mundo verdadeiro são computados psicologicamente. “em resumo: extirpamos de nós as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais incitamos um valor no mundo – e então o mundo aparece como sem valor...”(NIETZSCHE, 2008, p. 32).

A falta de suporte ao mundo, ou seja, uma verdade (mundo verdadeiro) gera o pessimismo radical que é, sobretudo, niilismo radical. Entretanto, o resultado da crença estabelecida pela tradição, ou seja, a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo “(...) nós mediamos o valor do mundo em categorias que diziam respeito a um mundo puramente fictício” (NIETZSCHE, 2008, p. 33). Com essa afirmação em pensar a causa do niilismo como crença na categoria das razões, a análise incide sobre a forma extrema do niilismo: todo “ter-por-verdadeiro” é falso.

Ter um mundo verdadeiro e simplificado se trata de uma necessidade humana. Neste aforismo, Nietzsche entende este estágio do niilismo como necessário para a sua superação. “Que a medida da força seja quanto nós podemos reconhecer e confessar (*eingestehen können*) a aparência, a necessidade da mentira, sem sucumbir”. (NIETZSCHE, 2008, p. 34).

Na descrição e trajetória que o niilismo seguiu no âmbito da cultura, elevou-se a crença nas categorias da razão como sua causadora. Pois, baseia-se o pensamento em sua necessidade de razão, como sublevação dos estados pulsionais a partir de uma vontade, vontade de potência. A vontade como falta, ausência de algo, falta à completude e ela nunca se faz no jogo do círculo, no devir, mas com a razão se dá a falseabilidade das categorias da razão a criarem esta falsa noção.

A vontade assume aspectos pessimistas neste estágio intermediário: “Justamente agora, quando seria necessária à vontade em sua suprema força, ela está a mais fraca e com o ânimo mais timorato possível. Desconfiança absoluta em relação a força organizadora da vontade para o todo”. (NIETZSCHE, 2008, p. 36). Essa fraqueza é um indicador de que a superabundância de vida assume inversamente o papel de estagnar o pensamento, com ele o pensamento se torna embotado, esgotado. Klossowski pensa essa relação como dependência, a potência depende dos estados do espírito para agir ou reagir, assim, o querer depende da configuração que está disposta para as pulsões.

Assumindo o pensamento de que em Nietzsche, a doença regenera os impulsos vitais. Ao assumir o caráter negador da vida na desconfiança da superabundância da vida (falsa noção da razão), Nietzsche estabelece que “o pessimismo europeu ainda está no começo” (NIETZSCHE, 2008, p. 40) e “o nosso pessimismo: o mundo não vale tanto quanto acreditávamos (...)” (NIETZSCHE, 2008, p. 40). Confessar este pessimismo – “o sentimento da falta de valor”, trará o impulso necessário para transvalorar e buscar novos valores.

Trata-se do niilismo como “(...) lógica de nossos grandes valores e ideais pensados até o fim, - porque nós tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... teremos necessidade, algum dia, de novos valores...” (NIETZSCHE, 2008, p. 24). Na preocupação em fornecer uma compreensão da história do ocidente como processo assinalado pelo advento e consumação do niilismo irá

tratar uma investigação dos valores a partir da investigação da história da moral, pretendendo fornecer uma chave para a compreensão da história inteira do ocidente moralizado, e a modernidade é o momento decisivo deste processo.

Moral e niilismo (na leitura que Heidegger propõe de Nietzsche) fazem parte de um grande processo histórico que move a história do ocidente. Para pensar como se deu este processo pensemos a pergunta em Nietzsche: “O niilismo está diante da porta: de onde nos vem este mais inquietante dos hóspedes?” (NIETZSCHE, 2008, p. 27). Na análise de Heidegger, a questão se converte em pensar a essência do niilismo, desde onde, como e o modo como se forma e é, para parafraseando Nietzsche dizer: “O niilismo é o processo de desvalorização dos valores supremos válidos até o momento” (HEIDEGGER, 2005, p. 574). Alguns elementos são determinantes para a formação desse processo. Pessimismo e decadência entram como emblemas sintomáticos, condições pré-existentes para a formação do indivíduo e sua cultura.

O processo de desvalorização só faz sentido ao investigar as “causas para o advento do pessimismo moderno” (NIETZSCHE, 2005, p. 41), contudo, deve-se deslocar a pergunta para antes perguntar o que são os valores supremos? Parte de um estado psicológico afirmado por categorias da razão que elevaram um único impulso, com isto, as consequências do niilismo e pessimismo vão aparecendo através de uma cultura que adocece. As causas são: a inutilidade do mundo moderno; as doutrinas existentes na cultura e a elevação de sentimentos doentios: cristianismo (sofrimento) e prazer (hedonismo) e o desenvolvimento do niilismo através da desnaturalização dos valores criados, concebidos.

No quadro de interpretação realizado por Heidegger, o niilismo assume três estados psicológicos, três estágios que totalizam o “movimento niilista como expressão da *décadence*” (NIETZSCHE, 2008, p. 43). Tem-se o niilismo como esgotamento de forças voltadas a um “cânone moral” para alcançar uma meta, um sentido, percebendo que não se chega a nada.

O esgotamento é consequência sobre o acontecer de uma “totalidade”, “sistematização”, o homem sofre a dependência de um sistema de valor e, depois do aparecimento destas duas formas, do nada como devir e por baixo de todo devir não há nenhuma unidade ou supremo valor que foi usado através de um mundo-verdadeiro. Esses estágios corroboram para a reflexão e entendimento de que o conceito nietzscheano de

psicologia tende a ser uma antropologia remetendo a um perguntar pela essência do homem e a remissão do ente em sua totalidade.

Na observação de que o mundo se construiu por razões psicológicas o pessimismo se converte então em sintoma, não é causa, mas “o movimento pessimista é apenas a expressão de uma decadência fisiológica” (NIETZSCHE, 2008, p. 43).

Assim, o conceito de decadência se constiuiu como um fenômeno necessário a vida que regula as necessidades e vontades acerca de uma “psicologia” como questionamento pelo sentido da vida. O seu movimento é uma “necessidade” de um povo em relação à época que vive. E as consequências da decadência como estados psicológicos serão percebidas mais claramente por uma atitude negativa em relação à vida com os vícios e todos os sentimentos doentios que são caracterizados por Nietzsche como: nos tipos mais universais tem-se: aceleração e esgotamento – cristianismo, desagregação da vontade, confusão entre causa e efeito e a consequência mais radical: o desprezo a vida.

Na cultura se herda o caráter doentio, os estados mórbidos provenientes de uma cosmologia, psicologia e teologia que podem ser pensadas como elevação de um estado pulsional sobre as demais pulsões. Disto se deu o esgotamento das forças como interpretação dos impulsos por valores moldados na cosmologia, psicologia e teologia.

A compreensão acerca do pessimismo e a decadência como parte do processo da lógica ocidental leva a seguinte via de pensamento: no pessimismo e na decadência o pensamento enfraquecido se apoiou em valores que agora se extinguem na interpretação de Heidegger. No capítulo “o conceito Nietzscheano da cosmologia e da psicologia” (HEIDEGGER, 2005, p. 568) sobre a caducidade (envelhecimento) dos valores, cosmologia, psicologia e teologia são representações do ente na totalidade ao modo da metafísica.

Para Heidegger, Nietzsche, ao se referir a “cosmologia” não quer dizer “a natureza³⁰”, e sim, mundo como nome do ente em sua totalidade. Neste sentido, é uma interpretação da ideia de mundo que esgota as suas possibilidades, e *mundo* precisa agora assumir as consequências do seu enfraquecimento “o niilismo, enquanto desvalorização dos

³⁰ O conceito de natureza aparece em Heidegger inicialmente como “o ente em sua totalidade”, contudo, passará a significar não apenas o ente como um todo, mas também a sua natureza ou essência. Consultar o “dicionário Heidegger”, nele acontece uma investigação acerca da ideia de natureza em Heidegger. O texto aponta o trabalho de Heidegger em repensar a ideia de natureza em suas origens gregas.

valores supremos. É: decadência dos valores cosmológicos. Ao entender a epígrafe de maneira correta, o fragmento trata da essência do niilismo³¹” (HEIDEGGER, 2005, p. 571, tradução nossa).

As concepções de mundo e homem se enfraquecem e caducam. “Caducar a crença na moral é sucumbir. Sucumbir é ir ao fundo”. (NIETZSCHE, 2008, p. 54). Portanto, como consequência natural de algo que adocece, padece, “o pessimista se autodestrói, sucumbi” (NIETZSCHE, 2008, p. 54).

Assim, o reconhecimento da decadência como forma de concepção de mundo pertencente a todas as épocas da humanidade e processo natural dos períodos de crise chega ao seu término, à supressão do valor Deus é um alívio e o fim do pessimismo, a destruição dos valores cosmológicos, ou seja, dos valores de mundo iniciam uma nova reconfiguração de mundo, com isto, o pensamento de Nietzsche ganha novas matizes e conceitos para pensar o conceito de niilismo e sua tentativa de superação.

³¹ “El nihilismo, em cuanto desvalorización de los valores supremos, es: caducidad cosmológicos. Si se entiende El epígrafe de manera correcta, El fragmento trata de La esencia del nihilismo”.

1.3. O Processo de Análise Desconstrutiva da Metafísica ou para se dar a pensar o Nihilismo.

As obras “O Nascimento da Tragédia”, “Sobre a Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral” e as “Considerações Intempestivas” são obras de juventude onde a arte transita como “justificação estética da existência”, portanto, a sua demarcação como escritos de juventude se deve ao fato de que Nietzsche a partir de “Humano, Demasiado Humano” abandona essa prerrogativa, no entanto, deixa entrever ainda uma discussão sobre a crítica ao socratismo, a decadência (*decadence*), ao Historicismo e a linguagem, só que agora apontando um rompimento com a necessidade estética do “Nascimento da Tragédia”.

A partir dessa obra se inaugura o chamado período médio de Nietzsche, servindo de referência para apontá-lo como crítico, “elaboração de teses filosóficas e crítica da cultura” (VATTIMO, 1990, p. 33), seu estudo filosófico demonstrou essa interpretação. Portanto, podemos vincular o “Humano Demasiado Humano” como um rompimento geral com os seus trabalhos anteriores ao mesmo tempo em que se trata de uma “análise <<positiva>>”^{*} do homem e da cultura” (VATTIMO, 1990, p. 36).

Em particular citam-se cinco aspectos para demonstrar às mudanças que ocorrem no modo de pensar nietzscheano: o “fim da metafísica do artista, a problematização do conceito de decadência, nova configuração das relações entre arte, ciência, civilização e renúncia ao ideal de rejuvenescimento de uma cultura trágica” (VATTIMO, 1990, p. 36), a ruptura total de Nietzsche com Wagner, e por último, o nihilismo “que é uma das teses <<metafísicas>>”^{*} do Nietzsche tardio e que, no entanto, indissolúvelmente, é também um esquema interpretativo da história do pensamento europeu” (VATTIMO, 1990, p. 34).

Um novo mundo se abre dentro do pensamento nietzscheano a partir deste período médio, Vattimo supõe que o período em que vive na Basileia e conseqüentemente a amizade com Wagner será determinante para a transformação do seu pensamento. O período da Basileia e a influência da música wagneriana ao mesmo tempo em que o aproxima inicialmente a pensar o renascimento da cultura trágica terminam por afastá-lo totalmente da questão, e a inspiração que antes causava a arte como saída da decadência

* Grifo do autor.

* Grifo do autor.

desaparece e cada vez mais e o próprio conceito de decadência se torna problemático. Pois, se a arte construiu um caminho recriando-se sobre tudo que parecia negativo e doentio no homem como foi analisado por Bourget, Nietzsche, ao contrário das discussões do período do seu pensamento anterior que criticava a ciência e elevava a arte, altera as suas proposições e agora a ciência é que tem o papel de transformar o homem. Como indica a citação:

A arte conjurando os mortos. —A arte exerce secundariamente a função de conservar, e mesmo recolorir um pouco, representações apagadas, empalidecidas; ao cumprir essa tarefa, tece um vínculo entre épocas diversas e faz os seus espíritos retornarem. Sem dúvida é apenas uma vida aparente que surge desse modo, como aquela sobre os túmulos, ou como o retorno de mortos queridos no sonho; mas ao menos por instantes o antigo sentimento é de novo animado, e o coração bate num ritmo que fora esquecido. Por causa desse benefício geral da arte devemos perdoar o próprio artista, se ele não figura nas primeiras filas da ilustração e da progressiva *virilização* da humanidade: toda a sua vida ele permaneceu um menino ou um adolescente, e parou no ponto em que foi tomado por seu impulso artístico; mas sentimentos dos primeiros estágios da vida estão reconhecidamente mais próximos dos de épocas passadas que daqueles do século presente. Sem que ele queira, torna-se sua tarefa infantilizar a humanidade; eis a sua glória e o seu limite (NIETZSCHE, 2000, p. 116).

Ainda transitando entre um pensamento de cultura, Nietzsche analisa agora a arte como uma fase infantil do pensamento do homem, no qual o artista se moveria a partir do simbólico e do mítico para interpretar a existência (caráter inventivo) criando o sagrado. A arte se realizou em um modo ilusório de conceber a realidade, uma “abertura ao fantástico” que se consome em representações da realidade falseando qualquer tentativa de abertura para sair da tradição³².

Não há no artista sentido de verdade ou de moralidade, a arte transita sempre entre o “(...) fantástico, mítico, incerto, extremo, o sentido para o simbólico, a superestimação da pessoa, crença em algo miraculoso do gênio” (NIETZSCHE, 2000, p. 116). A compreensão da arte para Nietzsche é uma estética do olhar voltado ao passado, representação de símbolos antigos. Com isto, não é que a arte se converta numa forma de interpretar a

³² No livro I da obra *Aurora* (*Morgenröte*), aforismo 9 “Conceito da Moralidade do Costume” trata-se de um estudo sobre a gênese da moral, no entanto, há também aí a sua descrição da “tradição” que quer dizer o grupo de costumes e crenças nas quais se serviu a cultura ocidental, a tradição metafísica ocidental, portanto, para Nietzsche a tradição se converte em “autoridade superior” pelo mero fato de “ordenar” sem querer dizer que com isto esta autoridade esteja baseada na razão, ela se funda tão somente em um conjunto de regras estabelecido pelo “círculo da moralidade”.

religião, mas, sendo uma catalisadora das emoções advindas da religião, transmite-a a partir da sua transformação (processo de catalisação), dando vigor aos seus sentimentos mais profundos e genuínos, distanciando o sagrado da “moralidade do costume”. No entanto, continua a vigorar na sua tentativa pós-iluminista de resgatar a dimensão totalizante que antes era relegado à religião e essa perspectiva acaba por demonstrar com mais clareza o porquê de Nietzsche enxergar que a arte não consegue ser suficiente dentro do que é estabelecido como projeto de renovação da cultura. A citação que segue evidencia essa interpretação:

(...) A riqueza do sentimento religioso, que cresceu e se tornou torrente, continuamente transborda e deseja conquistar novos domínios: mas o crescente iluminismo abalou os dogmas da religião e instilou uma radical desconfiança: assim expulso da esfera religiosa pelo iluminismo, o sentimento se lança na arte; em certos casos também na vida política, ou mesmo diretamente na ciência. Sempre que se nota, nos empenhos humanos, uma coloração mais intensa e mais sombria, pode-se presumir que o temor de espíritos, aroma de incenso e sombras da Igreja ali permaneceram (NIETZSCHE, 2000, p. 117-118).

No sentido pensado pelo aforismo, Nietzsche enxerga o caminho que a arte seguiu na cultura, ou seja, na medida em que a religião perde espaço na sociedade, ela busca o caminho alternativo através da arte para manter sua força, talvez por esta razão, a arte presente no tempo de Nietzsche foi desconsiderada no seu projeto de renovação da cultura, pois, a arte não poderia vir acompanhada de sentimentos religiosos, neles se perde o valor artístico.

A arte desempenha seu papel de catalisar “sentimentos e estados de espírito gerados pela religião” (NIETZSCHE, 2000, p. 117), seu modo irrefreado de embelezar constitui a face cativa do homem grego das expectativas diante da vida serem gerados por uma super valorização do fantástico, o que cabia ao humor grego apaixonado e impulsivo essa abertura ao mítico constante³³. No entanto, na destinação de um projeto de renovação da cultura que de antemão se propõe a reformular todos os aspectos da modernidade, a arte acaba por perder o sentido ao que se propõe. Isto pela dissolução e afastamento do *status*

³³ No capítulo quatro de “Humano, Demasiado Humano”, “Da alma dos artistas e escritores” é destinado à discussão premente acerca da arte e sua recepção na modernidade, sobretudo, frisando que o conceito de arte tem sua origem no mundo helênico, o que anteriormente no NT tinha sido parâmetro para sua reflexão sobre a cultura, de enxergar a sua renovação através de um retorno aos gregos, portanto, em HHI as reflexões acerca da arte convertem-na em um período infantil no processo de maturação do homem e a sua relação com a cultura.

que antes era relegado à religião e o seu cumprimento da “moralidade do costume” (NIETZSCHE, 2000, p. 17) como força dominante da sociedade dando a conclusão de que a arte se torna mero paliativo, onde a força da religião se esgota e surge a necessidade de algo para suprimi-la³⁴.

Assim, o fracasso previsto por Nietzsche de ser a arte uma fase prematura do homem no tocante a uma realização da cultura, por não possuir a força necessária para realizar a saída do Historicismo impregnado ao seu tempo, faz emergir a necessidade de pensar esta renovação estabelecendo outros parâmetros, como mostra a citação:

(...) Tal como as artes plásticas e a música são a medida da riqueza de sentimentos realmente adquirida e aumentada através da religião, depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico (NIETZSCHE, 2000, p. 152).

O aforismo justifica e valoriza a importância da arte na cultura, com isto, Nietzsche explica que não há um abandono da arte, ao contrário, a arte tal como foi pensada no NT tem um papel decisivo na construção dos sentimentos religiosos, nesta fase de maturação do indivíduo, a arte justifica e dá sentido a existência, contudo, o exercício de construção entre pensamento e realidade vai se moldando, se refazendo, na medida em que algumas teorias caem outras vão se ajustando a realidade, o homem científico é mais uma variação deste complexo de sentimentos que vai se delineando.

Põe-se em marcha então, analisar que tipo de cientificidade se coloca o pensar nietzscheano, visto que inicialmente o seu pensamento (o primeiro período de sua filosofia) se moveu dentro de uma crítica contundente à ciência. Sob dois aspectos abre-se a questão: a primeira identificando a ciência como processo de maturação do indivíduo, ou seja, a ciência representa o estágio posterior à arte, no qual se move o homem dentro da sua relação com a cultura.

³⁴ De acordo com a interpretação apontada por Habermas de o iluminismo representar o rompimento com o poder unificador da religião e de conseqüentemente tanto o “espírito absoluto” de Hegel, quanto o romantismo representarem tentativas de restabelecerem o papel totalizador da sociedade como foi outrora a religião. O romantismo e sua poesia representam à tentativa da arte de alcançar esta totalização. Contudo, a alusão a esta interpretação se faz apenas para indicar como se move o pensamento nietzscheano em relação à arte. Pois, a interpretação que se segue neste texto não considerou a validade desta tentativa no pensamento de Nietzsche.

Existe então uma primeira relação estabelecida entre homem e ciência, de ser uma primeira fase advinda dentro daquela configuração aberta pelo afastamento da religião em seu processo totalizante e que visto neste contexto, se põe também como fase a ser superada e, de fazer entrever como é esse modo de fazer ciência que se vincula a crítica. Vattimo fornece uma interpretação esclarecedora:

Coerentemente com tudo isto, também a ciência não é apreciada por Nietzsche, em Humano, Demasiado Humano, enquanto conhecimento objetivo do real, mas na medida em que, pelas atitudes espirituais que comporta, é a base de uma civilização mais madura, definitivamente menos passional e violenta (VATTIMO, 1990, p. 37).

Portanto, a ciência representa uma fase de maturação do indivíduo ante o modo de edificação da cultura. Contudo, existe na compreensão do pensamento nietzscheano a identificação de uma primeira fase da ciência, é a “base de uma civilização mais madura”, mas, que soma todos os problemas inerentes a um conhecimento em fase de maturação.

As consequências previstas desta fase são de que para Nietzsche a ciência se funda na mesma estrutura em que está solidificada toda a metafísica platônica ocidental, da via aberta através das “transposições arbitrárias” da tradição aristotélica, do modo da “representação” da linguagem e os conceitos formados a partir desta estrutura, nas quais estão ancoradas a ciência, o empirismo e o positivismo, produzindo conceitos baseado em experiências próximas, relacionando a um ideal de igualdade. Portanto, tanto a arte quanto a ciência em um primeiro momento são para Nietzsche representações ilusórias da realidade como mostra a citação:

O número. A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem (NIETZSCHE, 2000, p. 29).

A hipótese ampliada da negação da igualdade segue como parte do projeto genealógico de Nietzsche em pensar os modelos de interpretação filosófica, a repetição de um impulso foi um modelo para a construção da hipótese científica de algo tornado igual, trata-se apenas

de uma adaptação ao fora como algo tornado constante, sendo assim, igual. O jogo da pluralidade como sucessão de acontecimentos únicos entram neste processo de organizar estruturas de pensamento, neste contexto, se projeta construções de mundo, tomados como a verdade, mas em princípio são invenções, e a crítica eleva este fato, não somente para negá-lo, mas para indicar o paradoxo da formação dos conceitos filosóficos.

Recai a crítica mais uma vez ao aspecto da “representação” como um dos grandes problemas aberto à modernidade como já havia sido anteriormente na primeira fase de seu pensamento. A via aberta pela crítica ao Historicismo e à remissão à linguagem desponta como parte do problema da cultura, no entanto, outro aspecto da ciência é mostrado por Nietzsche para solidificar o caminho de renovação da cultura que em suas críticas anteriores não foi suficiente para traçar um modo de ampliar a questão e proporcionar a abertura que se fazia necessária de saída da tradição.

Enquanto a arte simboliza uma representação do simbólico que foge a objetividade do real e se caracteriza por uma violência do espírito, a ciência como “conhecimento objetivo do real” já representa a base de uma “civilização mais madura” e “menos violenta”, e é essa compreensão que permite jogar a ciência a outro nível de pensamento, dentro deste processo de renovação da cultura pensar não mais o “homem artístico” e sim o “homem científico”, mas, não aquele da primeira fase da ciência e sim um que esteja baseado no conceito estabelecido por Nietzsche como “Espírito Livre” (*Der Freigeist*) (NIETZSCHE, 2000, p.11), estágio posterior da ciência e conseqüentemente, base para a renovação da cultura no âmbito da modernidade. Para o “Espírito Livre” está destinada “a grande liberação” como mostra a citação do aforismo:

Tal é a resposta que o espírito livre dá a si mesmo no tocante ao enigma de sua liberação, e, ao generalizar seu caso, emite afinal um juízo sobre a sua vivência. “Tal como sucedeu a mim” *, diz ele para si, “deve suceder a todo aquele no qual uma tarefa quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’.”* A secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma gravidez inconsciente, por trás e em cada uma das suas vicissitudes— muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa. Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje (NIETZSCHE, 2000, p. 13).

* Grifo do autor.

* Grifo do autor.

O “Espírito Livre”³⁵ é a pedra de toque que faltava para esclarecer o distanciamento de Nietzsche em relação a Wagner, Schopenhauer e com toda a relação desenvolvida anteriormente com a arte, portanto, o “Espírito Livre” como continuação do projeto filosófico nietzscheano é caracterizado pela construção de um tipo superior de homem, a partir da desconstrução dos elementos que caracteriza a metafísica, uma desconstrução e análise da moral e dos costumes e gradativamente a isto, reposicionamento do homem na cultura que rompesse com toda a estrutura anterior.

Nietzsche quer pensar uma ciência distanciada da tradição que funcione mais como um “método” de análise psicológica sobre os aspectos da cultura, isto porque distanciada da religião e os conceitos que a englobam “moral e sagrado”, a ciência deveria ter um papel mais correlato com a cultura, ou seja, tirar todo o conteúdo ilusório que mascara a realidade e deixar que o modo do livre pensar se torne uma diretiva para proporcionar um amadurecimento do homem e a sua relação com a cultura, a citação seguinte serve indica esta hipótese:

(...) O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado— como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar - algo que também não seria desejável—, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação—, e ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento (NIETZSCHE, 2000, p. 27).

O aforismo indica a maneira em que Nietzsche pensa o valor da ciência, tornando-se uma mediadora para a formulação de qualquer pensamento sem tomar para si todas as disposições que salvaguardam as paixões humanas dentro de um contexto ético e moral. A ciência não aparece de modo algum como uma solução ou, em última análise, um conceito

³⁵ Segundo o comentador Clademir Luís Araldi, o termo “espírito livre” já aparece no primeiro Nietzsche, desde a elaboração de *O Nascimento da Tragédia*, revelando um afastamento da metafísica do artista e em estudos acerca dos pré-socráticos, mas, frisando que o exemplo maior deste período mostrado como “Espírito Livre” é Schopenhauer. “Schopenhauer: ele é o destruidor-libertador, o espírito livre... Ele se põe como gênio contra a fraqueza da época e conhece desse modo, a natureza em sua força inteira” (CLADEMIR apud NIETZSCHE, 1998, p. 213). “Há, nessa época, uma nova compreensão de gênio que incorpora em si as características crítico-destrutivas do “Espírito Livre” (ARALDI, 1998, p. 213)”.

de definição da renovação da cultura, mas, uma tomada de posição “(...) neste grau de libertação, ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica” (NIETZSCHE, 2000, p. 30).

Contudo, a sua elevação “acima de todo evento” representa se colocar em suspenso diante dos erros comuns da tradição, mas a afirmação desta elevação toma para Vattimo o mesmo significado que tinha a arte, de produzir certo prazer no absurdo “onde quer que haja risos no mundo, isto acontece, pode-se mesmo dizer que, em quase toda parte onde existe felicidade, existe prazer no absurdo” (NIETZSCHE, 2000, p. 142-143).

Nesse caso, a arte já teria despertado este processo de elevação do homem diante dos aspectos prementes da tradição, tendo atuado como um caminho preparatório para chegar até este momento de maturação do indivíduo, que é o “homem científico”. Esta relação de reciprocidade entre arte e ciência se torna, então, necessária para a consecução de uma elevação da cultura, por isto, o aforismo de Nietzsche de apontar a imagem de um “duplo cérebro” sintetizar tão bem este entrelaçamento da questão:

Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as conseqüências malignas e perigosas de um superaquecimento (NIETZSCHE, 2000, p. 173).

O contexto no qual aparece este que é um trecho do aforismo 251 fala de um empobrecimento que causa a ciência tradicional, ressaltando a necessidade da inspiração e alegria fazendo da arte reguladora de emoções, desde que funcione em níveis separados, trabalhando para o desenvolvimento da cultura sem a cegueira causada pela tradição, um conhecimento fechado, relegado pela moral e que essa relação de complementaridade inerente à arte e a ciência devem permanecer.

Em vista disso, o raciocínio leva a pensar que não há um abandono da arte em Nietzsche, há sim uma reflexão do seu lugar na história cultural do homem que o caracteriza como catalisador de emoções, e que apesar de aparecer dentro de uma fase de ultrapassagem, sua característica principal consegue se sustentar dentro de um projeto filosófico de renovação da cultura.

Demarcando com clareza o reconhecimento de que não há uma ruptura ferrenha entre arte e ciência, e sim de que ambas trabalham para a vivificação da cultura no homem, chega-se ao terceiro estágio desta evolução, o “Espírito Livre” que abarcará o que de melhor pode oferecer a arte e a ciência. O “espírito livre” representa a construção de um novo tipo de homem, ao mesmo tempo em que é o homem da desconstrução de todos os aspectos da tradição – A moral, a metafísica, a religião e a arte. O “Espírito Livre” é a “exceção”, o seu pensar em suspenso se projeta sempre ao futuro, o olhar salta por sobre o presente e se coloca para “Além do Bem e do Mal” quebrando com o “círculo da moralidade”.

Ele é aquele que aponta para a desconstrução³⁶ da metafísica. Deste modo, Nietzsche passa agora a ser o exemplo do “espírito livre” e seu projeto filosófico se baseia em uma crítica e uma análise dos sentimentos morais para intentar a sua dissolução. Nesse sentido, o aforismo indica essa leitura:

O espírito livre, um conceito relativo. –É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria em base de sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa... De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso (NIETZSCHE, 2000, p. 157).

Esse novo tipo de homem “Espírito Livre” representa a exceção, o imoral e amoral, conceito estabelecido para se contrapor a toda crença e costume, exigindo rigor e cientificidade a todo questionamento ante a vida. Ele busca um distanciamento da tradição, diferente da ideia que circulava em seus escritos anteriores acerca da ideia do artista e do

³⁶ Sobre o uso do termo “desconstrução”, seguiu-se aqui a análise proposta por Vattimo, sobretudo para explicar que a compreensão nietzscheana se move na perspectiva de explorar os conceitos vigentes da tradição metafísica ocidental, voltando-se a uma dissolução de seus aspectos para poder assim repensar o homem na modernidade. Sobre o seu uso vale a pena ressaltar a nota apresentada por ele, mostrando a referência e os desdobramentos do termo na filosofia. “O termo <<desconstrução>>assumiu um significado específico na filosofia e crítica literária de hoje, sobretudo na sua referência à obra de Derrida (cfr. M. Ferraris, *La svolta testuale*, pavia, 1984); mas pode-se legitimamente usar, num sentido mais amplo, remetendo para Nietzsche: não só porque muito desconstrucionismo contemporâneo se inspira nele, mas também, e, sobretudo, porque o trabalho que Nietzsche empreende em relação à tradição moral-metafísica do Ocidente, no seu percurso <<genealógico>> mais do que crítico, implica uma análise desta tradição que a dissolve nos seus elementos sem a destruir: o que pode ser precisamente considerado um sentido de desconstrução”. (VATTIMO, 1996, p. 42).

gênio, e o seu contrário o “Espírito Cativo” é o cristão que baseia a sua vida na moralidade do costume “habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé” (NIETZSCHE, 2000, p. 158). O “espírito cativo” é o exemplo próprio da tradição metafísica que faz crer a sua história através de algo superior.

A pergunta seguinte que aparece no contexto da crítica é de saber como é possível fazer oposição frente à tradição, “(...) como se forma o espírito forte (*esprit fort*)?... de onde vem a energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?” (NIETZSCHE, 2000, p. 230).

A ideia do gênio³⁷ persiste só que agora, como livre pensador, deve buscar o seu próprio caminho desarraigado de toda opinião presa à tradição, a sua força se gera exatamente pela prisão a que esteve durante o processo de maturação do homem, representando para Nietzsche que a época presente a sua vida seria a da realização do desprendimento do gênio, primeiro passo para pensar fora da tradição.

Por essa razão, o niilismo como força iminente de dissolução de valores se instaura com mais afinco na modernidade, pois, ao pensar a questão em remissão a caracterização de que a arte e a ciência formam períodos de maturação do indivíduo e a sua relação com a cultura, deixa entrever o niilismo, como afirma a interpretação heideggeriana, de ser um processo fundamental em que foi movida toda a história do ocidente. “Pois bem, o niilismo pensado em sua essência, é o movimento fundamental da história do ocidente.”³⁸ (HEIDEGGER, 1995, p. 198, tradução nossa).

Refletindo sobre a afirmação do niilismo a partir de seu encobrimento por parte de todos os valores constituídos no processo de cultura, no qual se estabeleceu o homem visando sempre uma “meta”³⁹, um fim ou um objetivo. Aspectos estes, atrelados à metafísica platônico-cristã de buscar um sentido e uma finalidade para a existência humana

³⁷ No aforismo seguinte de número 231, ele especifica o que quer dizer com a palavra gênio, para que não se confunda com a idéia de gênio que havia nos seus escritos anteriores. “(...) – Palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso (...)” (NIETZSCHE, 2000, p. 160).

³⁸ “Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental da historia do ocidente.”

³⁹ Sobre o sentido de “meta”, ver capítulo que cita comentário de Heidegger “O conceito nietzscheano da cosmologia e da psicologia”. Para tratar da decadência dos valores cosmológicos.

a partir de paradigmas criados dentro de um ideal de “verdadeiro mundo” (NIETZSCHE, 1983, p. 332)⁴⁰.

Fica claro ao longo da leitura de “Humano, Demasiado Humano” que devemos pensar a estrutura do pensamento de Nietzsche, (considerando até este ponto) a partir da seguinte perspectiva: existe em seu período médio um rompimento com o movimento romântico wagneriano, a expressão do “espírito livre”, que representa um livre pensar fora da tradição, ou seja, fora dos limites instados pela moral, e uma análise dos sentimentos morais que subjaz ao conceito do “Espírito Livre”. Portanto, a análise desconstrutiva da metafísica pensada por Nietzsche pode ser mais bem representada dentro deste esboço de pensar uma filosofia que em seu conteúdo não apresente um sistema, pois, um pensamento que se move no âmbito da cultura, demonstra a insuficiência dos elementos da tradição metafísica ocidental e uma crítica e análise dos sentimentos morais⁴¹.

A análise dos sentimentos morais está juntamente ao niilismo na raiz dos problemas concernentes à tradição metafísica ocidental, o método de desconstrução se pauta em destituir o argumento principal de sustentação da moral, o aspecto da “Transcendência”. O primeiro aforismo de “Humano, Demasiado Humano” demonstra esta hipótese⁴². “Até o momento, a filosofia metafísica superou esta dificuldade negando a gênese de um a partir de outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si.”^{*}” (NIETZSCHE, 2000, p. 15).

A moral é destituída de seu aspecto transcendente para ser vista especificamente a partir do valor estritamente humano. O transcendente se projetou como ideal de mundo verdadeiro, este aspecto da civilização é sintomático e, o problema aberto pela linguagem

⁴⁰ “O verdadeiro mundo”, extraído da obra “Crepúsculo dos ídolos”, “Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula. História de um erro”. É a afirmação de Nietzsche acerca de um mundo ideal criado a partir de Sócrates. O verdadeiro mundo representa o mundo ideal platônico do qual se serviu a tradição metafísica e conseqüentemente cristã. Para Nietzsche, Sócrates e Platão representam os primeiros sintomas de decadência de valores.

⁴¹ Considera-se aqui o percurso tomado por Vattimo de somar “Humano, Demasiado Humano”, “Aurora” e “Gaia Ciência”, como as três obras em que se inscreve o chamado período médio, obras que representam a fase de maturação do pensamento de Nietzsche e o desenvolvimento de uma crítica à moral. Sobre o porquê do uso de “Humano, Demasiado Humano”, Vattimo faz o seguinte comentário: “Apesar de apenas “Aurora” ter no subtítulo uma explícita alusão aos <<preconceitos morais>>, toda a <<desconstrução>>química de Nietzsche nestas obras diz respeito à moral, entendida num sentido global como sujeição da vida a valores considerados transcendentos, que tem, porém sua raiz na própria vida.” (VATTIMO, p. 43, 1990).

⁴² Sobre esta hipótese Vattimo também faz alusão, segundo a sua interpretação, se trata do resultado da análise química de Nietzsche sobre a moral.

* Grifo do autor.

faz entrever esta afirmação. No aforismo onze de “Humano, Demasiado humano, A linguagem como pretensa ciência”, Nietzsche indica o problema – A linguagem foi tomada como conhecimento efetivo do mundo no desenvolvimento da civilização, advinda de uma tradição moldada sob a incorporação da criação de dois mundos em separado, inteligível e sensível, desta efetivação passa a viver da crença em conceitos como *Aeternae Veritas*⁴³ (verdades eternas). Com esta visão de mundo até mesmo a lógica repousa sobre este imperativo “na pressuposição da igualdade das coisas”.

A forma inicial de conceber a análise retoma o caminho grego de questionamento acerca do mundo, para construir uma “química dos conceitos e sentimentos” (NIETZSCHE, 2000, p. 15), trazendo o modo interrogativo dos antigos gregos para questionar os valores adquiridos pela tradição para sintetizar uma desconstrução da moral, como diz o aforismo:

Química dos conceitos e sentimentos. – Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? (NIETZSCHE, 2000, p. 15).

Esta consideração acerca dos gregos se faz por duas razões: a princípio a característica grega de questionar o mundo à sua volta, buscando no seu oposto a derivação de um aspecto da natureza e, distintamente a isto, por considerar que foi tomado um caminho diferente pela tradição, fixando a origem das coisas a partir de um processo extrínseco às coisas mesmas, de um grau de superioridade baseado na concepção de um “mundo verdadeiro” ou um “mundo superior”, aspecto geral da transcendência⁴⁴.

⁴³ No aforismo segundo do livro I, “Defeito hereditário dos filósofos”. A afirmação de Nietzsche de que os filósofos analisam o homem a partir de uma estrutura de tempo previamente determinada, porém, paradoxalmente crêem o homem como “aeterna veritas” (verdade eterna) (NIETZSCHE, 2000, p. 16).

⁴⁴ Sobre a Transcendência faz-se necessário explicar que a palavra na leitura de Nietzsche designa mais propriamente o caminho seguido pela tradição, a partir das ideias socrático-platônicas. Contudo, o pensamento sobre a transcendência já se encontra em erupção antes mesmo da apropriação platônica como mostra a referência deste verbete. “Historicamente a transcendência surge com a descoberta consciente e reflexa da distinção entre o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível, entre a verdade e a opinião (Parmênides e Heráclito). Platão desenvolveu a consciência da transcendência ao compreender a realidade como dois mundos, o mundo das ideias, o mundo do realmente real, porque perfeito, imutável, inteligível, numa palavra, o mundo da verdade, e o mundo sensível, mutável, corruptível, inconsciente, pura sombra

Pode-se dizer com isso que o caminho traçado por Nietzsche desde “O Nascimento da Tragédia” não foi esquecido, pois, a crítica ao socratismo permanece mais adiante, ainda vigorando o pessimismo e a decadência, e esta referência é aqui explicável na medida em que na análise dos sentimentos morais, o caminho de retorno aos gregos antigos é especificado como sendo o dos gregos anteriores ao socratismo, sendo este o causador da degeneração do elemento trágico na cultura helênica, assim, o problema do socratismo persiste na moral como o modo degenerativo (decadente) que se fixou na sociedade, perdurando até então. “O mundo da moral, quer como sistema de prescrições, quer como complexo de ações e comportamentos inspirados em valores, quer como visão geral do mundo, é construído sobre <<erros>>.” (VATTIMO, 1990, p. 43).

A ideia da transcendência como valor significa dizer em mais alto grau que o transcendente se apóia no âmbito da existência prática do homem, todos os valores são constituídos e utilizados a partir da ideia de transcendência, este co-pertencimento entre transcendência e moral são relativos à construção da existência humana fincada sobre o conceito de valor⁴⁵.

Podemos com isso, aproximar a interpretação de Heidegger de estar o niilismo intimamente relacionado com a ideia de valor. “O niilismo é um processo, o processo de desvalorização, o processo no qual os valores supremos ficam sem valor⁴⁶” (HEIDEGGER, 2000, p. 561, tradução nossa).

Assim, a história do niilismo passa a ser baseada na relação que estabeleceu a tradição metafísica com a ideia de valor, compreendida no tocante a história da moralidade, de um modo que a moralidade passa a desempenhar a função totalizadora do âmbito prático da existência humana fundada em valores. Heidegger pensa essa correspondência na

daquele”. O desenvolvimento da ideia de transcendência em geral se desenvolveu na tradição filosófica e em particular está vinculada ao kantismo (alvo da crítica nietzscheana) e dentro deste contexto quer dizer tanto o conhecimento a priori da experiência, quanto o que ultrapassa os limites da experiência. Idealismo, ideia, lógica, realismo e transcendentais, são alguns dos conceitos estabelecidos dentro do pensamento de Kant. Portanto, o estabelecimento do uso da palavra agrega diversas acepções, contudo, neste contexto serve à intenção de Nietzsche, para ressaltar a relação construída sobre o aspecto da tradição, de ser a transcendência um fenômeno extrínseco a realidade, e de que as consequências geradas por seus desdobramentos são, o ideal de “verdadeiro mundo” tomado pela moralidade, um dos pontos da crítica nietzscheana.

* Grifo do autor.

⁴⁵ Sobre o conceito de valor, Heidegger explora a questão a partir da conexão interna entre niilismo e desvalorização de valores, para fazer ver que o conceito de valor desempenha um papel condutor na filosofia de Nietzsche.

⁴⁶ “El nihilismo es un proceso, el proceso de desvalorización, el proceso en el que los valores supremos se vuelven sin valor”.

hipótese proposta por Nietzsche ao desvalidar o caráter de valor na formação do conceito de realidade, ele afirma: “A esse valor não corresponde nem correspondeu nenhuma realidade” (NIETZSCHE, 2005, p.239). portanto, o niilismo demarcará a cisão com o domínio da moralidade, pela sua crítica e rompimento com um mundo de valor, que foi a sustentação da metafísica ocidental, para a construção de uma consciência que se gerará inicialmente no “Espírito Livre”.

Pensando inicialmente o niilismo como processo de desvalorização, encontra-se uma investigação mais conclusiva sobre a moral na obra “Aurora reflexões sobre os preconceitos morais” (*Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile*), o subtítulo da obra já indica o esforço de uma reflexão sobre as bases da cultura ocidental, a moral, a filosofia e conseqüentemente o cristianismo. Esses três pilares da cultura são investigados a partir de um questionamento que podemos pensar da seguinte forma: as origens da nossa cultura indicam uma possibilidade ou uma verdade? Nessa busca das origens é que Nietzsche assenta o seu pensamento, sobre a investigação dos conceitos nos quais se baseia a ideia de verdade, por isso diz:

(...) desci a profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e a escavar uma velha desconfiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edificio desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa confiança na moral. Estão me compreendendo? (NIETZSCHE, 2004, p. 10).

O questionamento sobre a ideia de fundamento (*Grund*) que aparece neste fragmento indica uma ideia geral contida na crítica a genealogia da moral, a sustentabilidade do pensamento a partir de um fundamento, apenas tornou o pensamento engessado, trata-se de um modo de interpretação da realidade, não constitui uma verdade, fundamento não é origem, apenas é formulação de juízo, assim, desconfiar é buscar investigar mais rigorosamente as questões filosóficas.

Para Nietzsche, a moral como a “Circe dos filósofos⁴⁷” (NIETZSCHE, 2004, p. 11), causou o empalidecimento do homem ante outra perspectiva de pensamento que não estivesse vinculada à transcendência. A validade dos juízos de valor na confiança da razão

⁴⁷Circe é a feiticeira que transforma os homens em porcos nos contos de Homero.

como suporte, tem como lugar de sustentação destes juízos o “fenômeno moral”. Na sua tentativa imoralista de entremear uma crítica dos juízos morais, parte então, de argumentos que desvalidem o conceito de verdade, seria a desvalidação dos conceitos relativos à fé e a moral – Deus, virtude, verdade, justiça e amor ao próximo, seguido de um sentimento contra a moralidade, que seria a “hostilidade”, sentimento partilhado pelas “criaturas da consciência”, como afirmava Nietzsche, os imoralistas e ateus de hoje.

Essa direção em que se estabeleceu a moral permite entender o idealismo alemão como uma das formas de protecionismo ao cristianismo, indo contra a natureza humana e os seus instintos primevos, por esta razão, o pensamento precisa estar radicalmente em oposição a todos os conceitos que ainda se ancoram nas bases do pensamento cristão ocidental, como segue a indicação do aforismo:

(...) ainda somos criaturas da consciência: no fato de que não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo “indigno de fé”, chame-se ele Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; de que não nos permitamos fazer pontes de mentiras em direção a velhos ideais; de que somos fundamentalmente hostis a tudo o que em nós gostaria de mediar e mesclar; hostis a toda espécie atual de fé e cristianismo (...). (NIETZSCHE, 2004, p. 13).

No interior desta consciência perfaz o processo de um primeiro niilismo que baseia a sua ação na “vontade pessimista” de realizar o movimento contrário, o da negação de todo o preceito moral e dos valores lógicos fundamentais da tradição, utilizando o pessimismo que outrora ancorava os fenômenos morais para assim contradizê-los e sob o imperativo de uma negação, sintetizar a fórmula “a auto-supressão da moral⁴⁸” (NIETZSCHE, 2004, p. 14). Assim, a “vontade pessimista⁴⁹” é o primeiro sintoma e sombra do niilismo, de ser uma

⁴⁸ Sobre a “supressão da moral” começa com a análise química de “Humano, Demasiado Humano” e seguidamente no prefácio de Aurora da edição de 1886 e, significa dizer “a dissolução da idéia de fundamento de princípio primeiro” (NIETZSCHE, 2000, p. 51), ou seja, a dissolução da ideia de moral.

⁴⁹ Sobre a “vontade pessimista” pontuamos aqui a importância do conceito para esclarecer o seu uso dentro do esquema interpretativo do niilismo em Nietzsche. A “vontade pessimista” que aparece no aforismo quarto do prólogo de “Aurora” serve como parâmetro para a compreensão dos conceitos que englobam uma teorização do niilismo e, dentro deste contexto em particular, já enfatiza a ambiguidade em que ele está fincado. Partindo de pensá-lo como debilidade ou esgotamento de forças, o niilismo pessimista está compreendido como um processo advindo de uma vontade pessimista no interior do homem que já não se compreende dentro do processo totalizante e unificador da religião, sendo assim, o niilista pessimista parte de um pessimismo que faz o caminho inverso da tradição, isto porque para Nietzsche, o pessimismo antes já estava alicerçado dentro deste processo de moralização do indivíduo, um moralismo cristianizado, a vontade pessimista era antes o exemplo do cristão que estabelecia a sua vivência no mundo alicerçado na compreensão de um “verdadeiro

negação e destituição de todas as formas de conceito, ideologias e dogmas dentro da estrutura metafísica, articulação do niilismo em termos de uma filosofia e que como forma de primeiro niilismo demarcará a teorização em Nietzsche de um niilismo que se volta a uma debilidade da força, um niilismo de passagem ou decadente. “Erro: não há necessidade social ou degeneração fisiológica; o niilismo reside numa interpretação cristã-moral; o instinto natural do homem é incapaz de produzir o niilismo” (NIETZSCHE, 2005, p. 224).

Dos erros que circundam o “fenômeno moral” parte-se a ideia de se pressupor uma ação moral. O sujeito conheceria profundamente a sua ação. Um dos pontos da filosofia schopenhauereana de julgar serem as ações exaustivamente conhecidas, sendo assim, todo juízo moral se torna sempre dúbio, segue a citação:

(...) Os atos não são *jamaís* aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser - pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, “algo diferente” * - mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos (NIETZSCHE, 2004, p. 89).

Os atos são uma referência ao modo em que realizamos nossa interpretação das coisas, as ações não são princípios de verdade, são modos utilitários de construir um pensamento que não firme oposição, assim, o que é julgado ou conhecido como verdadeiro é útil e proveitoso na medida em que fornece segurança de entendimento, por essa razão, uma metafísica das massas.

Outro erro aponta para a falta de conhecimento do sujeito que move a ação, como também a impossibilidade do julgamento da ação, sendo então que a “moral” repousa na utilidade de “impulso de conservação” (NIETZSCHE, 2000, p. 75), no qual o homem utiliza para se proteger. O “impulso de conservação” como segurança surge dos sentimentos do prazer e da dor formando a metafísica e derivando modos de sistematizar as relações com que vivem no mundo.

No contexto do aforismo noventa e nove de “Humano, Demasiado Humano”, Nietzsche aponta a compreensão da ideia de “má ação” para elucidar que toda má ação acha um caminho aberto de motivação pelo “impulso de conservação”. As “más ações” são

mundo” e um “mundo moral” baseado em um sistema de valores contrário ao instinto humano, decorrentes dessa vontade pessimista será a fraqueza da vontade, incapacidade de reação e ódio voltado à morte da sensualidade.

* Grifo do autor.

baseadas no erro de compreender que todo homem tem livre-arbítrio, toda ação dentro desta perspectiva parte do princípio de que o homem escolhe a “bel-prazer” tomar a ação como uma escolha pessoal.

Para Nietzsche, esse também é um erro baseado no conceito de moralidade, tomado pela tradição ocidental, ou seja, toda ação como impulso de conservação se baseia no prazer, seja de buscá-lo ou evitá-lo. “O que há de inocente nas chamadas más ações. - Todas as “más” * ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são assim motivadas, mas não são más “(NIETZSCHE, 2000, p. 75). A ideia de que o outro age a bel-prazer faz com que o homem, no seio da sociedade seja desperto pelo ódio, motivado pela indignação em relação à atitude de outrem e assim possa colocar o seu desejo de vingança em ação.

Essa forma de imposição pela força é o que move o Estado, circunscrevendo o conceito de moralidade sob o imperativo do livre-arbítrio e assim, mover a sua ação a partir da criação de um direito baseado no “erro” do livre-arbítrio, assumindo o Estado uma posição de poder do mais forte sobre o mais fraco como indica a citação:

A moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer—e se chama *virtude*. (NIETZSCHE, 2000, p. 75).

Todo saber é perspectivo, sempre partiu de outro ponto para ser pensado, o indivíduo é coagido por uma gama de valores que já se encontra estabelecido antes de seu nascimento, na medida em que cresce vai apenas moldando sua consciência a partir destes parâmetros, a própria noção de consciência não consegue dar conta da estrutura ontológica do real, na medida em que se encontra coagida por uma perspectiva assumida como verdade, é desse modo que se confunde hábito com virtude, por essa razão, o caráter negador de Nietzsche atingi uma discussão de que a moral é sempre um recorte da realidade, estar acomodado é parte do processo de assumir esta perspectiva.

* Grifo do autor.

Na história da moral a segurança dá o sentido de verdade para combater a dor e o medo, exemplos disso são o asceta e o santo que precisam da moral para inflar seus egos, cria o “inimigo interior” (NIETZSCHE, 2000, p. 108), sentimentos de culpa e pecado, que servem para minar as virtudes construídas na consciência produzida por valores e juízos morais, assim, nem a consciência nem o “impulso de conservação” legitimariam as ações morais, diz Nietzsche:

O meio mais comumente empregado pelo santo e pelo asceta, para tornar a própria vida ainda suportável e interessante, consiste na guerra ocasional e na alternância de vitória e derrota. Para isso precisa de um adversário, e o encontro no chamado “inimigo interior”. Pois ele utiliza a sua própria tendência à vaidade, a sede de glória e domínio, e também seus apetites sensuais, para poder considerar a sua vida uma contínua batalha e a si mesmo um campo de batalha, no qual lutam, com êxito variado, bons e maus espíritos. (NIETZSCHE, 2000, p. 108).

Seriam estas as origens do sentimento religioso, o uso da palavra altruísmo como máscara do auto-sacrifício para a prevenção e conservação da espécie, seguidamente da crença nas metáforas. Assim, a sociedade utiliza a moral para manter objetivos comuns a todos como fins de utilidade para viver em comunidade, esquecem o seu sentido inicial e começam a utilizá-lo por medo, hábito e convenção, claramente o sentido de rebanho é uma provocação desse sentimento de acomodamento, ou seja, rebanho é a comunidade coagida por uma perspectiva moral.

É então que a análise química formulada por Nietzsche em “Humano, Demasiado Humano” serve apenas para desmontar a história e os elementos da moral. A moral foi um processo interno do discurso moral-metafísico e ao mesmo tempo o seu modo externo de ser acaba por revelar a sua inutilidade. Portanto, Deus não possui fundamento dentro da estrutura real nessa leitura, as condições de vida mudaram e a partir daquele momento, Nietzsche identifica que a consciência europeia não necessita mais da fábula cristã.

O período médio da filosofia de Nietzsche pode ser caracterizado por algumas questões principais: a colocação do problema da moral, a sua desconstrução e conseqüentemente a “Auto-supressão da Moral”, fazendo surgir no último período de sua filosofia, um tipo de espiritualidade para caracterizar o homem, Vattimo contribui para esta interpretação ao dizer que: “O conteúdo da espiritualidade do homem do futuro, que

Nietzsche prepara com a própria filosofia, não é mais do que toda a história passada da humanidade, sentida <<como a própria história>>* (VATTIMO, 1990, p. 53). Vattimo, portanto, caracteriza o período médio de Nietzsche como um “Estado de Espírito” e não propriamente um corpo de doutrinas, para com isto, demarcar que “Humano, Demasiado Humano”, “Aurora” e “Gaia Ciência” perfazem o caminho da desconstrução e incubação de um novo tipo de homem, neste sentido, espiritual.

Duas ideias em “Humano, Demasiado Humano” indicam esta ascensão à espiritualidade, seria tratar da maneira de lidar com o novo pensamento, de deixar a metafísica para trás se colocando além dela, e a segunda ideia para designar o homem que para além da metafísica contempla a “História de um Erro”⁵⁰ (NIETZSCHE, 2000, p. 48) e aprende com ela. Estas duas características são também indicativas do “Espírito Livre”, uma espiritualidade que Nietzsche chamou de “Filosofia da Manhã” (NIETZSCHE, 2000, p. 306).

Com essas diretrizes apontamos o período médio da filosofia de Nietzsche, inscrevendo-o como conceitualização dos problemas da moral e o aparecimento do niilismo, contudo, apontamos a leitura de Vattimo acerca de Nietzsche para observar que em seus escritos relativos ao período médio falta o “conteúdo” doutrinal, segundo chama atenção Vattimo:

O que se trata de compreender, superando notáveis dificuldades interpretativas, é como, em conexão com este aparente, e também efectivo vazio de teses filosóficas, ganham também consistência, no Nietzsche deste escrito, posições em larga medida ontológicas, que, todavia não representam um salto para fora do seu trabalho de crítico da cultura, de filosofia histórica. Existe, em suma, no Nietzsche do segundo período, e depois mais explicitamente nas obras tardias, uma certa visão filosófica do ser, uma ontologia, que no entanto, de um modo peculiar, se define apenas no interior de uma certa visão de história da cultura (VATTIMO, 1990, p. 56).

* Grifo do autor.

⁵⁰ Com base na explanação proposta por Nietzsche nas fases principais da “história dos sentimentos morais” (NIETZSCHE, 2000, p. 47), para delimitar a falta de fundamento em que se baseiam as ações e, sobretudo para indicar o que quer dizer quando trata a “história dos sentimentos morais” como a “história de um erro”: As ações se baseiam na utilidade para serem categorizadas (boa ou má); as ações ao serem categorizadas se tornam moralmente ambíguas e por último, os predicados gerados pela categorização se tornam imperativo para designar a totalidade do ser homem, dentro de um conceito de moralidade, no qual é imposta à sociedade. Portanto, estas fases são o indicativo da alusão de ser a história moral como a história de um erro. “Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre arbítrio”. (NIETZSCHE, 2000, p. 48).

Contudo, com a afirmação de que o período médio representaria apenas um clima espiritual, ressalta que este seria como um preâmbulo para a colocação das suas principais doutrinas— O “Niilismo”, o “Eterno Retorno” e o “Superhomem”. Esse clima espiritual que está alicerçado na ideia do “Espírito Livre” encontra consolo dentro do corpo doutrinário, mas, precisa antes de tudo tomar o percurso de destituição de valores, por isso mesmo seu caráter desconstrutivo, ao mesmo tempo em que, retornar às origens para fazer uma avaliação da ideia de fundamento em que está vinculada a tradição metafísica ocidental.

Somente pairando dentro desse contexto seria válida a significação de pensar o período médio apenas como preâmbulo para um possível conteúdo doutrinário. Contudo, o caráter espiritual desta fase parece parte do jogo metafórico de que se vale Nietzsche para compor seu corpo doutrinário, não se trata de uma espiritualidade como princípio imortal da filosofia cristã, mas sim, para pensar a multiplicidade de sujeitos possíveis contidos na ideia do “Espírito Livre”.

É a partir deste clima de espiritualidade que se abre o pensamento para o seguinte aforismo: “(...) Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: - eles buscam a *filosofia da manhã*” (NIETZSCHE, 2000, p. 306). Há aí o reconhecimento de uma nova tomada de posições da relação do homem com o mundo, pensando com calma e apropriadamente este clima espiritual de um “livre pensar”, pode-se relacioná-lo como uma ultrapassagem em relação a gama de proposições da crise historicista em que se apresentam as “Considerações Intempestivas”, pois, o homem espiritualizado de “Humano, Demasiado Humano” toma uma atitude positiva em relação à história, abandonando as prerrogativas morais e o peso amputado pelo Historicismo, ele é agora livre-pensador, ao mesmo tempo em que, no seu interior, respira já a perturbadora lógica niilista, mesmo que ainda esteja em fase de casulo, seu despertar começa com o “Espírito Livre” e seu aspecto libertador a fazer frente à modernidade.

1.4. A Morte de Deus: o preâmbulo da questão fundamental (apêndices sobre a filosofia da manhã e os assassinos de Deus).

A fase de liberação desperta pelo “Espírito Livre” inicia um processo de escavação na estrutura do pensamento vinculado à metafísica. Dois aspectos estão associados a esta ideia: a “Filosofia da Manhã” e a “Auto-supressão da Moral”, que descrevem o percurso tomado pelo pensamento de Nietzsche. Com estes conceitos, há o reconhecimento do niilismo como o caminho destinado à modernidade, algo na categoria de fenômeno relativo aos desdobramentos da experiência do homem ocidental.

Sendo assim, “A Morte de Deus” (*Gott ist Tot*) é o preâmbulo do niilismo para a modernidade como seu primeiro e grande indício. Os erros que se tornam insustentáveis dentro de uma estrutura metafísica de valor - Deus, Virtude, Alma, perdem seu lugar quando são suprimidas no caminho do “Espírito Livre”, que se converte na busca pela “Filosofia da Manhã”. Sobre a filosofia da manhã, último conceito de “Humano, Demasiado Humano”, onde há a transfiguração da ideia do “Espírito Livre”, representando, sobretudo, o caminho tomado pelo homem que se afastou do círculo da moralidade. Porém, as três ideias que se encontram vinculadas em “Humano, Demasiado Humano” apresentam dificuldades de interpretação no tocante à relação com o niilismo, isto porque, são ideias que se apresentam em um contexto positivo dentro de uma “liberdade da razão” (NIETZSCHE, 2000, p. 306), como queria Nietzsche, de uma reflexão por parte dos homens que buscassem o livre pensar.

Diferentemente, a ideia presente acerca de um primeiro niilismo para ser pensado neste período, revela que ele se dá como um niilismo pessimista ou niilismo passivo, um niilismo negativo de sujeição ao círculo de moralidade, mesmo em sua descrença dentro da esfera de valor. Estas duas ideias já demonstram a ambiguidade que cerca o tema, mas deve-se primeiro analisar o aforismo 125 sobre a “Morte de Deus”, visto que nele se dá o ápice do fenômeno do niilismo:

O Homem Louco—Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: Procuvo Deus! Procuvo Deus!?”—E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isto uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio?

Emigrou? –Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* - vocês e eu. Somos todos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina?—também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos nos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior—e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele”. Eu venho cedo demais, “disse então”, não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz e as estrelas precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação—e, no entanto eles o cometeram!”—Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem Aeternam Deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder:” O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus? (NIETZSCHE, 2005, p. 147).

A “Morte de Deus” é o ponto em que atinge a reflexão de dizer que a ideia de uma filosofia cristã com a afirmação de Deus não possui validade ontológica. Deus não possui fundamento dentro da estrutura do real, sendo então que a “Morte de Deus” representa a perda da sua fundamentação como gerador de doutrinas (morais) ao mesmo tempo em que se torna acontecimento e destino (*Geschick*)⁵¹ da modernidade que passou pelo processo de dissolução do círculo da moralidade e de Deus como fundamento que regia toda a nossa cultura.

Sobre o fundamento da morte de Deus: pensa-se primeiro em vincular a crítica dentro da ideia de modernidade. A “Morte de Deus” é o acontecimento previsto pela

⁵¹ Sobre a ideia de “destino” Vattimo alude à interpretação já proposta por Heidegger: “(...) é um problema *geschichtlich*, no sentido da conexão que Heidegger estabelece entre *Geschichte* (história) e *Geschick* (destino)” (VATTIMO, 2002, p. 3). A alusão a esta interpretação segue aqui o caminho de pensar a afirmação de Heidegger acerca do propósito do niilismo.

História, segundo a interpretação tomada por Heidegger,⁵² que se converte na pergunta pela essência do niilismo: “A seguinte explicação tenta orientar para este lugar, no qual, talvez, poderia colocar-se um dia a pergunta pela essência do niilismo”.⁵³ (HEIDEGGER, 1995, p. 190, tradução nossa). O niilismo é então, a questão que antecede e que funda o teocídio, sendo assim, na raiz do assassinato de Deus se esconde a questão principal, o problema de fundo metafísico que é o niilismo; a pergunta agora é: qual a dimensão real da morte de Deus no tocante ao niilismo?

Procuró Deus!? (NIETZSCHE, 2005, p. 147), a procura por Deus circunscreve o momento histórico vivido pelo autor, concernente à história da filosofia e ao Ocidente moralizado. Denominando a falta de espaço para as doutrinas que fizeram até então parte da história do homem, a metafísica e o cristianismo, relatando também a crise e o aparecimento do niilismo que se encontrava em processo de ebulição dentro da história. Falta neste momento o abrigo que lhe era destinado nas doutrinas correspondentes ao sucesso do platonismo no ocidente⁵⁴. (Há a observação da geração do niilismo) O que gera como aquilo que funda é o movimento doutrinário realizado pelo platonismo-socrático, que corresponde e sugere a interpretação nietzscheana de uma decadência filosófica, e esta decadência é a causa motriz do niilismo.

O que corresponde pensar que sem o platonismo-socrático não há niilismo, na sua investigação comumente se associa o seu surgimento junto com a história da filosofia, mas a fórmula exprime de maneira radical que as derivações advindas com o conceito de divindade entram em declínio, o projeto de legitimação da razão submetido aos ataques do niilismo são reflexos da cultura vigente. Deleuze diz:

Assim a história da filosofia, dos socráticos aos hegelianos, continua a ser a história das extensas submissões do homem, e das razões que ele se dá para as legitimar. Este movimento da degenerescência não afeta apenas a filosofia, mas

⁵² A leitura aqui proposta sobre a morte de Deus traz em seu arcabouço a interpretação de Heidegger que aparece nos escritos publicados *Caminhos do Bosque*, no entanto, para entrever uma tipologia do niilismo diversas vezes é citada aqui a descrição feita por Deleuze e seguidamente à análise proposta por Vattimo já como possível desdobramento das contribuições geradas pelas considerações tomadas de Heidegger.

⁵³ “La siguiente explicación intenta orientare hacia ece lugar desde el que, tal vez, podrá plantearse um dia la pregunta por la esencia del nihilismo”.

⁵⁴ Segundo Vattimo, correntes como a fenomenologia, o primeiro existencialismo, marxismo humanista e teorização das ciências do espírito são manifestações de resistência a consumação do niilismo, na análise que faz sobre a modernidade no livro “O fim da Modernidade”, devidamente elencada na referência.

exprime o devir mais geral, categoria mais fundamental da história (DELEUZE, 1994, p. 21).

O movimento de degenerescência filosófica se converte na forma como a própria história atribuiu os vários processos subsequentes à geração do platonismo-socrático, como processo circunscrito de doutrinas nas quais pertencem ao modo da racionalização. A decadência é o aspecto mais profundo da noção de niilismo, advindo da sua forma de ser gerado.

Na investigação do niilismo identificam-se na sua raiz duas ideias perenes: platonismo-socrático e decadência⁵⁵, sobre estas duas ideias parte, segundo Nietzsche, o processo descrito como niilismo, e destas etapas que precedem o niilismo chega-se ao momento crucial apontado na descrição nietzscheana da “Morte de Deus”, desta tensão gerada na decadência do modelo socrático, o niilismo que até este momento era mantido guardado nas doutrinas subsequentes ao platonismo-socrático perde a sua força de encobrimento. Quando não há mais doutrina que consiga manter o equivalente de força da religião não há mais escapatória a não ser o reconhecimento da “Morte de Deus”.

“Nós o matamos” o reconhecimento do seu assassinato resume em linhas gerais, o esgotamento da razão imperante. Uma razão que se fundou sobre as diretrizes do sol platônico e sua divisão do mundo sensível e supra-sensível.

A rigor inicia-se assim, para Nietzsche, a racionalização do pensamento ocidental, no qual no desenrolar da história, o cristianismo retoma a teoria platônica⁵⁶, trazendo a ideia de um mundo dual, consolidando-a na visão de um “Deus Transcendente”. É em suma o ápice do processo de desmoralização contínua aplicada à consciência humana, no sentido de que a história assistiu a um conjunto de doutrinas ganharem o status de verdade, de acordo com o que as condições da existência exigiam e agora a sua queda se baseia dentro do mesmo processo de radicalização, porém, de maneira inversa, consistindo tão somente em anular o processo transcorrido a partir da consciência da inutilidade do mundo moral, na perspectiva apresentada por Nietzsche.

⁵⁵ Apontamos na subseção 1.2. as etapas que precedem e caracterizam a decadência grega, a dizer, a ruptura com o trágico e o advento do racionalismo surgido no platonismo-socrático como primeiro e grande indício em que se dá a geração do niilismo.

⁵⁶ No capítulo final da obra “O crepúsculo dos Ídolos” intitulado “O que devo aos antigos”, Nietzsche conduz o leitor a pensar o começo da decadência apontada como o primeiro aspecto do niilismo no mundo antigo e que tem como seu primeiro decadente e doutrinador Platão.

Portanto, dentro de sua análise, mais tarde, a este processo de “Auto-supressão da Moral”, toma a moral cristã o cunho de ter sido tão somente uma “fábula”, a fábula de um “verdadeiro-mundo”.

Falando do percurso das religiões dentro da cultura temos o aforismo 108 da “Gaia Ciência” que antecede o acontecimento da “Morte de Deus”, onde se trata de estabelecer um paralelo entre a ideia da morte do Deus cristão no Ocidente e a morte de Buda no Oriente, e o que representa a ideia da morte em seu aspecto de transcendência dentro de uma cosmovisão na qual se baseou a cultura de povos opostos:

Novas lutas. —Depois que Buda morreu sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos - uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. —Quanto a nós - nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 2005, p. 135).

Os dois aforismos: “Novas Lutas” e “O Homem Louco” afirmam o pensamento da “Morte de Deus” como algo no sentido de um acontecimento, mas que ainda demorará em mostrar todo o seu propósito, por esta razão, as diversas interpretações falarem da “Morte de Deus” como anúncio.

Os desdobramentos deste anúncio irão refletir o processo engendrado no propósito da constatação desta morte e, mais uma vez, a “Morte de Deus” como o acontecimento que desoculta o niilismo na modernidade ainda precisará passar por diversos estágios para que se tome a exata dimensão do seu acontecimento. “A ideia de Nietzsche é que a morte de Deus é um grande acontecimento barulhento, mas não suficiente. Porque o <<niilismo>> continua, a custo muda de forma”. (DELEUZE, 1994, p. 26). Este grande acontecimento da modernidade implica dizer que não há mais espaço ou necessidade de uma cosmovisão baseada na transcendência.

O mais significativo em torno dessa análise é perceber que todos os autores por ventura citados em torna da questão da morte pressentem que o problema do niilismo não se trata apenas de um enunciado de crítica da cultura, ganha espaço e confronta a ideia de mundo, neste sentido e como história dos dois próximos séculos o espaço aberto pelo

niilismo de carência de significado ao mundo continua a pairar se não oferece uma discussão sobre a possibilidade de saída dela.

O conteúdo filosófico observado em Nietzsche, segundo os parâmetros da análise Heideggeriana, oferece a partir do anúncio da “Morte de Deus”, “(...) uma meditação sobre a situação e o lugar do homem atual (...) ⁵⁷” (HEIDEGGER, 1995, p. 191, tradução nossa), circunscrevendo as reflexões outrora concebidas no conjunto dos escritos de Nietzsche. Ao propor a necessidade de uma meditação, assume o pensamento a perspectiva de pensar uma nova posição do homem. A “Morte de Deus” será o início de uma reação à filosofia platônica, Heidegger diz:

A frase “Deus está morto” significa que o mundo supra-sensível perdeu sua força efetiva. Não tem mais vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, chegou ao seu fim. Nietzsche compreende sua própria filosofia como uma reação contra a metafísica, o que para ele quer dizer, contra o platonismo⁵⁸ (HEIDEGGER, 1995, p. 196, tradução nossa).

A perda da força efetiva do platonismo é a perda da força da metafísica e conseqüentemente do dogma cristão. No âmbito do pensamento, a época de Nietzsche assiste um esgotamento dessas doutrinas.

O platonismo descrito como base do pensamento ocidental é para Heidegger o pano de fundo, no qual o cristianismo interpreta de acordo com as suas necessidades morais de domínio e de poder. “O cristianismo é para Nietzsche, a manifestação histórica, profana e política da igreja e sua ânsia de poder dentro da configuração da humanidade ocidental e sua cultura moderna”. ⁵⁹ (HEIDEGGER, 1995, p. 199, tradução nossa).

Assim, a referência à “Morte de Deus” é, sobretudo, à morte do Deus cristão, mas, intrinsecamente a esta conclusão, principalmente quando pensada segundo a visão nietzscheana do mundo cristão, no caso de haver tomado a filosofia platônica nos seus

⁵⁷ “en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual”.

⁵⁸ “La frase “Dios ha muerto” significa que el mundo supra sensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía ocidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el Platonismo”.

⁵⁹ “El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna”.

aspectos essenciais, a representação do conceito de Deus é vista como representação do “mundo supra-sensível e das ideias”.

A determinação nietzscheana em demonstrar os aspectos essenciais do mundo metafísico-cristão e seu relativo co-pertencimento de ideias que subjazem dentro da filosofia e do mundo moral é indício para demonstrar a perda ou falta de sentido a que chegou essa metafísica cristã. Sem dúvida, a filosofia de Nietzsche se volta contra a filosofia platônica, não apenas em detrimento do uso feito pelo dogma cristão, mas, sobretudo, por ter partido as aspirações de Nietzsche acerca de uma reflexão do papel da metafísica em torno de sua essência mesma. Assim entende Heidegger:

Se Deus, como fundamento suprasensível e meta de todo o efetivamente real, morreu, se o mundo suprasensível das ideias perdeu toda a força moral e, sobretudo toda a força capaz de despertar e de construir, então já não resta mais nada ao que o homem possa ater-se e ao que possa guiar-se. Por isto se encontra no fragmento citado a pergunta: << Não vagamos através de um nada infinito?>>. A fórmula <<Deus está morto>> compreende a constatação de que este nada se estende. Nada significa aqui ausência de mundo supra-sensível e, moral. O niilismo, << é o mais inquietante de todos os hóspedes>>, se encontra ante a porta.⁶⁰ (HEIDEGGER, 1995, p. 197, tradução nossa).

Heidegger parafraseia a fórmula nietzscheana revelada como uma desconstrução da História da filosofia, quer dizer, não resta mais nada. Dessa contestação de uma fórmula que rompe com a metafísica, a menção é clara ao delimitar o rompimento do niilismo com toda a cadeia de valores e não assume nenhuma postura doutrinária, diferentemente de todas as correntes de pensamento que perspectivamente sempre apontavam para este caminho, o de querer suprir o poder relativo ao cristianismo.

Com isso, a ideia do “nada” ganha destaque, na medida em que o niilismo impera a partir do vazio que se estende com o rompimento das doutrinas sustentadas na cultura ocidental⁶¹. Tomado em linhas gerais, Nietzsche é o filósofo que rompe com a tradição metafísica, intentando achar uma nova maneira de pensar o homem atual. Do ponto de vista

⁶⁰ “Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. Por eso se encuentra en el fragmento citado la pregunta: <<No erramos através de una nada infinita?>>. La formula <<Dios ha muerto>> comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa <<el más inquietante de todos los huéspedes>>, se encuentra ante la puerta”.

⁶¹ Esta perspectiva do pensamento nietzscheano representa para Heidegger, uma ruptura de pensamento no âmbito filosófico, pois, irá refletir-se na sua leitura e no esboço de sua filosofia, ao tratar do “nada” como questão filosófica como poderá ser percebido nos subcapítulos seguintes.

ontológico, Heidegger conclui que “(...) Pensar também significa representar o ente enquanto ente. Todo pensar metafísico é, portanto, a ontologia, o nada do nada”.⁶² (HEIDEGGER, 1995, p. 191, tradução nossa).

“(...) Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”. Aqueles que o assassinam tem desejo de poder, de assumir o seu lugar, assim é a postura tomada na modernidade ao atestar a morte do “Deus transcendente” como consequência da degenerescência advinda do mundo antigo, o homem como assassino de Deus pretende assumir o seu lugar.

No entanto, a tarefa de cumprir este assassinato não é algo aceito prontamente como uma vontade já bem resolvida no âmago humano, a incumbência do assassinato se torna o único meio possível após todas as tentativas de salvação do Deus⁶³, os assassinos sofrem com a sua morte, a debilidade da força é a sua consequência, dentro de um contexto negativo, o niilismo pessimista como total descrença e passividade diante a crise imposta pelo caminho trilhado na cultura ocidental, traça o perfil dos assassinos.

Mas isso não significa o fim, é apenas o começo de uma série de acontecimentos que se desenrolam sob o “signo do niilismo”, a partir do momento em que as sombras são lançadas por toda a Europa, sucedendo o imperativo do domínio dos assassinos rebelados, é o momento da conversão, do homem que quer “substituir Deus”. O remorso é substituído pela ânsia de transpor o caminho aberto pela estética de valores transcendentais para a absorção de valores humanos como mostra a citação de Deleuze:

O niilismo significava até há a pouco: depreciação, negação da vida em nome dos valores superiores. E agora: negação dos valores superiores, substituição dos valores humanos – demasiado humanos (a moral substitui a religião; a utilidade, o progresso, a própria história substituem os valores divinos. (DELEUZE, 1994, p. 26).

A realização da transposição do jogo valorativo assume a intenção de uma “nova instauração de valores”. O homem sem Deus precisa se reafirmar e busca sua absolvição

⁶²“Pensar también significa representar o ente em cuanto ente. Todo pensar metafísico es, por lo tanto, a ontologia, o nada de nada”.

⁶³ Por esta razão mesma apontou-se diversas vezes no texto, todas as correntes doutrinárias como tentativas cabais de sustentabilidade da metafísica do Deus cristão que vez por outra assumia nomes diferentes na história, de acordo com a leitura nietzscheana, como já haviam sido citadas anteriormente, assumia o nome de “coisa em si”, “espírito absoluto” e etc.

em uma inversão de valores, é preciso reconhecer efetivamente o mundo real a partir de seu valor, mas Deleuze ainda está pensando a inversão que marca o devir reativo, fase de transitoriedade do niilismo, Heidegger pensa que há um resumo no valor do ente e da representação como consequência desse devir reativo. “Mas os valores supremos já se desvalorizam pelo fato de que vai penetrando a ideia de que o mundo ideal não pode chegar a realizar-se nunca dentro do mundo real⁶⁴”. (HEIDEGGER, 1995, p. 201, tradução nossa). Para a configuração do mundo moderno se dá a abertura necessária para o ente se mostrar como metafísica de valor, o que antes era encoberto pelo valor da transcendência é agora mostrado.

Desse desocultamento apontado no rompimento com a estrutura da metafísica, surgem as questões sobre o significado do niilismo: “(...) O que significa niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam⁶⁵” (NIETZSCHE, 2005, p. 238). Desta desvalorização de valores os assassinos do Deus transmutam as possibilidades de um mundo ideal para a dinamização de um mundo real. Existe uma dupla necessidade dos assassinos: a de sanar a dor da descrença no valor transcendental (o niilista pessimista) que assiste duplamente a morte do platonismo e do dogma cristão e da revolta contra esta morte (o niilista clássico) para reclamar o domínio do ente como o que resta então da perda efetiva do valor transcendental⁶⁶. Mas ambos, Deleuze e Heidegger pensam a transitoriedade da afirmação do mundo sem valores divinos, esta fase é indício das proposições que marcam o propósito de superação do niilismo.

Mas os assassinos de Deus o substituem pelos valores humanos que não se diferencia dos aspectos dos valores transcendentais, ao contrário, esta atitude acaba por ressaltar mais o niilismo como processo inerente à história da metafísica e nele a mesma artimanha continua a ser utilizada, o valor continua no centro do drama existencial humano. “Até se deu mais um passo no deserto do niilismo: pretende-se abarcar toda a realidade, mas só se abarca aquilo que os valores superiores deixaram os resíduos das forças reativas e da vontade de nada”. (DELEUZE, 1994, p. 26).

⁶⁴ “Pero los valores supremos ya se desvalorizan por el hecho de que va penetrando la idea de que el mundo ideal no puede llegar a realizarse nunca dentro del mundo real”.

⁶⁵ Este fragmento do verão de 1887 é um desdobramento do anúncio da morte de Deus.

⁶⁶ Aqui nos atemos a situar estes dois momentos do niilismo apenas para demonstrar o seu modo de atuação dentro do contexto da ideia da morte de Deus vinculado a maneira como se operou o niilismo inicialmente, como inversão de valores depois da desconsolidação da metafísica, caminho apontado por Nietzsche e Heidegger.

Portanto, inversão de valores não traz uma mudança de paradigma, apenas ressalta o aspecto mais próprio da metafísica, de colocar o homem como medida de valor. Sobre esta assertiva, duas ideias isoladas aparecem logo no início do texto heideggeriano na meditação da dimensão da “Morte de Deus” a modernidade: “Ao que se segue a metafísica sempre será pensada como a verdade do ente enquanto tal em sua totalidade, ou como a doutrina de um pensador.⁶⁷” (HEIDEGGER, 1995, p. 191, tradução nossa).

O fato de a metafísica estar sustentada por uma estrutura de valor, de se promulgar como medida do ente é que se toma a urgência do niilismo, “o mais inquietante dos hóspedes” está aí para reclamar o pacto velado que começa no mundo antigo, porém, chega ao fim o domínio da metafísica para que o niilismo se converta na pergunta “o que resta”? O que resta depois da desvalorização dos valores ainda não encontra resposta na “Morte de Deus” e nem mesmo na tipologia do niilismo que se desdobra continuamente após seu desocultamento, e sim que se tome a necessidade de perguntar o que foi esquecido seria mais adequado. “Em cada fase da metafísica fica visível um fragmento do caminho que o destino do ser vagou sobre o ente em bruscas épocas da verdade⁶⁸” (HEIDEGGER, 1995, p. 191, tradução nossa).

Vai ficando visível a partir da “Morte de Deus” como fato histórico que as ideias de Nietzsche ganham maturidade e passam de uma crítica da cultura a uma tese ontológica⁶⁹, e a “Morte de Deus” exprime a conexão de Nietzsche que inicialmente pensava os problemas da cultura e que agora parece apontar para uma questão mais fundamental, perguntar pelo que ficará após a nulidade da metafísica no cenário do mundo. Trata-se de um problema da relação do homem com o mundo, mas, em contrapartida assume um âmbito de relevância muito mais extenso. Da posição assumida por Heidegger em tratar o problema da “Morte

⁶⁷“En lo que sigue, la metafísica siempre será pensada como la verdad de lo ente em cuanto tal em su totalidad, no como la doctrina de un pensador”.

⁶⁸ “En cada fase da metafísica se va haciendo visible um fragmento de camino que el destino del ser ya ganando sobre lo ente em bruscas épocas de la verdad”.

⁶⁹ Seguiu-se aqui a interpretação descrita por Vattimo de delimitar três momentos distintos no pensamento de Nietzsche, um primeiro período do Nietzsche como filósofo da cultura (análise proposta por Dilthey), o segundo Nietzsche que apresenta a “Morte de Deus” como constatação histórica e que serve de preâmbulo para as teses ontológicas que serão desenvolvidas no último período de sua filosofia a partir do “Assim Falou Zaratustra”. Esta divisão já aparece também na análise apresentada por M. Montinari “(...) Che cosa ha veramente detto Nietzsche, (Roma, 1975), que, no entanto, não discute explicitamente questões de periodização.” (VATTIMO, 1990, p. 58).

de Deus” como “a constatação de que este nada se estende”, prolonga para além do niilismo a obrigação de pensar a sua superação.

No entanto, pode-se considerar que sobre os processos que engendram o niilismo, as posições afirmadas tanto em Nietzsche como em Heidegger não assumem lados opostos, o papel do niilismo continua intacto, a análise de Vattimo é significativa para demonstrar esta hipótese:

Também acerca dos conteúdos, dos modos de manifestações do niilismo, a tese de Nietzsche e a de Heidegger concordam, para além das diferenças de posição teórica: para Nietzsche todo o processo do niilismo pode ser resumido na morte de Deus, ou, também, na desvalorização dos valores supremos. Para Heidegger o ser se aniquila na medida em que se transforma completamente no valor. (VATTIMO, 2002, p. 4).

Em Nietzsche o nexa da “Morte de Deus” e a “Desvalorização de Valores” descrevem o processo do niilismo e sua consumação, ou seja, aponta que o sistema de valor descrito pela metáfora da “Morte de Deus” esgota as suas possibilidades teóricas de pensamento, em Heidegger a redução de ser a valor sugere o mesmo esgotamento, o nexa niilismo-valores conduz a uma reflexão sobre a dissolução do eu designados em valores, ou seja, a formação do sujeito é apenas indicação de formação de valores e ocultam uma possibilidade originária de pensamento sobre o ser.

Assim, o resumo da “Morte de Deus” é para designar o niilismo e a sua utilidade histórica serve para pôr em contato a relativa conexão com um “pensar preparatório” em vistas à sua superação. Portanto, ao assumir essa posição, fica possível estabelecer um nexa da “Morte de Deus” que vem antecedida de um contexto positivo (filosofia da manhã e espírito livre), para então denunciar a crise do niilismo que inicialmente aparece no contexto negativo do pessimismo da debilidade da força. A “Morte do Deus” precisou acontecer para dar lugar a uma discussão sobre o lugar do homem no mundo.

1.5. Vontade de Poder: A situação da Crise.

A crise descrita pela pertença à “Morte de Deus” nos transmite um mal-estar sobre a existência que é sintomática do niilismo. Esse mal estar se revela na fala de Zaratustra em ocasião de sua descida da montanha. O prólogo do Zaratustra entremeia a sucessão dos conceitos da filosofia nietzscheana, relatando uma nova posição de valores que irá incidir no conceito de “super-homem” (*Übermensch*). Entretanto, a irrupção do niilismo como força iminente vem antes solidificada por algo de força maior que é a vontade de poder (*Der Wille zur Macht*)⁷⁰.

A vontade de poder representa a totalidade do ser, ela é tudo, é a soma das forças que representa entre outras coisas a vida. Neste sentido, ela opera como potência que quer crescer ou que pode diminuir, pode aparecer como um querer positivo ou um querer negativo. Esta vontade aparece a partir de uma ordem genealógica (origem)⁷¹ das ideias: Vontade de afirmação, derrubada de valores e Morte de Deus⁷².

A genealogia aponta que no interior de suas forças existiu uma vontade de potência que opera um conjunto de forças, executando um trabalho, uma potência, intenção, força, querer que quer realizar-se. Esta multiplicidade apontada no jogo imanente da vontade de potência reflete a sua principal característica como impulso criador, uma multiplicidade vista como característica intrínseca da vontade de poder, Suffrin indica esta característica: “Nietzsche como veremos, será levado a considerar a totalidade do ser como uma profusão de forças que se opõem ou se conjugam, misturam-se e influenciam-se mutuamente” (SUFFRIN, 1999, p. 61).

⁷⁰ Para precisar a tradução e o sentido contido no conceito *Der Wille Zur Macht*, sugere-se aqui, o sentido proposto pela recente tradução da obra “Vontade de Poder”: “O original alemão *Der Wille Zur Macht* diz algo como “a vontade direcionada e voltada para o poder”. Este é o sentido conferido pela preposição “zu” (“para”). “A vontade de poder” diz, portanto, a vontade, o modo de ser, que se estrutura em consonância com o poder.”(NIETZSCHE, 2008, p. 19).

⁷¹ Deleuze afirma o sentido de uma genealogia em Nietzsche, para destacar a necessidade de investigar o valor da origem e a origem dos valores, processo este descaracterizado pela ideia de fundamento que tornava os valores indiferentes a sua origem. A interpretação indica uma genealogia das ideias, na qual, Nietzsche pretendia pensar para daí afirmar o seu pensamento.

⁷² A ordem cronológica de sentido partiu do movimento negativo para o positivo, mas a ordem genealógica parte do positivo para o negativo, seguindo a leitura orientada por Herbert Suffrin, devidamente referenciada na bibliografia. Na cronologia (acontecimento histórico) segue-se o movimento descrito na ordem fenomênica do niilismo, na realidade ele opera a partir de seu sentido de pessimismo e decadência de valores, assim, no projeto de Nietzsche é parte da transição para a passagem ao niilismo ativo, na genealogia (origem) parte de uma vontade afirmativa por tratar-se de uma vontade múltipla que opera no interior da vontade de potência, antes das pulsões serem agrupadas como impulso único, indício da cultura moral até a morte de Deus como crise da cultura.

Como potência, o aumento é positivo, o decréscimo é negativo. A partir da ordem cronológica (como acontecimento histórico) apontam-se os dois movimentos das forças contrárias: movimento negativo (vontade negativa destrutiva niilista), derrubada de valores e a morte de Deus, movimento positivo (vontade positiva criadora niilista), super-homem e eterno retorno.

Esse movimento indica o processo descrito como o niilismo, indicado na citação de Nietzsche: “Este mundo é vontade de poder e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (NIETZSCHE, 2005, p. 213). Essa vontade de poder atua como longo exercício das esferas das forças, uma “longa preparação” da própria vida em relação à sua maturidade. Deste modo, pensa-se que ao analisar a vontade de potência, assistimos a uma época em que o mundo chega a sua vida adulta, a vontade de potência está continuamente neste exercício e preparação de suas forças que se desdobrariam no “conceber” e o que se concebe no pensamento de Nietzsche a partir do “Assim falava Zarathustra” (*Also sprach Zarathustra*) é uma vontade afirmativa, vontade de criar.

Entretanto, no jogo imanente das forças que operam na vontade de poder, essas vontades estão em constante choque, é preciso que algo mova a vontade positiva criadora para além da vontade de poder. As circunstâncias que prescrevem estas vontades são impulsionadas a partir das relações em que a vida constrói no mundo circundante.

Em princípio, vontade de poder constitui-se como forças que se chocam e que como tal, em representação de ser tudo que é, e longo exercício nas esferas das forças, chega ao ápice e acabam por estabelecer as grandes Eras que fazem vigência no mundo. As duas primeiras grandes Eras seriam; A “Era da Metafísica” e a “Era da Técnica”. A Era da Metafísica é a que operou todo o mundo antigo e que assiste o seu esgotamento na época de Nietzsche. Esta Era representa também a ascensão e conhecimento do niilismo como problema metafísico e conseqüentemente aquilo que co-pertence a história do homem ocidental moralizado. Ao esgotamento do mundo metafísico se dá a abertura para o conhecimento do niilismo e o seu apogeu. Na ótica de Nietzsche, Lê-se:

Como prólogo. Descrevo o que vem: o apogeu do niilismo... Creio que exista uma das maiores crises, um momento da mais profunda reflexão do homem... o

homem moderno tenta acreditar logo neste, logo naquele outro valor e depois deixa de lado: o círculo dos valores que sobreviveram e que foram postos de lado torna-se cada vez mais cheio, o vazio e a pobreza dos valores faz-se sentir cada vez mais; o movimento é irrefreável, embora tente-se retardá-lo em grande estilo. Finalmente ele arrisca uma crítica dos valores em geral, reconhece a sua origem; reconhece o bastante para não acreditar mais em nenhum valor; o páthos está presente, o novo calafrio... O que estou contando é a história dos próximos dois séculos...” (NIETZSCHE, 2005, p. 265).

Nietzsche pensa o niilismo como apogeu, algo aparente, passível de ser visto e conseqüentemente entendido, é a observação de ser o mundo uma emanção da vontade de poder, assim, o mundo se pretende metafísico. Na descrição do aforismo acima citado, o olhar vertiginoso de Nietzsche aponta o rompimento desta estrutura metafísica, mas sob duas óticas em que se desdobraria o niilismo: o da “vontade negativa destrutiva niilista” e, o da “vontade positiva criadora niilista”.

A metafísica como veículo condutor da espécie humana, em particular do homem ocidental, estaria no processo de cisão, esgotam-se as possibilidades de vivência da cultura, a partir deste prisma em particular que é a metafísica. A vontade negativa destrutiva niilista opera este esgotamento. Para ensaiar uma transmutação de todos os valores que vise o restabelecimento da cultura, Nietzsche propõe um diagnóstico do niilismo que virá acompanhado de uma tentativa que é a missão de substituir o niilismo através de uma nova vontade, a “vontade positiva criadora niilista”

Em substituição ao niilismo, vontade de potência é vista como uma nova vontade, uma vontade transmutada que tem um caráter relevante de ser contramovimento. É contrário a todos os traços da cultura até agora apresentados. Religião, arte e moral e todos os aspectos vinculados as suas definições.

Para tratar desta vontade de potência transmutada, é preciso tratar o que é a potência. As potências são instintivas, presumem um estado em que as forças pulsionais registram alterações ou variações afetivas⁷³. Mas, deste modo, vinculado à cultura denotam um instinto liberado e transformado em signo e que como tal estão codificados nos signos

⁷³ Adota-se aqui a perspectiva apontada por Klossowski sobre uma semiótica das pulsões em Nietzsche. O símbolo se forma como entendimento das forças pulsionais. O consciente decodifica as pulsões restringindo cada qual a um gesto e significado. No inconsciente as pulsões estão em constante expansão e movimento, não se restringindo a uma codificação e mantendo um fluxo constante que não é passível de determinação. Nietzsche parece assumir a não delimitação dos signos para assim expandir as pulsões e obter uma multiplicidade de entendimentos sobre o mundo.

da cultura, neste caso em particular, dos valores da religião e da moral. Operando em dupla acepção, a potência pode ser puramente instintiva ou instinto codificado, para assim valer como código.

Ao reconhecer essa face dupla assumida pelas pulsões, Nietzsche refaz o percurso de contramovimento sobre um sistema de valores solidificado, ou seja, a partir de seus códigos, tentar recriar os aspectos do mundo circundante para operar novos valores. Esta nova compreensão de mundo passará por uma reavaliação do conceito de vontade, o primeiro critério consiste em fazer claramente uma distinção entre o conceito corrente de vontade e a sua nova forma de interpretação. O segundo é fazer-se entender o sentido que carrega potência: a natureza da potência está sempre em constante aumento, por esta razão, não é somente potência, é vontade de potência. E como último critério, observar as constantes alterações que percorrem o fluxo da potência, que por sofrerem alterações ou variações instintivas em seu fluxo, travam um constante combate dos impulsos⁷⁴.

Quando o impulso se torna um querer ao nível da consciência? Quando se torna uma excitação experimentada como objeto e forma. São quedas de intensidade das forças pulsionais que se formam ao nível da consciência realizando interpretações e representações das coisas.

Assim, surgem os conceitos de verdadeiro e falso. São codificações, signos que abreviam as pulsões em sua flutuação de intensidade. As quedas de intensidade implicam uma domesticação dos impulsos que passam a valer não mais como vontade de potência, mas como vontade de querer. O querer das coisas passa pelo crivo de uma realidade já estabelecida no mundo da consciência. A consciência entra como o apelo para a formação do sujeito (eu)⁷⁵.

Precisamente, estas noções de consciência e inconsciência intentam significar a ideia cíclica contida na noção de pulso⁷⁶. Um impulso codificado é avaliado no pensamento de Nietzsche como a domesticação e coerção dos impulsos primevos de uma inconsciência. Os exemplos sólidos desta interpretação recaem sobre os conceitos de

⁷⁴ Klossowski chama este combate que ocorre longe do intelecto como “estados excitados ou excitáveis”. A vontade de potência opera sob dois níveis de impulso: no mundo orgânico e inorgânico e pode ser pensado ao nível de ser energia quantitativa física e mental.

⁷⁵ A formação do sujeito a partir da consciência sugere a interpretação tomada por Nietzsche do “Eu cartesiano”.

⁷⁶ Na descrição de Klossowski sistema pulsional seria o reverso, a inconsciência. Enquanto que o sistema de signos cotidianos é a consciência.

verdadeiro e falso, representados como certeza a partir de uma cultura enraizada. Por esta razão, em Nietzsche, o critério de análise segue o vestígio deixado pela abreviação dos signos ou os códigos de signos estabelecidos que operem sempre como tentativas de manter uma coesão e uma coerção dos impulsos (orgânicos e inorgânicos) do homem para domesticar e dar vazão ao sentimento de coletividade humano.

A suspeita do pensamento recai sobre a falta de validade dos conceitos de verdadeiro e falso, que em sua análise despertam apenas a pergunta se imperam somente como invenções para coibir a força das pulsões instintivas. É neste ponto precisamente que o autor reafirma a noção de “Espírito Livre”, na medida em que esta interpretação chega ao *Ecce Homo* como um balanço dos principais conceitos de sua obra.

A consciência se refaz no jogo do “Espírito Livre” na expectativa de que nenhum corte seja feito ao pensamento: “Temos que manter a inteira consciência livre de qualquer tipo de imperativo – a consciência é uma superfície (...)” (NIETZSCHE, 2005, p. 207). Assim, Os juízos de verdadeiro e falso implicam dizer que as interpretações e representações se formularam como condições de existência, para validar a formação do sujeito e para trazer coesão à instância “mundo”⁷⁷. Por esta razão, certas proposições apontadas nos aforismos da obra nietzscheana ressaltam a problemática inserida nesta variação de conceitos do sistema de signos do mundo, como mostra o aforismo:

Que o valor do mundo está na nossa interpretação (que talvez em algum lugar também sejam possíveis interpretações diferentes daquelas meramente humanas); de que as interpretações existentes até agora são avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento do poder; que toda elevação do homem traz consigo a superação de interpretações estreitas, que todo fortalecimento alcançado e toda ampliação de poder abre novas perspectivas e acredita em novos horizontes: tudo isso passa por meus escritos. O mundo que nos importa em certa medida é falso, ou seja, não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção e do arredondamento de uma escassa soma de observações; ele se encontra “no fluxo” como algo que se transforma, como uma falsidade que está sempre se deslocando, que nunca se aproxima da verdade: pois não existe “verdade” alguma. (NIETZSCHE, 2005, p. 223-224).

O que se pode constatar destas interpretações é que certos impulsos abreviados se tornaram dominantes – religião e moral. Estes impulsos respondem a uma necessidade de

⁷⁷ Na conclusão de Klossowski, Nietzsche quer demonstrar que não existe de fato sujeito, objeto, vontade, objetivo ou sentido, tudo partiria de uma vontade de querer, e de um querer que impõe uma forma de articulação do pensamento.

sobrevivência e domesticação dos impulsos primevos que em síntese parecem retratar o caos inicial da natureza humana. Assim, caímos na consequência imediata do niilismo negativo destruidor, a de fazermos uma suspeita sobre nós mesmos e avaliar nosso comportamento perante estes signos, de que o próprio querer da consciência é falso porque já advém da abreviação de signos e de impulsos extensamente combatidos.

Para Klossowski, o movimento do humor predetermina muito de nossas ações, somos impelidos por ele a nos movermos no mundo circundante. Coadunando com o processo de esgotamento físico sofrido por Nietzsche, o próprio traz a pergunta se somente um corpo saudável é capaz de afirmar autenticidade ao pensamento? É preciso reavaliar todos os processos sofridos desta interação da mente e do corpo para compreender todo o movimento sofrido pelo pensamento.

A doença não o impediu de pensar o mundo, nem o homem, nem a cultura. Ao contrário, a doença abriu o pensamento para as lacunas que estavam fechadas a um corpo são. A sua resposta será; “muitas vezes, o homem doente é mais saudável na sua alma do que o homem são” (NIETZSCHE, 2005, p. 53). Na sua nova avaliação, a expansão das dores do corpo contribui para uma nova coesão; entre corpo e caos, entre consciência e inconsciência.

Assim, para Klossowski, o pensamento de Eterno Retorno se propõe como cura do pensamento através da afirmação do caos das pulsões interiores. Ignorar o combate das pulsões como condição de existência, trazendo uma liberdade criadora e substituir a abreviação dos signos ou da semiótica consciente para deixar transitar uma semiótica impulsiva⁷⁸.

Restituir autonomia às forças e contrariamente sair da clausura de pensamento deixada pelo sistema de signos da cultura vigente, fazer a inversão do pensamento através de um evangelho do futuro que explora as deficiências dos signos antigos, por esta razão, é transvalorização, é uma nova vontade no interior da vontade, sem um querer estabelecido e, sobretudo, a desarticulação da noção de consciência cartesiana.

Tudo aquilo que entra na consciência é o último elo de uma corrente, um fim. Que um pensamento fosse a causa imediata de outro pensamento é apenas uma

⁷⁸ Para entender este apelo às pulsões, consultar a obra de Pierre Klossowski, “Nietzsche e o Círculo Vicioso”.

aparência. O acontecimento realmente conectado se dá por baixo de nossa consciência: as séries e sucessões de sentimentos, pensamento etc. que aparecem são sintomas do verdadeiro acontecimento! Sob todo pensamento esconde-se um afeto. Nenhum pensamento, nenhum sentimento, nenhuma vontade nasce de um único impulso determinado, mas é um estado total, uma superfície completa de toda a consciência e resulta de uma constatação momentânea de poder de todos os impulsos que nos constituem – portanto, do impulso atualmente dominante, bem como dos que lhe obedecem ou se opõem a ele. O próximo pensamento é um sinal de como toda a situação de poder se deslocou nesse ínterim. (NIETZSCHE, 2005, p. 217).

Na compreensão que segue Nietzsche, a vontade se deslocou para esta forma de apreensão do pensamento, não segue uma verdade ou uma causa determinada, segue como um deslocamento das forças. Deste modo, os juízos formados são apenas artimanhas de um conhecimento moldado para proteger as condições de existência⁷⁹, que foram tomadas como tal. Condições de existência correspondentes às etapas precedentes ao niilismo⁸⁰.

Estas etapas são constituídas pelo racionalismo grego, religião judaico-cristã e moral, trazem em seu interior o fenômeno da vontade de poder como complexo de ações. Das ações pressupõem-se os valores estabelecidos de tudo aquilo que entrou na consciência como impulsos dominantes. Estes impulsos caracterizam o apelo da vida em se tornar reguladora e adaptadora para conservar-se.

Deleuze sugere pensar que como fenômeno, a vontade de poder é uma relação das forças ou um conjunto de forças que reagem umas as outras. Estabelecendo uma tipologia das forças classificadas como forças de ação e forças de reação; “as forças de ação são ativas, primárias, de conquista e subjugação. As forças de reação são secundárias, de adaptação e regulação”. (DELEUZE, 1965, p. 21). A tipologia das ações leva a concluir que sejam como impulso dominante ou como forças de ação, as que predominam são as forças de reação, entretentes, reguladoras e adaptadoras.

Essa indicação se confere a partir da perspectiva assumida em Nietzsche de classificar o niilismo (negativo) em seus aspectos psicológicos como a fonte das forças reacionárias – ressentimento, má consciência, ideal ascético, a morte de Deus, o último homem e o homem que quer morrer são os sentimentos mais gritantes que demonstram esta análise. Inversamente ao que poderia se constatar de antemão, os sentimentos em vigor da

⁷⁹ Como condições de existência pensa-se aqui a moral do senhor e do escravo.

⁸⁰ Deleuze, na obra intitulada Nietzsche, confere uma tipologia das grandes categorias do pensamento descritas como etapas precedentes do niilismo, por apenas conseguirem solidificá-lo na cultura.

cultura dominante são complexos de forças diminuídas na consciência e uma subtração da força das pulsões. “É um devir-doentio de toda a vida, um devir-escravo de todos os homens que constituem a vitória do niilismo” (DELEUZE, 1965, p. 23). A constatação desta vitória do niilismo não significou dizer que o niilismo encontra-se aí acabado, pelo contrário, é a observação de como ele operou e ganhou o estatuto de problema metafísico a ser resolvido.

O propósito da análise até então, fez perceber também que a vontade de poder como complexo de ações ganhou destaque nas forças reativas, entretanto, o seu interior como vontade de poder permanece como multiplicidade de forças. As forças reativas são apenas as representações de uma vida adaptadora e reguladora. A primazia da vontade de poder como força subjacente ao niilismo apontou até este momento que Nietzsche ao enxergar o dinamismo das forças, pretende resgatar a sua pulsão originária e resgatar as forças ativas de superação, um contramovimento pensado nos conceitos de “Eterno Retorno” e “Super-homem”, conceitos estes abordados com maior precisão no “Assim Falava Zaratustra”.

1.6. Ensinamentos de Zaratustra.

A partir de “Assim Falava Zaratustra” segue a análise de Nietzsche em estabelecer o quadro histórico e cultural em que o ressentimento (cristianismo) foi o modo de produção de mundo que vigorou e dominou como interpretação. Contudo, o ressentimento como modo de produção de mundo é analisado por Heidegger como o “Espírito de Vingança”, esta fase do pensamento de Nietzsche é vista a partir do olhar que lança aos ensinamentos de Zaratustra.

A exigência de uma análise da cultura partiu da observação psicológica da história dos sentimentos morais. As fases principais da “história dos sentimentos morais” (NIETZSCHE, 2002, p. 47) são para Nietzsche, aspectos da moralidade que se fez necessária para alcançar o grau de civilidade desejado nos indivíduos em sociedade. As fases principais são assim descritas: as ações se baseiam na utilidade para serem categorizadas (boa ou má), ao serem categorizadas se tornam moralmente ambíguas e os predicados gerados pela categorização se tornam imperativo para designar a “totalidade do ser homem”.

Em suma, a análise para Nietzsche caracteriza um erro de raciocínio: “Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio”. (NIETZSCHE, 2002, p. 48). Duas ideias estão implicadas nesta caracterização do erro demonstrado: o conceito de “Fábula da Liberdade Inteligível” e o “Livre-Arbítrio”, ambos demonstram a apreensão dada à liberdade da ação como característica irrepreensível do conceito de moralidade.

Esse erro é explorado, para Nietzsche, sobretudo, na visão de Schopenhauer. Para ele, as ações estavam baseadas no ser que possuía esta liberdade no agir da ação, e o “mal-estar” causado pela ação era o que supostamente caracterizaria essa liberdade.

O conceito de liberdade inteligível e livre arbítrio se tornam um erro de raciocínio a partir do momento em que qualifica este “mal estar” como um querer do homem que se considera livre, é um ato de consideração de seu raciocínio que já se encontra extensamente precedido por um querer que se baseou em categorias do pensamento afirmadas como válidas. Nietzsche em observação a isto diz, “seu querer precede a sua existência” (NIETZSCHE, 2002, p. 48).

O exemplo do erro de que muitas pessoas não sentem mal-estar por suas ações, muitas ações humanas invalidam o conceito de liberdade, na medida em que não sofreram um alerta do pensamento para os juízos ou categorias pré-definidos. Em suma, o “imoral” é aquele que não concebe os bens tidos em grau de superioridade como elevados. Assim, a consciência não deve ser o estado de valor supremo da vida e sim um instrumento de sua compreensão.

Pensemos o conceito de valor, o valor é tido como um valor, dentro destes pressupostos de categorias de pensamento formuladas e aviltadas para ditar o que é o valor como tal. Dito isto, a fórmula nietzscheana segue o curso de reavaliar as idiossincrasias dispostas na história dos sentimentos morais, para afirmar o niilismo e o seu projeto de transvalorização descrito no “Assim Falou Zaratustra” e na “Vontade de Poder”.

Para restabelecer uma nova ordem mundial que destitua os valores antigos, ao destituir os valores antigos seguiu as premissas de uma análise dos sentimentos morais e vinculou a crítica a duas categorias do pensamento: a supressão do mundo verdadeiro que é também o mundo das aparências, as noções de consciência e inconsciência – a supressão do valor Deus para combater e dar fim ao pessimismo decadente do niilismo.

Esse mecanismo de supressão encerraria a adequação do pensamento ao automatismo útil das categorias formais do pensamento. Assim, tais elementos constituem a possibilidade de superação do Niilismo, entendida como projeto inacabado em que Nietzsche ligaria o Zaratustra à Vontade de Poder.

Para Heidegger “Assim Falava Zaratustra” (*Also sprach Zarathustra*) pode ser descrito como a obra em que sintetiza os cinco títulos capitais presentes em seu pensamento, que são: “Niilismo”, “Transvalorização de todos os valores”, “Vontade de Poder”, “Eterno Retorno do Mesmo” e Superhomem”.⁸¹ (HEIDEGGER, 2000, p. 556, tradução nossa). Em particular, o prólogo do Zaratustra é o âmago dos conceitos nietzscheanos e os seus personagens caracterizam todas as suas impressões sobre as raízes da cultura de seu tempo, portanto, o combate à cultura é aqui pensado como pano de fundo e serviu de análise para o seu projeto final de “contramovimento” em substituição ao niilismo.

⁸¹ Utilizou-se aqui a interpretação sugerida por Martin Heidegger, de serem estes os cinco títulos capitais que representam a compreensão da estrutura originária do projeto nietzscheano.

Para pensar a compreensão da estrutura originária do projeto nietzscheano, esses cinco conceitos só podem ser analisados e pensados a partir de seu co-pertencimento originário, como entende Heidegger:

O que é o niilismo no sentido de Nietzsche somente pode-se saber, portanto, se compreendemos ao mesmo tempo e em sua conexão, o que é a <<transvalorização de todos os valores válidos até o momento>>, o que é a <<vontade de poder>>, o que é o <<eterno retorno>> do mesmo, o que é o <<superhomem>>⁸². (HEIDEGGER, 2000, p. 556, tradução nossa).

Saber a essência destes conceitos e a necessidade lógica para o entendimento do niilismo se faz a partir de uma conexão, pois, seus conceitos irão colocar segundo Heidegger, a dimensão da compreensão da História do Ser.

Os conceitos que foram mostrados sob o pano de fundo de uma crítica da cultura constituem as teses ontológicas de Nietzsche, neles, pretendeu-se então percorrer um caminho contrário, compreendendo os conceitos do interior do niilismo: vontade de poder, eterno retorno e super-homem e resgatar a essência da sua transvalorização. Portanto, saber a essência destes conceitos, é para Heidegger, se colocar “(...) no interior do instante em que a história do ser se abriu em nossa época⁸³”. (HEIDEGGER, 2000, p. 557, tradução nossa). Mostrar o instante de abertura só é possível ao olhar e analisar os conceitos que promovem este confronto, na medida em que a análise segue pensando a importância de Zaratustra na compreensão do instante de abertura para a evocação do ser que é também modo de superação do niilismo.

Zaratustra é um personagem em oposição ao Zaratustra histórico⁸⁴, toda a construção do texto trabalha com referência e em oposição a personagens históricos. Em particular Jesus, Sócrates e o Zaratustra da religião de Zoroastro. O Zaratustra histórico constrói o dualismo moral a partir de dois princípios: O Bem e o Mal. “Percebemos logo alguma ironia na explicação fornecida: Nietzsche diz ter escolhido o Zaratustra precisamente para que seu personagem diga exatamente o contrário do que disse o

⁸² “Qué sea el <<nihilismo>> en el sentido de Nietzsche solo puede saberse, por lo tanto, si comprendemos AL mismo tiempo y em su conexión, qué es La <<transvalorización de todos los valores válidos hasta el momento>>, qué es la <<voluntad de poder>>, qué es el <<eterno retorno de lo mismo>>, qué es le <<superhombre>>.”

⁸³ “(...) en el interior del instante que la historia del ser ha abierto para nuestra época”

⁸⁴ Sobre a construção do personagem Zarastustra existe um importante estudo intitulado “as origens históricas do Zaratustra (...)” de Edrize Araújo, devidamente elencado nas referências.

Zaratustra histórico. Assim, Nietzsche escolheu Zaratustra para opô-lo a Zaratustra”. (ZUFFRIN, 1999, p. 31).

Em oposição à doutrina do Zaratustra histórico, o personagem de Nietzsche rejeita o dualismo e o moralismo remanescentes da cultura cristã e do Zaratustra histórico. “Por um lado, o que Nietzsche observa é que o Zaratustra histórico foi o primeiro a pregar o dualismo e o moralismo que, recebidos depois como herança da bíblia e da Grécia, impregnaram toda a nossa cultura”. (ZUFFRIN, 1999, p. 33). A inversão de Zaratustra é uma inversão dos Evangelhos para falar do seu novo Evangelho. Neste novo Evangelho, o ressentimento que foi o sentimento extensamente combatido e suprimido em sua avaliação dos sentimentos morais, será decisivo para o critério de liberação das potências instintivas que se encontravam codificadas na linguagem metafísica.

A consideração apresentada por Zuffrin à descida de Zaratustra aos trinta anos apontará duas perspectivas, historicamente representa uma inversão da descida aos trinta anos em que Jesus desce às margens do rio Jordão e inicia sua vida pública. Em seu aspecto filosófico, trata-se de uma oposição a Cristo. Ele é um novo profeta, sem passado como uma criança e sem mágoas, sentimento necessário para o anúncio de novos valores.

Na caverna em que vive, Zaratustra é iluminado pelo sol na metáfora da caverna platônica aqueles que fogem e conseguem contemplar o sol deixam de ser ignorantes para despertar ao conhecimento filosófico, e lá Zaratustra é iluminado pelo sol, um sol que cega. Neste sentido, as raízes da cultura ocidental, porém, “Platão” e “Jesus” são os pontos principais da inversão para realizar uma crítica ao ocidente moralizado. Porém, esta forma de comparação de Zaratustra com Cristo e Platão é somente na forma de oposição e para realizar a crítica dos valores morais e religiosos da cultura.

A metáfora do sol platônico aparece no Zaratustra e na Gaia Ciência dos seguintes modos: Na “Gaia Ciência” o aforismo 125. Sobre a “Morte de Deus” é feito o anúncio da “Morte de Deus”. Um homem louco aparece em praça pública com um archote interpelando os demais ao perguntar por Deus, concluindo que a “Morte de Deus” foi consumada e que os homens são os seus assassinos.

No prólogo, Zaratustra alude a intervenção do sol em sua caverna todos os dias e ao descer da caverna ele saúda o sol e compara a sua saída ao mesmo processo percorrido pelo sol ao descer no crepúsculo. O que se pode observar nestes dois momentos da metáfora é a

alusão à maneira como o platonismo caracterizou o ocidente, a metáfora do sol identificada à filosofia como o que traz o conhecimento.

Para o personagem literário do Zaratustra é um sol que cega, que não deixa enxergar além, características de uma metafísica de valor e de uma forma de pensamento que molda o conhecimento. Estabelece o conceito de verdade como “impulso soberano” e o “princípio de identidade” para validar este impulso. O sol traz a noção ou resume o fundamento Deus que, em seu aspecto moralizante, suprime a consciência de enxergar algo fora desta concepção.

A ideia de Deus concebe a noção de “fundamento” e imprime um espaço fechado para o pensamento. Assim, Nietzsche ao utilizar a forma do discurso como evangelho, promove uma liberação e alteração no interior do próprio discurso: altera, na medida em que se situa além da paródia, e libera, na medida em que busca promover uma abertura de pensamento para as potências instintivas e não radicalizadas em suas categorias formais. É um “contramovimento” que suprime as categorias e libera as potências instintivas.

Esse pensamento do caos prescindiu de uma afirmação do homem liberado das categorias e aberto à multiplicidade. Na interpretação de Klossowski, pode-se pensar de maneira concreta como é a existência promovida pelas categorizações: no mundo regido pelos impulsos dominantes se dá a guerra moral e religiosa entre culturas pretensamente distintas.

Com o projeto de liberação destas potências instintivas que foi sucedida pela “Morte de Deus” como aquele que era o fiador da identidade (caracterizado pelas categorias formais do pensamento), a consequência imediata seria o retorno da multiplicidade. Nela, se as guerras se davam apenas entre culturas distintas, na afirmação da multiplicidade, onde o homem ainda não achou o seu lugar e destino na terra, a afirmação do caos é o ambiente que promove a guerra de um modo geral.

Aparentemente, a boa nova é, a partir da própria cultura, do “Eterno Retorno” e “Superhomem” como principal representante desta cultura que foi diagnosticada como doente pelo niilismo, promover o seu re-estabelecimento, ou sua cura que é a cura do pensamento. Entretanto, a proximidade do múltiplo nos abre a dimensão das desconstruções da metafísica como sistema, a realização no mundo físico da recusa de Zaratustra do “um,” como metafísica fundante, como instância de dominação da terra é,

para Heidegger, o que vigora como “Espírito de Vingança”⁸⁵ e o que marca esta vingança é a vingança contra a finitude, a realização dessa vingança é indício da violência demonstrada quando a sociedade estabelece Estados de terror, o totalitarismo, fascismo são frutos e demonstração da vingança.

Zaratustra é o convalescente⁸⁶ (*Genesen*) que regressará ao lar, aquele que está a caminho de casa. Nietzsche diz, vingança é a recalitrância da vontade. “Vontade, porém, nomeia o ser daquilo que é em seu todo e não somente o querer humano.” (HEIDEGGER, 2002, p. 100). A vontade de poder não é um mero querer, é algo que perpassa todo o humano e uma vontade unívoca que daria sentido à completude da existência.

Contudo, na proposição de Klossowski de que a cura do pensamento viria na liberação instintiva da multiplicidade e da recusa de Zaratustra ao “um” da metafísica dominante, dá sentido a uma época em que a instância “Deus” torna-se nula e o mundo com a perda deste referencial, encontra-se na época da afirmação do caos, esta afirmação apresentada por Klossowski conduz a uma reflexão em que vigora o pensamento de uma vontade que segundo Heidegger, não suporta a negação do tempo e a falta de controle no passado, assim, uma época que o homem não está preparado para resguardar a terra, se sucede a “vingança”.

A ideia do niilismo entra na questão, a “Morte de Deus” expressa uma época em que a sociedade questiona os valores existentes, neste contexto a ideia respondeu a uma necessidade metafísica e Nietzsche assiste o momento histórico da perda do referencial “Deus”. O espírito de vingança marcará o pensamento ocidental, e com ele, Heidegger pensa que Nietzsche não enxergou o problema ontológico do esquecimento da história do ser, assim, o espírito de vingança nega o mundo da transitoriedade, ou seja, metafísico e moral e deixa que a metafísica persista. “O espírito da vingança: meus irmãos, isto foi até

⁸⁵ Para Heidegger, o significado da palavra “vingança” no alemão, diz o sentido pensado em Nietzsche, vingança como oposição, como o fazer frente a algo. “Rache (vingança), rächen (vingar), wreken (idem) urgere quer dizer: impelir, empurrar (stossen); acionar, impulsionar (treiben); pôr a correr à frente (vor sich hertreiben); perseguir (verfolgen); correr atrás, pôr-se atrás e a busca de (nachstellen). (HEIDEGGER, 2002, p. 97). No sentido atribuído a Nietzsche, o pensamento de Zaratustra diz: “o homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – Uma corda sobre o abismo. “Perigosa travessia, perigoso a-caminho, perigoso olhar-para-trás, perigoso arrepiar e parar.” (NIETZSCHE, 2002, p. 211).

⁸⁶ Heidegger analisa o significado de convalescente: “(...) Isto significa retornar ao lar; “nostalgia” é a dor provocada pela falta de lar, da pátria (Heimsschmerz), o sofrimento em razão da distância e da ausência do lar, da pátria (Heimweh). O “convalescente é aquele que se integra e que junta suas forças para o retorno “a casa”, “ao lar”, isto é, para a volta à sua determinação. O convalescente está a caminho de si mesmo de modo tal que ele pode dizer de si quem ele é.” (HEIDEGGER, 2002, p.88).

hoje a melhor reflexão dos homens; e onde havia padecimento, aí devia sempre haver também punição.” (HEIDEGGER, 2002, p. 96). A vingança foi o que permitia a persistência da metafísica, o fato deste pensamento ainda dominar é um fator que não permite a saída dela. A vingança traduz a sobrepujança das forças reativas, na medida em que o pensamento ainda é conduzido por princípios metafísicos acerca da ideia de unidade, as forças reativas continuam a vigorar como construção de realidade.

Ao descer a terra após a reclusão e meditação sobre seu tempo, Zaratustra⁸⁷ faz uma metáfora do niilismo em remissão ao sol platônico. “Por isso é preciso que eu baixe às profundezas como fazes tu à noite, quando desapareces atrás do mar, levando ainda luz ao mundo ífero, ó astro opulento!⁸⁸” (NIETZSCHE, 1983, p. 27). O sol ainda parece representar o desejo de um mundo que precisa ser suplantado e um desejo de um novo pensamento e um novo homem, assim, “Transvalorização”, “Super-homem” e “Eterno Retorno” correspondem ao projeto de tirar o homem do obscurecimento deixado pela “Morte de Deus”. “Escura é à noite, escuros são os caminhos de Zaratustra” (NIETZSCHE, 1983, p. 37). Os caminhos que levam à evangelização passam pela longa noite como os caminhos de Cristo, mas, em Zaratustra a longa noite é inversamente o cristianismo como forma de “niilismo pessimista”.

Assim, desce a terra como o sol em seu declínio para trazer a boa nova do “Super-homem” e como o “Deus” que se representava em Cristo, se reveste de sol para trazer a mensagem de um novo pensamento, pensamento que desce às profundezas, que vivencia o niilismo. Primeiro obscurece para depois ascender, a descida à longa noite equivale dizer também a liberação das categorias, a liberação dos valores que são sintomaticamente o

⁸⁷ No sentido conferido ao Zaratustra em Heidegger, segue a análise de pensar o Zaratustra como um porta-voz, aquele que se propõe a falar de uma transvalorização de valores, neste sentido ele é também um falador: “Ele é um falador (Sprecher). De que espécie? Um orador popular ou talvez um pregador? Não. O falador Zaratustra é um “porta-voz” (Fürsprecher). Com este nome, vem-nos ao encontro a antiga palavra da língua alemã e, na verdade, com múltiplos sentidos. “Für (por, para, em favor de) significa, de fato, “vor” (diante de, à frente). “Fürtuch” (pano, tecido, colocado à frente de, diante de) é, ainda hoje em dialeto alemânico, o nome usual para avental. O “Fürsprecher (porta-voz) fala “diante de” e dirige ou conduz a palavra. Mas “Für” significa, ao mesmo tempo: “a favor de”, e “em defesa de” ou “para justificação de”. Por fim, o “fürsprecher” é aquele que interpreta (ex-poe) e esclarece isso, “de que” e “para que” ele fala. (HEIDEGGER, 2002, p.88).

⁸⁸ Para cotejar o original alemão, indicamos aqui a frase do prólogo na íntegra, a outra razão é o fato de o conteúdo inicial da tradução alterar a ideia do original, vê-se “dazu musz ich in die Tief steigen: wie du des Abend tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn”. Na estrutura original tem-se a palavra “musz” no alemão arcaico que quer dizer “möchte”, assim, a frase inicial seria melhor pensada como “eu desço as profundezas e não, é “preciso” como indica a tradução.”

“niilismo negativo destruidor”. Deixar a doença atingir o seu máximo e assim retornar neste “contramovimento” para transvalorar e re-estabelecer o homem como “Super-homem”.

“Na língua de Nietzsche, “vida”, significa a vontade como traço fundamental de tudo que “é”^{*} e não só do homem” (HEIDEGGER, 2002, p. 88). Nas atribuições de ser a vontade de poder dimensão totalizante da existência, Zaratustra apresenta-se como portavoza da “Vontade de Poder”, do “Eterno Retorno” e do “Super-homem”. A vontade de poder como dimensão totalizante, representa dizer que todo real é vontade de poder, são como forças que se chocam em oposição consigo mesmas, chegam ao limite e retornam no anelo. “Círculo é o sinal do anel, cujo anelar-se volta a si mesmo e assim, conquista sempre o eterno retorno do igual”. As forças configuradoras se “chocam”. (NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2002, p. 89). A vontade de poder como forças que configuram o real, passa pelo processo de declínio e ascensão, esse seu modo de ser se caracteriza como a unidade move o círculo, nela as forças se co-pertencem.

Os animais de Zaratustra traçam círculos e se enrolam em anéis para representar a circularidade do tempo que se liberta no querer da vontade de poder. Por esta razão, o anel é “*anulus aeternitatis*: o anel-sinete e ano da eternidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 90). O anel como ano da eternidade representa a negação do caráter do tempo para afirmar “o instante” como medida da eternidade⁸⁹. “O eterno retorno é a inesgotável plenitude da vida na sua alegria e na sua dor. Para isso se dirige “o grande anseio” do mestre do eterno retorno do igual”. (HEIDEGGER, 2002, p. 94-95).

Em Zaratustra as três dimensões do tempo convergem na unidade da eternidade, contrapondo-se à ideia de uma eternidade transcendental passiva, trata-se de uma eternidade processual, dinâmica. A estrutura básica do tempo metafísico é preservada, a diferença é que no modo da sua permanência, sai da esfera da presentidade como “o estar” para um “retorno do igual”.

* Grifo Nosso.

⁸⁹ As três dimensões do tempo como convergência na unidade da eternidade, são para Heidegger apresentadas no Zaratustra da seguinte forma: “as três palavras “Hoje”, “Outrora”, “Algum dia” são escritas em maiúsculas e com aspas. Elas denominam as dimensões fundamentais do tempo. O modo como Zaratustra precisa afora dizer a si mesmo desde o fundo de seu próprio modo de ser. E o que é isso? Que “Algum dia” e “Outrora”, futuro e passado, são como “Hoje”. O hoje é porém como o passado e o porvir. Todas as três fases do tempo convergem para o igual enquanto igual num único presente, num agora estável. A este presente a metafísica denomina: a eternidade. Também Nietzsche pensa as três fases do tempo a partir da eternidade como agora permanente. A permanência não consiste para ele num estar, mas num retorno do igual. “ (HEIDEGGER, 2002, p. 94).

No capítulo “Da redenção”, a leitura indica que o homem ocidental representou o seu ser até hoje no espírito de vingança. Não é vingança em seus aspectos morais, vingança como “perseguição pelo que persiste”⁹⁰, seria aqui como representação do ser que foi outrora vencido e que por esta razão, tem sede de vingança, de perseguir algo que persiste.

Na leitura Nietzscheana, a representação desse modo de uma cultura da vingança, aparece na ideia do “homem de rebanho” que projeta valores de um além-mundo. O que marcaria esta vingança é a vingança contra a finitude “algo que persiste”. É a resposta humana à ideia de finitude, a criação do infinito é o modo da vingança. “Isto, sim, isto somente é a própria vingança: a recalcitrância da vontade contra o tempo e o seu era”. (da redenção).

Assim, a vingança é contra tudo que é temporal, efêmero, transitório, contra tudo que “persiste”, “contra o que seu querer insistentemente se choca” (HEIDEGGER, 2002, p. 101, tradução nossa). Mas, ao analisarmos a vingança contra tudo que é temporal se faz necessário pontuar que a temporalidade criticada em seu aspecto de transitoriedade é esta marcada pela unidade do tempo, assumir a aceitação do devir como processo cíclico das coisas, marca do instante descrito no “Eterno Retorno” é parte do projeto de superação do niilismo, com ele, é possível que Heidegger na conferência sobre o Zarathustra conduza a investigação de que a abolição de uma eternidade transcendental passiva a uma eternidade processual dinâmica é necessária e garante o projeto de superação do niilismo.

A representação do “Eterno Retorno” no Zarathustra aparece da seguinte forma: Uma águia cruzava os céus em círculo, carregando uma serpente em seu pescoço. A alegoria imagética quer falar do movimento circular de todas as coisas no tempo circular, isto representa o “Eterno Retorno”. E se o tempo é circular é sempre meio-dia, assim, no “Eterno Retorno” se prescinde escapar à ideia de temporalidade e tornar todas as coisas mutáveis em eternas. Com essa visão, o universo é eterno e composto de forças em oposição e de equilíbrio instável, o “Super-homem” afirma a doutrina do “Eterno Retorno” na sua liberdade exercida no tempo.

⁹⁰ Ao introduzir esta interpretação, Heidegger vira o pensamento de Nietzsche, pois, ao assumir a vingança como a resposta do homem a finitude, altera as análises de Dilthey de Nietzsche como pensador da cultura e o transporta de vez para o cenário filosófico. Contudo, pode-se afirmar que em Nietzsche, a crítica tem um sentido ontológico e um sentido moral: a crítica é ontológica na medida em que recoloca a questão do ser, e moral porque o aponta como problema histórico-filosófico que descaracteriza a noção originária de “Ser”, seguindo a interpretação apontada por Heidegger.

A boa nova em afirmar a possibilidade de superação ancorado na perspectiva assumida no “Eterno Retorno” consiste em demonstrar que o mundo não precisa mais ser categorizado para ser tido como lógico, válido ou verdadeiro.

A compreensão sentida no “contramovimento” de transvalorização do niilismo como superação, insiste em refletir a multiplicidade permanente do universo em seu equilíbrio de forças, reconhecendo que o homem não precisa ser afirmado por uma doutrina entendida como válida.

Ao contrário, afirmar à transitoriedade do pensamento no jogo das forças pulsionais nos impeliu à tomada de uma aceitação da sua multiplicidade. O contramovimento será, portanto, a liberação das categorias para a vivência de um instante flutuante que representa, sobretudo, a saúde da alma. Na descrição dada pelo autor no aforismo 120 da Gaia Ciência lê-se se essa não seria a grande questão a ser investigada: “(...) permaneceria a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento da nossa virtude, e se nossa avidez de autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia,(...). (NIETZSCHE, 2001, p.144).

No final do prólogo se dá o anúncio do “Superhomem” (*Übermensch*). Ele faz parte do contexto do anúncio de uma nova cultura, implica dizer que é a tentativa de superação para que o homem supere os seus valores e a si mesmo, contrariamente às afirmações de uma apologética cristã. Ele é a inversão de uma moral reativa e animada por forças ativas.

Em síntese, o “Superhomem” opera no interior do niilismo, e se desdobrará nas ambiguidades do conceito para suplantá-las e para isto, se sucedem as etapas de preparação para este novo tipo de homem: A primeira etapa do caminho do super-homem se dá com o “grande desprezo” com a moral reativa. Despreza o falso conceito de felicidade imposto, um tipo de felicidade passiva cristã, deve-se desprezar a virtude, a justiça, a compaixão, todos os comportamentos cristãos morais e recusar à religião do Evangelho.

Na segunda etapa do caminho do superhomem acontece com a passagem do homem ao super-homem como resultado da recusa e do desprezo dos antigos valores sucedendo a criação de novos valores. Das etapas observa-se que para chegar ao conceito de super-homem, o personagem também foi ativo participante da antiga cultura, assim, declínio e afirmação são elementos chave para verificar que o modo da oposição trabalha em favor desta nova cultura que se anuncia.

Em certa passagem do prólogo, Zaratustra alude a esta afirmação: “amo aquele que não sabe viver a não ser como os que sucumbem, pois são os que atravessam” (NIETZSCHE, 2001, p. 227). O declínio do superhomem apontado pelo personagem Zaratustra é necessário e positivo para realizar a passagem daquele que caminha e que mudando o curso das coisas, realiza a ultrapassagem. Na citação de Deleuze “afirmação que é negação, declínio que é passagem (DELEUZE, 1994, p. 74)”. O superhomem seguiu as duas etapas da transvalorização: A primeira etapa da transmutação: a morte de Deus, o niilismo, derrubada de antigos valores e na segunda etapa da transmutação: vontade de poder, o niilismo, anúncio de novos valores e o anúncio de sua vinda. O super-homem em seu contramovimento enfrenta os riscos da “Morte de Deus” e os obstáculos da transvalorização descritos no prólogo a partir dos seguintes personagens: Os últimos homens como niilistas reativos e negativos, sem valor carregam o caos dentro de si, pois, são ausentes de toda moral, possuem um sentimento de nada. Eles renunciam à moral e deturpam o sentido da felicidade para ficarem em uma zona de conforto.

Assim, a pregação de uma nova metafísica, inversa aos antigos valores, se dá pela urgência e temor de não deixar que o “último homem” domine o mundo. Como exemplo deste homem, Nietzsche sugere os poetas, os sacrílegos, os políticos, os artistas e os filósofos. O segundo personagem seria o “Homem superior”, aqueles que não se convencem inteiramente da “Morte de Deus”, advindo do fracasso sofrido pelo personagem do anúncio do teocídio em que a multidão não compreende e não se convence da metáfora. Entretanto, o fracasso de Zaratustra com a multidão cria uma nova estratégia que é acabar com a moral de rebanho.

E mais uma vez dentro daquele processo de oposição a máxima de Cristo dos seguidores que esquecem a si mesmos para seguir o Cristo. Ao contrário, a boa nova de Zaratustra afirma o criador que segue a si mesmo. Parte dos novos valores é que cada um deverá assumir a responsabilidade sobre si e se transformar em seu próprio criador para regular e criar suas próprias regras.

A partir da representação alegórica do super-homem, a criação será feita por uma “vontade afirmativa”, como afirmação de uma “vontade de criar”. Mas isto só fica claro ao evidenciar os dois movimentos característicos do niilismo e sua ambiguidade. (ordem cronológica de sentido). O primeiro sucede o movimento negativo: vontade negativa

destrutiva niilista, derrubada de valores e “Morte de Deus”. Personagens: “último homem e homem superior”. Características da vontade negativa: dualismo das forças, mundo transcendente, negativo, destrutivo, decadente. Pessimismo (socratismo-platônico). Movimento positivo: vontade positiva criadora niilista, superhomem e eterno retorno. Características da vontade positiva: vontade de superar-se a si mesmo, vontade ativa, positiva, afirmativa, criadora. Recusa à transcendência e ao dualismo e, por último, à vontade de transvalorar.

“(…) O superhomem é o homem que vai para além do homem até hoje vigente, tão só e, sobretudo para trazer e aí ratificar este homem para a sua essência ainda pendente ou por vir” (HEIDEGGER, 2002, p. 91). O super-homem é o homem que resgata a sua essência, ele supera o homem atual ao presumir que o homem ocidental tenha esquecido ou deixado para trás a essência do homem.

Mas, o que seria esta essência? Quais premissas serviriam para indicar o esquecimento da essência? A perda do instinto – ocorrência da postura moral, os valores da moral cristã vêem o instinto como algo pecaminoso, animal. A vigência da ideia do tempo – a conformidade com o tempo e negação do caráter cíclico do universo. O homem histórico – a aceitação das doutrinas e a supervalorização da historicidade como premissas formadoras do pensamento vigente. Segundo Heidegger, a necessidade do “Super-homem” se dá porque Nietzsche vê que sua época é a do homem que irá dominar a terra e, o super-homem é o único capaz de assumir a dominação da terra.

Portanto, assumindo as responsabilidades desta análise, aponta-se que o homem não tem capacidade para assumir tal tarefa a exemplo do cenário mostrado na segunda guerra mundial e o contexto assumido na técnica moderna são demonstrações da escassez de sentido e as consequências mais relevantes do que passou a vigorar após a crise instada na “Morte de Deus”, nelas, as premissas da perda do instinto, o tempo transcendental passivo e a historicidade dão peso ao cenário da crise niilista.

O superhomem seria o único capaz de ultrapassar e cruzar o deserto do niilismo. Daí surge outra pergunta: como cruzar este deserto? Este cruzamento foi objetivado? Cruzar este deserto significaria sair da esfera da metafísica, entretanto, Nietzsche não assistiu a ascensão da “Era da Técnica” e daí, devemos perguntar se com isto o objetivo se perde. Segundo Heidegger, faltou por parte de Zarathustra indicar o lugar que se destinava chegar

após a ultrapassagem. “Na falta deste olhar antecipador sobre este “para onde”, a ultrapassagem fica sem direção e indeterminado desde onde o ultrapassante precisa se liberar. (HEIDEGGER, 2002, p. 1999). A indicação aponta apenas o lugar da transposição como o “distante”, caracterizado pela raiz da palavra anseio (*Sehnsucht*). “O anseio é a dor da proximidade do distante.” (HEIDEGGER, 2002, p. 93). O anseio guardaria a imagem do lugar que se busca chegar, mas que não é mostrado e permanece um enigma em Zaratustra. Contudo, as indicações do caminho apontam para o ultrapassante um sentimento que prescreve essa vontade de ultrapassagem – a esperança. “Pois que o homem seja redimido da vingança; estrela é para mim a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris depois de longas intempéries”. (NIETZSCHE, 1983, p. 236). O homem só cruzará o deserto do niilismo ao redimir-se da vingança, um homem que nem quer vingar-se, nem reconciliar-se. Deste modo, no anseio pelo distante, ao olhar o cruzamento, a imagem do distante é a “liberdade em relação à sede de vingança” (HEIDEGGER, 2002, p. 95).

Mas o que se pressupõe como o distante? A referência ao distante é um salto em que Heidegger abriga uma vontade de ultrapassagem, nela, a vontade deve se liberar dos excessos da vingança contra a temporalidade, a vontade deve voltar ao anseio que é anelo, instante, a vontade de potência como multiplicidade de forças para instaurar e realizar a superação na ultrapassagem do niilismo. E partindo do pensamento sobre este sentimento de liberdade, por diversas vezes o texto fez referência a comentadores diversos, pois, assumir um caráter de liberdade é assumir uma postura proposta pelo próprio Nietzsche, na qual o pensamento não precisa ser coagido por uma instância única de categoria, ao contrário, o seu pensamento desdobrável é o termômetro para as constantes possibilidades de abertura em refletir seus temas.

Em última análise, a pergunta sobre quem é o Zaratustra de Nietzsche se converteu em “esperança” para uma reflexão sobre a superação do niilismo. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche? Ele é o mestre, cuja doutrina gostaria de libertar do espírito de vingança a reflexão até hoje vigente e assim liberá-la para o sim ao eterno retorno do igual” (HEIDEGGER, 2002, p. 2002).

Ao dar continuidade ao tema do “Eterno Retorno”, Nietzsche, assim o representa: No capítulo “Da visão e do enigma”, as figuras da águia e da serpente são a representação dos conceitos sensível/inteligível reconciliados. Os conceitos reconciliados são figurados

pela aceitação do instante com o sim da força ativa, um conhecimento alegre que aceita o trágico da vida no eterno retorno do igual. Segue a interpretação que a chave para o entendimento do “Eterno Retorno” é a relação desenvolvida a partir do pensamento de Heráclito, como primeiro filósofo afirmativo e a premissa de serem as coisas em si mesmas mutáveis e diversas, seguido de toda a reavaliação sobre as categorias do pensamento, para afirmar a liberação das forças pulsionais instintivas, afirmar, sobretudo, a multiplicidade.

Seguindo o conceito de “Eterno Retorno” para pensar os elementos necessários para a transvalorização como superação, para que possa ocorrer o passo final a esta transvalorização e saída do niilismo, será pensado um niilismo que vence e se vence, porque a partir destas simulações descritas por Nietzsche: “o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio” (NIETZSCHE, 2005, p. 28), se vence porque se esgota em todas as suas possibilidades até realizar o seu “contramovimento” que é o “Eterno Retorno”.

Como anúncio de uma nova cultura, Zarathustra recusa a oposição tradicional entre sensível/inteligível e os reconcilia com o “Eterno Retorno”, a sua primeira aparição na “Gaia Ciência” fala dele como “o maior dos pesos” (NIETZSCHE, 2002, p. 250). O maior dos pesos consiste em relativizar a experiência do fluxo constante dos diversos sentimentos que perpassam em cada um e sua intensidade.

Klossowski pensa esses sentimentos como “tonalidade da alma” que é “flutuação de intensidade” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 81), ao tomar essas flutuações como uma caracterização do maior dos pesos, pensa-se que nesse fluxo constante de intensidades, ao retornar em maior ou menor medida, vivencia-se o instante, mas de um modo que todas as experiências anteriores não são completamente esquecidas, elas retornam, se reinterpretam, se dividem, se desunem e se reúnem na medida em que propagam novas flutuações liberadoras que poderiam ser pensadas como o mundo que se liberou dos sentimentos morais e que pretensamente busca novas arestas para recriar a forma de pensar.

Portanto, em alusão a essa vivência de um instante flutuante, pensa-se a metáfora da oscilação das ondas do mar no aforismo 124 da Gaia Ciência, chamado “No horizonte do infinito”:

No horizonte do infinito. — Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas

virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade—e já não existe mais “terra”! (NIETZSCHE, 2002, p. 147).

Este aforismo segue o rumo dos aforismos tomados como anúncios, nele, fica a caminho o pensamento do horizonte das novas possibilidades que precisam se abrir para além da vigência da finitude, o instante, tal como o mar é aquilo que sempre oscila em seu dinamismo de forças, o abandono da segurança é o que promove abertura para um instante extraordinário.

Portanto, abandonar a terra não está tratando de uma referência política, geográfica ou cartográfica, dizer que ela não existe mais é, atestar o que vinha sendo sentido como destruição de valores, nesse momento, a vontade de ultrapassagem segue nessa oscilação das ondas do mar, a reapropriação da humanidade mais própria dá-se no jogo da transposição de abertura de Ser.

Assim, deixemos que o pensamento siga mostrando a afirmação do instante flutuante na representação do mar, e que o horizonte possa vigorar como elemento possível para responder sobre o lugar da ultrapassagem, pergunta na qual se segue pensando.

2. O NILISMO DA TÉCNICA

2.1. Era da Técnica: O Contexto da Automação.

O advento da chamada técnica moderna é, segundo Heidegger, atrelada a alguns elementos formadores da sua utilização e realização. Ensaaios e conferências realizadas a partir dos anos trinta revelam a investigação e o direcionamento tomado pelo autor sobre o tema em questão. Alguns textos serão apontados para pensar o problema da técnica: “A Época da Moderna Imagem do Mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*), “Língua de Tradição e Língua Técnica”, “Ciência e Pensamento de Sentido” (*Wissenschaft und Besinnung*) e “A Questão da Técnica” (*Die frage nach der Technik*) e a “A Virada” (*Die Kehre*).

Os textos representam um repensamento de Ser e Tempo *Sein und Zeit* como modelo filosófico para pensar o re-estabelecimento da metafísica. Nesta fase do pensamento de Heidegger, três temas entram em questão: A Era da Técnica, o destino da Metafísica Ocidental e a História do Ser, contudo, fixa-se o eixo central da análise acerca de uma discussão sobre o estabelecimento da técnica como fase posterior a Era da Metafísica em que o niilismo continua a vigorar dominando todos os setores da realidade, pensamento retratado por Heidegger.

O tema sobre a técnica ocupa lugar central nesta fase do pensamento de Heidegger, entretanto, ao elaborar uma linha do tempo de seu pensamento, presume-se que na análise de uma fenomenologia da instrumentalidade de Ser e Tempo em 1927, se dá uma reflexão sobre o conceito de técnica como manualidade. Trata-se do manuseio das coisas como via de acesso ao ente. Nesse tratado, o primado ontológico do mundo como (*res extensa*) desde a filosofia de Descartes será repensado no manuseio ocupado, ou seja, todo agir só pode se afirmar como algo realizado com a presença (presentidade) (*Vorhandenheit*) das coisas que realiza.

O fato é que o pensamento acerca da técnica ainda não caracteriza esse período, mas, seus elementos conduzem para a formação de um pensamento sobre a técnica, na medida em que a revisão do manuseio ocupado pode ser pensada como uma fase preparatória do estabelecimento da Era da Técnica.

O questionamento acerca da técnica passa pelo domínio da linguagem e sobre quais pressupostos evidenciou-se o que hoje é denominado técnica moderna. Para isto, Heidegger

discorre largamente sobre as origens e significado do conceito grego de técnica (*téchne*)⁹¹ e o fazer técnico que se abre na atual conjuntura da técnica moderna.

Na conferência pronunciada em 1953 “A Questão da Técnica”, Heidegger insere uma discussão sobre a origem dos conceitos gregos para pensar o caráter da técnica presente ao seu tempo, na frase: “A técnica não é igual à essência da técnica” (HEIDEGGER, 2002, p. 11), passa a valer o critério de retorno ao núcleo essencial da origem da técnica e não meramente o pensamento de um saber técnico manual.

A técnica moderna não guardou o antigo sentido que constitui a palavra grega (*Techné*), que quer dizer ocultamento e desocultamento para que algo que estava escondido possa aparecer, a citação seguinte conduz a este sentido mais originário: “A produção nos conduz do ocultamento ao desocultamento”⁹². (HEIDEGGER, 2000, p.13, tradução nossa). Um desocultamento mais originário de uma palavra que guardava uma estreita relação com a Arte. Nela, os gregos possuíam a palavra específica *Alethéia*, traduzida como *veritas* em Roma, que se converte no sentido de “trazer-a-frente” (*Her-vor-bringen*) da verdade (*Warheit*).

Contudo, na técnica moderna há o desocultamento, mas, no sentido de uma imposição que desafia a natureza em sua profundidade. Na técnica artesanal o processo deixa que a natureza siga o seu curso, as ferramentas utilizadas estarão presentes para a arte como “pro-dução da verdade”, seria o sentido mais originário para que a própria natureza se desvele e dê seus recursos para o uso.

O decisivo de seu uso se faz no modo da vigência de ocultamento (*verborgenheit*) e desocultamento (*unverborgenheit*) próprios do processo originário, condução esta que, diferentemente acontecerá na técnica moderna ao exigir e provocar o seu desvelamento. É um modo de provocação alheio a cumprir um desvelamento “poiético produtivo”, no sentido de “trazer-à-frente” (*Her-vor-Bringen*), algo que é trazido para frente, aparece e se mostra, diferente da técnica moderna aparece como uma provocação do ente no seu todo.

⁹¹ Sobre o conceito de *Téchne*, Heidegger pensa inicialmente através do pensamento grego de *Téchne* tanto para designar o artesanato como a arte, contudo, o conceito será em última análise, alterado pela base, pois, o sentido inicial proposto em “Ser e Tempo” de *Téchne* como o “manuseio ocupado” se altera na medida em que investiga a relação de técnica com a vontade de poder incondicionada. A compreensão de Heidegger se abre a pensar que a modernidade alterou o sentido inicial de *Téchne*. O dicionário sobre a terminologia das palavras utilizadas por Heidegger aponta algumas características sobre o sentido de *Téchne*: “(...) arte, manufatura, uma arte ou modo de regular de fazer algo (em contraste com episteme, ciência); habilidade, destreza; obra de arte. (...) Heidegger ultrapassa esses significados (...)” (INWOOD, 1999, p.181).

⁹² “Her-vor-bringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt”.

Esse desocultamento no sentido originário é relativo à interpretação antiga grega, baseada em Aristóteles, de que existem quatro causas envolvidas na produção e que representam modos de trazer algo a presença⁹³. “O decisivo da *téchne* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios, mas no desvelamento mencionado. É neste desocultamento e não na elaboração que a *téchne* se constitui e cumpre em uma produção”. (HEIDEGGER, 2002, p. 18). Este aparecimento fortuito que determinava a produção das coisas, no sentido de produção poética produtiva, de fazer luzir e aparecer.

O reconhecimento de que a técnica moderna não é igual à essência da técnica leva à segunda etapa da reflexão heideggeriana sobre a essência da técnica. Para Heidegger, a técnica moderna é também um modo do desocultar, porém, um desocultamento distinto daquele que se manifestava na antiga *poiésis* com a produção originária dos gregos.

O processo de desocultamento que vige e domina na técnica moderna não é mais um produzir no sentido do “trazer-a-frente”, do trazer o ente à luz da presença, mas, um “desafiar” (*Herausfordern*) que estabelece para a natureza a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada em grande quantidade e sem limites.

Desse modo, a relação entre homem e natureza é diferente daquela que prevalecia entre os gregos. A técnica moderna não se ocupa mais com o produzir no sentido grego da *poiésis*, isto é, com o trazer os entes à presença como no exemplo da estátua de Zeus feita por Fídias ou do templo grego de Apolo em Delfos. Nessas obras, a atividade da *poiésis* sobre a pedra fazia com que ela se mostrasse mais evidentemente como aquilo que ela é, isto é, como pedra reluzente de uma determinada região, de sorte que este modo do desocultamento se dava em conjunção com a natureza, reunindo na obra, a terra e o mundo daquele povo.

Portanto, dizer que “A técnica não é igual à essência da técnica” (HEIDEGGER, 2002, p. 11) é retratar as mudanças sofridas no decorrer do uso da própria técnica. Por esta razão, Heidegger pensa a essência da “Técnica Moderna” como “Técnica Mecanizada”⁹⁴.

⁹³Arte e *phýsis* são *poiésis* e implicam dizer que trazer a presença é produzir no sentido correto do *Herr-vorbringen* de trazer-a-frente. O processo de produção está baseado no desocultamento do ser (do ente) baseado na causalidade.

⁹⁴Por esta razão, o repensamento da questão pós “Ser e Tempo” se altera, para as conferências em que passa a tratar do tema a partir dos anos 30, pois, o projeto de uma manualidade técnica não converge mais com o atual quadro da técnica moderna que em síntese é técnica mecanizada. Na conferência pronunciada em 9 de junho de 1938, “A Época da Imagem do Mundo”, Heidegger analisa o sentido de ser a técnica moderna, técnica mecanizada. O texto publicado encontra-se devidamente elencado na bibliografia.

A técnica moderna e a moderna ciência exata da natureza se co-pertencem na medida em que ambas precisam uma da outra para acontecer. O uso da ciência matemática da natureza se torna uma exigência da técnica moderna. Portanto, a técnica mecanizada se tornou a essência da técnica moderna e da metafísica moderna. A consequência imediata acontece pelo modo em que ela faz uso da natureza, um modo de desafio. Ela dispõe da natureza, desafiando-a, e a composição (*Ge-stell*) tem que estar pronto para atender as suas necessidades.

O que acontece é que na realização da técnica, os princípios metafísicos e os princípios da técnica sofrem mudanças significativas em relação ao seu uso. Visto que o homem cede ao apelo do desocultamento e do desafio, que o impele o tempo inteiro em esgotar fisicamente as possibilidades da natureza.

Assim, o próprio homem entra nesta relação de estar “disposto” a realização e manutenção da técnica moderna. Para a caracterização do apelo ao dis-posto, Heidegger aponta a condução de um modo provocativo que caracteriza a Época Moderna em contraste com o modo antigo de uso da terra, para este exemplo lê-se:

(...) Uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desocultar como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola.

Em contraste, explora-se uma área da terra a fornecer carvão e minérios. A terra se desoculta neste caso, depósito de carvão e o solo, jazida de minerais. Era outro lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dis-por ainda significava lavar, isto é, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na semeadura, apenas confiava a semente às forças do crescimento, ocultando-a para seu desenvolvimento. Hoje em dia, outra posição também absorveu a lavra do campo, a saber, a posição que dis-põe da natureza. E dela dis-põe, no sentido de uma exploração. A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação. Dis-põe-se o ar a fornecer azoto, o solo a fornecer minério como, por exemplo, urânio, o urânio a fornecer energia atômica; este pode, então, ser desintegrada para a destruição da guerra ou para fins pacíficos.” (HEIDEGGER, 2002, p. 19)

Essa citação pode ser um exemplo do niilismo da técnica, o modo de provocação da natureza, neste contexto, não se revela mais de maneira harmoniosa como era na relação que o camponês utilizava, agora são arrancadas da natureza as determinações das condições

de subsistência, o camponês cuidava e guardava, o homem que atende ao apelo da técnica, desafia e explora. Nela, move-se a diferença entre o desocultar que é produzir (*Her-stellen*), um trazer-a-frente (*herr-vor-bringen*), e o desocultar que desafia, provoca, põe (*stellt*) a natureza a fornecer recursos demandáveis (*Bestellt*). Tudo deve estar disponível, tanto o homem estar disposto para atender o apelo da provocação, quanto à natureza deve estar disposta a fornecer energia em grande escala para atender às necessidades e determinações impostas pela técnica moderna. A exploração evoca uma exigência em que os entes estão sempre disponíveis para se fazer conhecer.

Presume-se então que esse conhecer medido e calculado se dá para apresentação de algo que se torne útil, o que de início servia para sustentar a guerra passa a cumprir as exigências das novas tecnologias do mundo globalizado. Isto implica que a previsão de Heidegger acerca de um acabamento da metafísica que se torna niilismo da técnica, faz sentido no que diz respeito ao confrontar Jünger, dizendo que a metafísica ainda não foi superada.

As razões indicadas do niilismo da técnica são presentes na conferência da superação da metafísica, nela se diz: “o desdobramento da dominação incondicional da metafísica acha-se somente em seu início.” (HEIDEGGER, 2002, p. 67). Assim, o projeto de superação do niilismo como foi pensado por Nietzsche ainda não encontrou um caminho, ao contrário, se desdobrou como niilismo da técnica no favorecimento das exigências do atual quadro caracterizado no desocultamento como disponibilidade de recursos (*Bestand*), assim, a técnica moderna é armação (*Ge-stell*) disposto ou composição.⁹⁵ “Composição é a força de reunião daquele pôr que impõe ao homem

⁹⁵ Gestell é a força de reunião das partes envolvidas na técnica moderna, por esta razão, diz-se composição: desoculta o dis-posto, ou seja, a terra está dis-posta ao homem e ele a desoculta através da exploração de seus recursos naturais. A natureza fornece dados calculáveis e segue como um sistema disponível de informações. Heidegger atribui um novo significado a *gestell*, o dicionário indica o seguinte direcionamento tomado pelo autor: “Heidegger interpreta *gestell* como um substantivo coletivo formado por *ge* - e *stellen*, indicando um novo significado ao escrever *gestell*. Ele a utiliza para expressar o modo pelo qual a “fissura” conflitual entre terra e mundo é localizada e composta na *Gestalt* (“forma, figura” – também de *Stellen*) de uma obra de arte, tal como um templo (UK, 52/189).” (INWOOD, 1999, p.182). Contudo, deve-se salientar aqui que a tradução do conceito de *Gestell* para as obras brasileiras não encontra consenso entre os tradutores. Loparic e Werle optam por “armação”, significado que o termo possui na linguagem corrente e que apresenta a ideia de uma estrutura previamente montada, na qual todos os entes são arrumados, organizados, postos, dispostos. Neste sentido, reúne, localiza, requisita, desafia e provoca o homem para desvelar o modo das coisas. Ernildo Stein o traduz, seguindo o pensamento francês de pensar *Gestell* como “arrazoamento” como aquilo que envolve a planificação racional do ente na totalidade. Emmanuel Carneiro Leão optou por “composição” resultado da articulação do prefixo *Ge*, que dá ideia de reunião, ao sufixo *stell*, do verbo pôr. A nota pretendeu fornecer os

desocultar o real, como disponibilidade, segundo o modo da disposição”. (HEIDEGGER, 2002, p. 27).

No processo descrito de ser a técnica tudo que está em constante disponibilidade, o seu desvelamento só se dá a partir das atividades humanas e conseqüentemente a isto, as máquinas operadas na técnica não mostram nenhum conteúdo sobre si mesmo se não estiverem atreladas às atividades humanas como entes disponíveis, Heidegger dá como exemplo um avião comercial, ele mostra seu aspecto como instrumento a partir do momento em que seja exigido seu funcionamento como transporte de pessoas, mas, parado na pista de decolagem é apenas uma máquina que oculta o que ele é mesmo, segue a citação:

Mas o avião comercial, dis-posto na pista de decolagem, é fora de qualquer dúvida um objeto. Com certeza, é possível representar assim uma máquina voadora. Mas, com isso, encobre-se justamente, o que ela é e a maneira em que ela é o que é. Pois, na pista de decolagem, o avião se des-encobre como disponibilidade à medida que está dis-posto a assegurar a possibilidade de transporte. Para isto tem de estar dis-ponível, isto é, pronto para decolar, em toda a sua constituição e em cada uma de suas partes constituintes. (HEIDEGGER, 2002, p.21).

A metafísica moderna se baseia no conhecimento calculador, a vigência dos entes na objetividade de um saber calculista confirma o que a *Ge-stell* é propriamente, modelo de utilidade e asseguramento do ente, o avião como item do fundo de reserva disponível não é apenas um objeto determinado a uma causa única, como ente disponível pode propiciar diversos fins na medida em que está sempre disposto ao asseguramento do ente.

O projeto de pensar a técnica moderna é feito como uma progressão, de pensar a sua origem, mas sem desconsiderar as mudanças naturais decorrentes na história. Visto isto, a relação entre técnica e saber científico se torna mais claro, visualizando uma imagem do mundo em que a ciência representa um desdobramento da força essencial da técnica que tem suas origens gregas. Este apelo desafiador e unificador da técnica moderna estão

diversos significados encontrada acerca do conceito, no intuito de se fazer pensar o seu significado. Contudo, utiliza-se aqui o termo como “disposição” e “composição” a partir da fonte consultada e devidamente elencada nas referências.

enraizados no seu modo de ocultamento e desocultamento, esta ambiguidade abre o espaço necessário para o modo da provocação em que está inserido o campo científico moderno. Tomando lugar central está o homem que entra nesta relação de estar dis-posto à realização e manutenção da técnica moderna que em seu modo desafiador o exige constantemente.

De acordo com essa compreensão, fica claro para Heidegger que o saber científico matemático, ao contrário do que se pensa, não é o que gerou a técnica, entretanto, é um constante apoio da técnica moderna e principal representante do seu maior desenvolvimento como caracterização da técnica moderna em seu modo de desafiar, e que, as suas origens devem ser vistas e revistas na ótica da antiga técnica (*Téchne*)⁹⁶ grega em confronto com a atual técnica moderna, segue a citação:

(...) O homem da idade da Técnica vê-se desafiado, de forma especialmente incisiva, a comprometer-se com o desocultamento. Em primeiro lugar, ele lida com a natureza, enquanto principal reservatório das reservas de energia. Em consequência, o comportamento dis-positivo do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como sistema operativo e calculável de forças. (HEIDEGGER, 2002, p. 24).

A partir desta análise da técnica moderna se pressupõe novo rumo para a história mundial, o homem toma outro posicionamento frente a sistemas de valores. Heidegger identifica cinco fenômenos da Era Moderna: ciência moderna, técnica mecanizada, arte, cultura (manifestação das artes) e ateísmo. Este último fenômeno indica a perda da representatividade do deus.

Assim, a técnica substitui o vazio instaurado pelo ateísmo. A partir de um processo que se destina a entender as incorporações feitas ao que é e o que faz a técnica moderna, a história demonstra que as apreensões sofridas em seu curso vigente parecem corroborar com um sistema de valores em que o domínio técnico em seu modo explorador eleva-se a partir do cálculo e da medida sobre as demais ciências. A ideia de cálculo⁹⁷ adotada por

⁹⁶ O conceito de técnica *techné* grega é posteriormente subtraído da análise heideggeriana, sobretudo, a partir da conferência “A virada” *Kehre*, em que se instaura um posicionamento mais próximo com as leituras de Jünger, entretanto, a investigação do conceito delinea o percurso e uso da técnica no ocidente.

⁹⁷ Para atrelarmos a discussão o que pensa Heidegger sobre valor, analisa-se como é enxergado o conceito de vontade de poder dentro desta interpretação, tema este discorrido na obra “caminhos do bosque”. Ao mesmo tempo em que esta relação representa e explica como niilismo e técnica converge.

Heidegger explica este raciocínio: “calcular é computar sobre qualquer coisa”. (HEIDEGGER, 2002, p. 120)

O valor como escala de medida e seu fundamento sobre escala numérica se dão pelo fato do valor se converter em um olhar lançado para algo. “Este olhar é de tal natureza, que se vê na medida em que se viu, se viu na medida em que se situou ante sí, foi representado e vislumbrado como tal e, deste modo, está disposto”. (HEIDEGGER, 2002, p. 206). O valor se converte em ponto de vista, o olhar⁹⁸ lançado sobre algo faz representar este algo numa escala de medida de aumento e diminuição.

Em outra passagem afirma: “o ponto de vista é valor” (HEIDEGGER, 2002, p. 206). Na medida em que o que está disposto é percebido e passa a vigorar como valor. Desse modo, a aplicação das ciências matemáticas dentro de uma técnica exploratória que combina cálculo e medida converge no sistema utilitário que é característico da técnica moderna. Sendo assim, representar o ser do ente vira cálculo ou apreciação do valor quando passa a ter como necessidade o acúmulo e acréscimo de força.

Toda a perspectiva se lança agora em se fazer valer o acúmulo de poder. Mas que poder é este? Nietzsche estabelece como condição de conservação e aumento de vida a vontade de poder como condições mantenedoras da vida. A vida cresce e se conserva, o valor está à disposição da vida. Porque só querer se conservar é entrar no processo de decadência como afirmava Nietzsche.

Assim, aumento e conservação entram numa relação de co-pertencimento, precisam uma da outra para o complexo esquema que é a vida, e os valores visam à conservação e intensificação da vontade de potência, seguindo o raciocínio tomado por Heidegger de valores como pontos de vista. “Os valores em sua qualidade de pontos de vista, guiam a visão até a contemplação das formações complexas” (HEIDEGGER, 2002, p. 207).

Para Nietzsche, a vida se mostra como instauradora de valores, mas que em todo caso deve ser medida para novos valores, pois, o conceito de vontade de potência está atrelado ao seu projeto de transvalorização de valores. Heidegger assume outra posição ao identificar o valor como “medida” do Ocidente técnico mecanizado, o conceito se converte em estagnação e problema do “Ser”. O valor passa a representar o ser do ente, vira cálculo

⁹⁸ O sentido aqui de olhar como algo que vê é remetido aos gregos sobre a transformação da ideia de Eidós à perceptio (perceber).

ou apreciação do valor quando passa a ter necessidade de acúmulo e acréscimo de força, enquanto a ciência prevalece como modo técnico de condução e objetivação do real como mostra a citação:

A ciência moderna nem serve a um fim que lhe é primeiramente proposto, nem procura uma “verdade em si” *. Ela é, enquanto um modo de objetivação calculadora do ente, uma condição estabelecida pela própria vontade de vontade, através da qual esta garante o domínio de sua essência. (HEIDEGGER, 2000, p. 67).

Este pensamento está baseado na análise de que em Nietzsche, “Vontade de Poder” culmina na vontade ou acúmulo de mais poder, dentro desta estrutura a ideia de “ser” como valor que se converte em um “ser,” que acumula mais e mais poder, já que a estrutura do fundamento Deus se esgotou como possibilidade e unidade de pensamento não há mais um limite lógico para travar o acúmulo do poder, e assim, depara-se com a segunda causa psicológica do niilismo “não há unidade no vir-a-ser”. Nela, resta a conclusão de que o niilismo é também cálculo.

O niilismo como vontade de poder calculista culmina no domínio planetário da técnica e nessa estrutura, rompe com a unidade como base de sustentação da sociedade. E nesse contexto, o niilismo ainda não é reconhecido em sua essência, mas apenas chegou à parte do processo em que ele é valor (cálculo) como mostra a citação:

O niilismo, enquanto estado psicológico, segue, em segundo lugar, quando em todo acontecer e abaixo de todo acontecer se colocou uma totalidade, uma sistematização, até mesmo uma organização: de maneira tal que a alma sedenta de admiração e reverência se entrega ao gozo da representação global de uma forma suprema de domínio e administração (...) o homem imerso no profundo sentimento de conexão e dependência de um todo que é infinitamente superior, um modus da divindade... o bem do universal exige a entrega do indivíduo”..., mas veja bem; não há nenhum universal deste tipo! No fundo o homem perdeu sua fé em seu valor se por seu intermédio não entra em ação um todo infinitamente valioso: ou seja, concebeu um todo assim para poder crer em seu valor⁹⁹. (HEIDEGGER, 2000, p. 567, tradução nossa).

* Grifo do Autor;

⁹⁹ El nihilismo, en cuanto estado psicológico, sobreviene, en segundo lugar, cuando en todo acontecer se há puesto una totalidad, una sistematización, incluso una organización: de manera tal que el alma sedienta de admiración y reverencia se entrega al goce de la representación global de una forma suprema de dominio y administración (...) una especie de unidad, algún tipo de “monismo” y como consecuencia de esa creencia, el hombre inmerso en el profundo sentimiento de conexión y dependencia de un todo que le es infinitamente superior, un modus de la divinidad... “el bien de lo universal exige la entrega del individuo”..., pero mirad bien; no hay ningun universal de este tipo! En el fondo el hombre há perdido la fe en su valor si por su

Nos seminários de Heidegger sobre o pensamento de Nietzsche, tem-se o capítulo “A proveniência do niilismo. Suas três formas.” (HEIDEGGER, 2000, p. 574). Nele, Heidegger estabelece que o niilismo como estado psicológico assume três formas: esgotamento de forças diante de uma “meta” estabelecida; como “totalidade”, “sistematização” que se adequa a sistemas de valor e por último, assume a existência do nada como devir e que por baixo de todo devir não há nenhuma unidade ou supremo valor.

A última consequência é a observação de que o mundo como é conhecido se constituiu por razões psicológicas, essas razões entremearam o fenômeno do ateísmo moderno, nele, presume-se que valor e cálculo identificados na técnica moderna passam a valer como preenchedores da lacuna deixada pelo fundamento Deus.

O fenômeno que é identificado à “Morte de Deus” retrata, sobretudo, o esgotamento das possibilidades extremas da metafísica e sua filosofia. Com a morte de Deus descrita por Nietzsche, os fundamentos da metafísica, religião e moral, perdem a sua expressão e significado, restam apenas doutrinas de dominação que lutam para sobreviver e se impor na sociedade.

A supressão de um único fundamento restaura a relação homem e mundo para o questionamento se o homem é capaz de exercer o domínio incondicional da terra. Heidegger justifica a pergunta ao propor um repensamento da ontologia, mas de um modo em que não fere os caminhos lógicos de uma nova ordem mundial, ordem da técnica moderna.

Para pensar uma justificação que volte a ligar homem e mundo nesta nova ordem mundial, na medida em que busca um diálogo possível entre técnica e pensamento, busca uma compreensão exata da técnica e da língua, essa busca serve para conhecer e entender o ser. Trata-se então, de uma busca da existência na medida em que no contexto heideggeriano sempre aparece à pergunta sobre se o homem atual pode resguardar a terra, o sentimento se justifica na medida em que reconhece o abismo que se coloca o pensamento na técnica moderna.

intermédio no entra en acción un todo infinitamente valioso: es decir, há concebido un todo así para poder creer en su valor.

Na conferência nomeada “Língua de Tradição e Língua Técnica”, utiliza os termos língua, tradição e técnica para nomear os elementos formadores da técnica moderna e que conseqüentemente formam o pano de fundo da metafísica. Buscando as significações e uso dos termos chega à dimensão totalizante e seu enraizamento na sociedade. De modo que a relação “coisa/língua” forma o pensamento da Era da Técnica.

A partir dessa afirmação pode-se fazer o questionamento sobre a dimensão totalizante da língua como formação de uma cultura do inútil. Uma meditação sobre o inútil que põe em relevância o sentido último da existência. O útil gera o esquecimento do ser, somente a relação que as coisas mantêm com a utilidade prática tem valor na sociedade, assim, necessidade e utilidade são palavras correntes na sociedade moderna. A sociedade de consumo cai no sem sentido, mas que pode ser um dos elementos para se pensar o esquecimento do Ser.

Pensar esse esquecimento ao perguntar em que medida o inútil pode ter vigência frente ao “utilizável”, no sentido de que o mundo assumiu a partir da técnica um novo pensamento de mundo como o “imediatamente prático” e útil. Enxergando a cultura a partir do contexto da Era da Técnica e os seus desdobramentos como configuração do real que chega aos nossos dias, percebe-se que a cultura cresce apenas em necessidade de consumo, portanto, o valor continua a se afirmar como acréscimo de poder.

De acordo com a verificação do sentido do útil para a cultura, é desenvolvido o pensamento acerca das mutações sofridas sobre o sentido e uso de Técnica Moderna. Heidegger explora esse sentido, como sendo o domínio da meditação, ao sugerir duas revoluções industriais, cita Heidegger:

A primeira consiste na passagem da técnica do artesanato e da manufatura à técnica das máquinas com motor. Consideramos como segunda revolução técnica a introdução e o triunfo da maior automação possível, cujo princípio de base é definido pela técnica de regulação e da direção, a cibernética. (HEIDEGGER, 1995, p. 14).

O pensamento consiste agora, em refletir sobre esta transposição sofrida no interior da técnica, e duas questões são colocadas em foco: pensar a técnica como cibernética faz sentido? E qual é a ocorrência do niilismo na configuração desta nova técnica que se

apresenta? Para fins de utilidade, Heidegger nomeia a técnica como o disponível, ao dizer que “a técnica pode significar o conjunto das máquinas e dos aparelhos que se apresentam, tomados apenas como objetos disponíveis (*Vorhanden*) – ou em funcionamento”. (HEIDEGGER, 1995, p. 15).

Contudo, as proposições levantadas vão tomando novos direcionamentos na medida em que avança o pensamento acerca da técnica. Voltemos à meditação de que a técnica não possui nada de técnico. Nessa descrição há um reconhecimento de que a técnica é o inverso das aparências, o que há de aparente não é a técnica¹⁰⁰.

A segunda meditação trata de uma técnica “como conjunto de máquinas e aparelhos” se altera na medida em que dentro de uma nova configuração de mundo, o pensamento originário de uma técnica (*Techné*) grega se alterou para uma nova técnica que não é mais um simples instrumento do homem, a técnica passa a categoria de projeto metafísico, porque concebe todos os setores da realidade e não somente das máquinas, ela marca os seres em totalidade. “A técnica é um traço do ser. O ser reconduz a uma multiplicidade de fenômenos dispersos, que tendem a ser considerada simplesmente como os sinais de uma <<doença da civilização>>^{*101}”. (HAAR, 1980, p. 22, tradução nossa).

Os sinais dessa doença são assim apontados: a rapidez da informação da civilização, a uniformização dos modos de vida e do pensamento, a mobilização constante da atividade cultural e artística, o desenraizamento e a neutralização do espaço e do tempo, uma insensibilidade contra o excesso de dor (ex. guerra e catástrofes como espetáculos televisivos), a perda do sentimento de proximidade e distância abolidas pela rapidez dos meios de comunicação, a constituição de imensos estoques de energia e de recursos enormes de destruição, o consumo fornecido, o uso e a dilapidação dos recursos naturais, a burocracia, a tecnologia e a mania de planificação são alguns dos exemplos desta doença.

Agora, o niilismo na técnica ganha novas características, anteriormente restrito ao universo moralizante nietzscheano, agora ultrapassa a dimensão totalizante da técnica e se torna um tipo de niilismo tecnicista. Todos esses elementos regem o conceito de técnica

¹⁰⁰ As formulações que seguem tendem a atrelar o entendimento de técnica visto em Heidegger e a interpretação tomada mediante as leituras do filósofo Michel Haar em “Heidegger et l’essence de la technique” devidamente elencada na referência.

* Grifo do autor

¹⁰¹ La technique a le trait de l’être. Ces’t elle qui ramène à l’unité une multiplicité de phénomènes épars, que l’on a tendance à considérer simplement comme lês sifnes d’un <<malaise de civilization>>.

moderna, eles correspondem a uma configuração de mundo ancorada no processo de cálculo e numerização. Arte, cultura e política fazem parte da configuração (*Gestalt*) e armação (*Rüstung*) como manifestações da técnica que planifica e uniformiza o homem.

A terceira meditação a ser pensada, trata do conceito de essência, essência tem um duplo sentido: a essência (*Wesen*) é o verbo da revelação, os dois aspectos se juntam no foi (*Gewesen*) e no durante (*Währen*) “A essência é o que mantém o ser a partir de uma revelação mais antiga <<Alles Wesende Währht>>”. (HAAR, 1980, p.23, tradução nossa). E, por outro lado, a essência acumulou traços metafísicos concernentes à História do Ser que é a História da Metafísica, pensando que os elementos que caracterizaram a essência na história da metafísica, dissimularam o seu sentido mais próprio.

Explorando a referência de uma essência que é dissimulada e atende à lei dos fenômenos, a atenção se volta a dois elementos em que Heidegger assume o caráter em que Haar toma como “dissimulador” da essência, na formação do pensamento. Assim diz:

A referência ao mundo, que importa através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente para, conforme o seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante. Nas ciências se realiza — no plano das ideias — uma aproximação daquilo que é essencial em todas as coisas (HEIDEGGER, 2000, p. 52).

Portanto, a relação entre ciência e mundo colabora para a formação do sentido de essência como se mostra na técnica moderna. A referência ao mundo é referência ao próprio ente, na medida em que se faz a partir uma escolha deliberada sobre a existência. Toda referência ao mundo está baseada em um comportamento delimitado pelo modo de conhecimento científico, para esclarecer e delimitar como se dá esta referência ao mundo, Heidegger propõe o seguinte esclarecimento:

O homem — um ente entre outros — faz ciência. Neste “fazer” ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser. Esta irrupção reveladora é o que, em primeiro lugar, colabora, a seu modo, para que o ente chegue a si mesmo. (HEIDEGGER, 2000, p.52).

Mundo se revela nesta relação em que o homem marca a sua referência em meio aos entes, propiciando a totalidade do ente, a abertura não é fundante, é reveladora na medida em que se faz ver nas relações que o homem engendra com os outros entes. Chegar a si mesmo faz parte da auto-evidência gerada pelo modo de fazer ciência, que quer dizer, o modo de fazer da técnica moderna objetivo e calculador promovem a auto-evidência, na aparência o conhecimento dos entes é tomado como a verdade.

O duplo sentido de essência (*Wesen*) marca a compreensão e a formação de sentido das coisas. É um modo em que a essência vigora, contudo, a essência mesmo no sentido em que Heidegger investiga e tardiamente esclarece, permanece nesta configuração de mundo afastada. “(...) a essência de um fenômeno é inacessível a partir da aproximação própria ao domínio daquele que se afasta¹⁰²”. (HAAR, 1980, p. 23, tradução nossa). Haar observa que estes são os mais altos princípios metafísicos das épocas precedentes da história, elementos formadores da técnica, reunidas ao modo de sua essência e ao alcance de sua perfeição.

Todo o entendimento que cerca as investigações acerca da origem da técnica promove uma abertura para a conclusão de que na metafísica se produz um modo de existência (cita Heidegger): “esta privilegiada referência de mundo ao próprio ente é sustentada e conduzida por um comportamento da existência humana livremente escolhida”. (HEIDEGGER, 2000, p.52). É um modo de existência que se tornou exigência de pensamento, determinou a caracterização de uma época, como evidência e lugar comum, neste sentido, a essência da técnica permaneceu dissimulada como indica a citação:

São os mais altos princípios metafísicos das épocas precedentes da história da técnica que reúnem em sua essência e alcançam a sua perfeição. A verdadeira conclusão da metafísica se produz quando o que era uma vez uma exigência do pensamento, por exemplo, que tudo tem sua razão de ser, tornando a evidência um lugar comum. A essência da técnica é assim, a mais dissimulada de todas as outras na medida em que os princípios que a constituem são passados como a realidade do real. Ou seja, a *Selbstverständlichkeit* (<<evidência>>)¹⁰³. (HAAR, 2000, p. 24, tradução nossa).

¹⁰² “(...) L’essence d’un phénomène est inaccessible à partir des démarches propres au domaine auquel il appartient.”

¹⁰³ “Ce sont les plus hauts principes métaphysiques des époques précédentes de l’histoire que la technique rassemble en son essence et porte à leur perfection. Le véritable achèvement de la métaphysique se produit lorsque ce qui était jadis une exigence de la pensée, par exemple que tout ait sa raison d’être, devient une évidence et un lieu commun. L’essence de la technique est ainsi plus dissimulée que toute autre dans la mesure où les principes qui constituent sont passés dans la réalité du réel, c’est-à-dire dans la *Selbstverständlichkeit* (<<évidence>>).”

A real dimensão do fenômeno técnico na modernidade será entendida em Heidegger como metafísica acabada, na realização da técnica os princípios metafísicos sofrem uma transmutação que os tornam dificilmente reconhecíveis, essa é a implicação da dissimulação, ocultar o que é mais próprio.

A essência da técnica mascara profundamente a realidade, pois, torna a realidade objetiva como unidade inexorável em que os entes predominam, e, ao dissimular, tornam a realidade objetiva como aquilo que determina e funda o real, ou seja, o evidente passa a determinar a realidade do real.

No fenômeno técnico se dá a reversão para uma reflexão do mundo ao dizer que “a era da metafísica acabada encontra-se em seu início” (HEIDEGGER, 2002, p. 69). Os elementos que fornecem esta compreensão da história encontram em Nietzsche e o seu niilismo a manifestação deste acabamento a partir de uma vontade que se torna “vontade de vontade” e da representação de tudo que é “referência a mundo” no modo da composição (*Ge-stell*), citando Heidegger:

Pode se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada. Esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais. (HEIDEGGER, 2002, p.69)

Nessa super estrutura que se fez mundo, os termos “vontade de vontade” “referência a mundo” são indícios de uma vontade transmutada. A técnica, segundo Haar, realiza e atualiza a metafísica dos tempos modernos para aquela vontade de pôr o ser como objeto e o objeto como o racional e calculável.

A vontade se definirá metafisicamente como um produzir (*Her-stellen*), enquanto composição (*Ge-stell*) se confirma como produção absoluta da totalidade da existência pela vontade. “Vontade de vontade” e querer confirmam nesta “referência a mundo” a continuidade e o salto para se pensar os princípios e a significação de uma metafísica <<acabada>> na técnica. “A técnica fabrica por fabricar, explora a terra por explorar, estoca a energia por estocar, e não para responder a qualquer necessidade real. Repetir-se na vontade indica seu niilismo.” (HEIDEGGER apud HAAR, 1980, p. 24). Assim, qualquer pensamento que indique uma repetição da vontade, quer apenas dizer que a

produção técnica está tomada de um crescimento sem finalidade, qualquer tentativa de metas para transformar “a referência a mundo”, nesse sentido, permanece invalidada, como indica Heidegger: “À medida, porém, que a mobilização só consegue chegar à intensificação incondicional e no auto-asseguramento, tendo como meta a falta de meta, o uso se torna abuso.” (HEIDEGGER, 2002, p. 80). A falta de meta indica a meditação sobre um trecho da história em que Heidegger se reporta ao pensar o contexto da construção e o estoque das armas nucleares, nelas não correspondem mais a possibilidade da destruição do real, apenas condiz com o intuito de uma produtividade técnica que é o crescimento do poder, “tendo como única meta, a falta de meta”.

Diferente do niilismo que na interpretação de Heidegger obedeceu a uma lógica interna, a técnica se desarraigou no seu processo de formação, inclusive da vontade humana, neste sentido, Haar pensa do seguinte modo: “A *Ges-tell* continua sendo a última metamorfose e a materialização de todas as atividades de objetivação”. (HAAR, 1980, p.24). Em última análise, a *Ge-stell* se cristaliza em novas formas, em tudo que era latente na representação (*Vor-stellen*) e na produção (*Her-stellen*)¹⁰⁴.

Os elementos apontados como conceito de técnica em suas origens e os seus desdobramentos como configuração moderna de mundo e pensamento, entremearam a discussão na análise de Heidegger em detrimento do pensamento de que o acabamento da metafísica é indício para sua ultrapassagem (*Überwindung*).

Os aspectos preparatórios dessa ultrapassagem são fornecidos pela própria história – o desenvolvimento da técnica moderna e a vontade de poder de Nietzsche configuram a própria técnica moderna até o ponto de sua ultrapassagem, assim, essa revisão da história ocidental como história do Ser e pré-história¹⁰⁵ da técnica marcam o último posicionamento de Heidegger acerca de uma reconstrução da história do pensamento.

Neste último limite lógico em que se consolidou o fenômeno do niilismo continua a pergunta sobre se “o homem enquanto homem, em sua constituição da essência até hoje

¹⁰⁴ Para propor alguns esclarecimentos sobre o sentido de Stellen no contexto formulado por Haar, indicamos a seguinte explicação “stellen- intimação, mão-de-obra da existência, se desenvolve de forma ilimitada. Ela não apenas planifica o mundo para torná-lo uma imagem totalmente objetivada, mais de provocar (*Heraus-fördern*) a natureza; mais de extrair da força da existência o que possui mais constantemente presente e de mais transformável, a energia. Em outros termos, a técnica não quer mais o simples objeto. *Gegenstand*, mas ela quer poder a *Bestand*. <<fundo>>. Quer dizer, uma reserva disponível de forças. De produtos estritamente calculáveis. A energia é o produto mais valorizado porque ele é o mais mensurável e mais mutável”. (HAAR, 1980, p. 24).

¹⁰⁵ Explicação fornecida por Haar na análise que faz da técnica em Heidegger.

vigente, está preparado para assumir a dominação da terra?” (HEIDEGGER, 1999, p.91). Ao pensarmos a Era da Técnica em conexão com o texto sobre o Zaratustra de Nietzsche, nele, Zaratustra quer ensinar aos homens os caminhos para assumir esta dominação.

Heidegger ao confrontar esse ensinamento com o contexto da técnica percebe que numa era sem Deus, da maior crise do niilismo e que aponta como reflexo a crise das ideologias e a II guerra mundial, deve-se colocar em questão se o homem está preparado para esta dominação.

Nesse contexto, Heidegger indica a possibilidade de pensar o conceito de super-homem como o tipo de homem capaz de propiciar o cruzamento do niilismo, pensamento que se segue pensando. “o super (ultra)-homem ultrapassa o modo de ser do homem até hoje vigente, sendo assim uma ultrapassagem, uma ponte. (HEIDEGGER, 1999, p. 93). O super-homem é o único capaz de ultrapassar e de cruzar o deserto do niilismo, daí surge à pergunta: como cruzar este deserto? Este cruzamento foi objetivado? Cruzar este deserto significa sair da esfera da metafísica, entretanto, Nietzsche não assistiu a ascensão da Era da Técnica, devemos nos perguntar se com isto o objetivo se perde.

Para Heidegger, faltou por parte de Zaratustra indicar o lugar no qual se destinava chegar após a ultrapassagem. “na falta do olhar antecipador sobre este “para onde”, a ultrapassagem fica sem direção e indeterminado desde onde o ultrapassante procura se liberar”. (HEIDEGGER, 1999, p.93). A indicação apenas representa o lugar da transposição como o “distante”. Um distante caracterizado pela raiz da palavra anseio (*Sehnsucht*). “O anseio é a dor da proximidade do distante” (HEIDEGGER, 1999, p. 93). O anseio guardaria a imagem do lugar que se busca chegar, mas que não é mostrado, nele permanece o enigma.

A problematização acerca do conceito de técnica e niilismo na atual vigência de mundo foi pensado até o ponto de seu ultrapassamento, configurando uma parte da história. Com isto, Heidegger estabeleceu um pensamento acerca da técnica presente a II guerra mundial.

Trazendo o diálogo a época atual, vive-se agora uma relativa época de paz onde estamos condicionados ao mundo tecnicista que encurta distâncias e promove soluções rápidas para os problemas cotidianos, uma técnica que tem como chave a ideia de informar. Entretanto, a vontade de poder como configuração do real carrega ainda em seu interior

forças que continuam a se chocar e os caminhos apontados por Zaratustra permanecem obscuros.

Pensando essa perspectiva chega-se a seguinte análise: o próprio niilismo se esgota como questão – ponto de ultrapassagem, cruzamento do deserto, ponto zero. Assim, tem-se o niilismo como representação de duas grandes eras: a Era da metafísica (ascensão de grandes ideologias) e a Era da Técnica (ascensão do mundo tecnológico) e assistem-se agora novas formas e configurações apontadas acerca da relação entre técnica e tecnologia. Portanto, niilismo e tecnologia como parte integrante de um enquadramento de mundo em que a ciência vigora como configuração do real (pensamento indicado por Heidegger). O niilismo na técnica ganha novas caracterizações além do universo moralizante nietzscheano, trata-se agora de um niilismo tecnicista.

Portanto, a *Ge-stell* é a unidade do fenômeno da técnica, a ciência está enraizada no modo existencial da técnica, e, a posição do homem é de corresponder a essa provocação, assim, as novas tecnologias invadem todo o real, nela, a estrutura do real se desdobrou como modo de ser tecnológico em que “composição” (*Ge-stell*) e o niilismo tecnicista continuam a vigorar, passa a ser um niilismo não mais da técnica, pois, o ultrapassa amplamente.

2.2. Vontade de Poder Incondicionada.

Ao remetermos à leitura pormenorizada de Heidegger sobre a metafísica de Nietzsche, entra-se no processo de reflexão em apontar o niilismo como um caminho, um destino (*Geschick*) e a vontade de poder como projeto acerca de uma superação ou ultrapassagem (*Überwindung*) da metafísica. Para pensar o niilismo de Nietzsche seria adequado dizê-lo como um niilismo que quer vencer o sofrimento e a dor em sua vontade de vida. Isto dentro do âmbito da questão como existencial, mas, como problema metafísico quer superar-se no niilismo de ultrapassagem ao modo da discussão Jünger/Heidegger insistindo em trazer uma possibilidade de repensar a metafísica. No entanto, ainda colocando Nietzsche como autor chave para a compreensão do niilismo, seu estilo se desenvolve como o modo de: “O niilismo pós-sofrimento/ pessimismo é o niilismo de resistência”, portanto, a seguinte citação indica esta resistência:

Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações - em virtude das quais, talvez, tolerávamos viver —E um outro mundo, que somos nós próprios: Uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou-ou; Ou abolir nossas venerações, ou - Vós mesmos!”(NIETZSCHE, 2005, p. 44).

O niilismo em seu aspecto negativo aponta sempre uma sintomática que não se cura facilmente, neste sentido, as indicações sobre o seu aspecto pessimista e radical em questionar tudo que ressoa como veneração de ideais demonstra que ele resiste ao tempo, na medida em que as próximas gerações estão fadadas a este fenômeno enquanto potência que parece desdobrar o seu poder mesmo quando o mundo metafísico e técnico transmuta suas ideias, portanto, o aforismo citado pode ser também indício para a constatação amplamente afirmada por Heidegger e Jünger de que o niilismo resiste e se converte em niilismo da técnica na vontade de poder incondicionada.

A metafísica de Nietzsche e conseqüentemente o seu niilismo representarão a contemporaneidade o reposicionamento de valores que são a rigor a categorização do determinismo da vontade de poder incondicionada. Heidegger percebe que esse enredar que o niilismo faz em si próprio inserido no pensamento de Nietzsche é o que permite sê-lo o

último metafísico, posto que nele, o niilismo toma a sua forma mais acabada. E de novo a partir do longo processo que realiza na história da metafísica, o niilismo aparece em Nietzsche como fase final de acabamento, e que como fim último irá determinar a “Era da Técnica”, como indica a citação de Heidegger.

A metafísica de Nietzsche é niilista na medida em que é um pensar em termos de valor e que este se funda na vontade de poder como princípio de toda a posição de valores, com isto a metafísica de Nietzsche se volta ao acabamento do niilismo próprio porque é vontade de poder (HEIDEGGER, 2000, p. 334).

O pensamento de Nietzsche em apontar a superação do niilismo sob a ótica de transvalorização de valores que vem ancorado na vontade de poder é interpretado por Heidegger como continuação na metafísica, os valores são reinvestidos em novos valores, esse é o acabamento do niilismo e da metafísica, se destitui o valor Deus, mas o afeto de comando para instituir novos valores segue desdobrando o niilismo.

O pensamento em torno da caracterização da vontade de poder na técnica ganhou o sentido de representar o homem à luz da concepção que faz Heidegger da uniformidade do sujeito organizado como instrumento para o domínio técnico da terra. O homem se coloca aqui em relação de primazia com o niilismo, desde o seu advento como força impulsionadora do ente em sua forma incondicionada.

Para Heidegger, “A era da técnica é a absolutização do niilismo enquanto era da vontade de poder incondicionada enquanto ente na sua totalidade”. (HEIDEGGER, 2000, p 345). Portanto, niilismo e técnica se moldam ao enquadramento em que a ciência vigora como configuração do real, neste contexto Jünger repensa o conceito de vontade de poder a partir de uma relação de ordenação, direção em que segue Heidegger pensando.

O fator determinante na virada do pensamento de Heidegger à reflexão do significado da técnica ao homem e que o levou a repensar o projeto articulo em “Ser e Tempo”, foi o momento em que se depara com os escritos de Jünger na análise da técnica moderna, considerando as questões concernentes ao niilismo e a vontade de poder.

As obras principais que segundo o próprio Heidegger, contribuíram à sua conceituação da técnica moderna, foram: “A Mobilização Total” (*Die Totale Mobilmäschung*) (1930) e “O Trabalhador” (*Der Arbeiter*) (1932) de Ernest Jünger. A vontade de poder incondicionada como vontade que ordena e uniformiza os homens foi o

horizonte que guiou a obra de Jünger “A Mobilização Total”, numa análise de pós-guerra, mas que lançou os dardos da “Era da Técnica” como mostra a citação: “Assim: também a imagem da guerra como um negócio armado, deságua na imagem amplificada de um gigantesco processo de trabalho”. (JÜNGER, 2004, p. 195).

Jünger interpreta o mundo de hoje como uma paisagem vulcânica, onde a essência desse vulcanismo⁴ é a união entre guerra e progresso. A essa união que preconiza Jünger, denominou “A Mobilização Total”, onde o traço inconfundível da mobilização é a técnica:

A mobilização total transforma a vida em energia ‘potencial’ que gera um gigantesco processo de trabalho, dominado pela figura titânica do trabalhador. A sua tarefa é infinita, no sentido de não ter meta alguma, e cósmica, no sentido de submeter incondicionalmente o homem e tudo o que existe. O resultado dessa submissão total é o de embutir a imagem da guerra na ordem do estado da paz” (LOPARIC apud JÜNGER, 1930, p. 131).

O conceito e o aspecto da figura do trabalhador estão alicerçados na sua força de trabalho, na energia que é posta para a realização de sua tarefa, dentro da perspectiva planetária da técnica. A sua energia se soma à massa, onde a metafísica da vontade de poder entra como vontade de gerar trabalho, vontade de vontade, do produzir, do pôr-se a disposição da técnica. O modo de ser do homem da “Era da Técnica” é caracterizado pela figura do trabalhador.

No discurso que faz Heidegger na ocasião da sua posse como reitor na universidade de Freiburg, comenta o aparecimento do artigo de Ernst Jünger sobre “A Mobilização Total” (1930), nela já se anunciava os traços básicos do seu livro de 1932 “O trabalhador”. E observa diante os estudos feitos dos escritos de Jünger que eles “expressavam uma compreensão essencial da metafísica de Nietzsche, enquanto horizonte de estarem esta metafísica vistas e previstas na história e na atualidade do ocidente” (HEIDEGGER, 1996, p. 2). A luz dessa interpretação, Heidegger continua a explorar a leitura de Jünger, de modo que os pensamentos encontrados resultam a Heidegger o começo da virada do seu pensamento, observando que “O que Jünger pensa com as idéias de domínio e da figura do

⁴ Em uma nota acerca do vulcanismo, Loparic pensa que mesmo a vontade de poder nietzscheana foi deixada para trás, porque um dos desdobramentos da técnica é exatamente não mais a vontade de controlar e sim de destruir e refazer. (LOPARIC, 1996, p. 114). Da citação de Jünger: “O vulcanismo vai aumentar. A terra não somente produzirá novas espécies, mas novos gêneros. O super-homem ainda conta como espécie.” (LOPARIC apud JÜNGER, 1981, 1932, p.317).

trabalhador e o que vê a luz destas idéias é o domínio da vontade de poder na história, visto em sua extensão planetária. Tudo se encontra hoje nesta realidade, chama-se comunismo, fascismo ou democracia mundial”. (HEIDEGGER, 1996, p. 3).

Dessas observações, introduz Heidegger o seu próprio pensamento aberto à discussão de se pensar a técnica, no qual esta realidade da vontade de poder começa lá atrás em Nietzsche com o anúncio da “Morte de Deus”, de modo a buscar instaurar um debate com o pensamento ocidental, fazendo um retorno ao seu início, as suas origens, para refletir sobre maneira a respeito do “Espírito do Ocidente”.

A sua crítica se relaciona intensamente com a vontade de poder, numa outra análise que faz em “Língua de Técnica e Língua de Tradição”, onde o predomínio da técnica impõe uma maneira de pensar que é no domínio da vontade de poder incondicionada, no seu determinismo pela mobilização e informação, por determinar os modos de expressão de uma língua e por enfim, controlar o homem.

A Era da Técnica do ponto de vista negativo, analisado em Heidegger, causa um embrutecimento da razão humana, pois, resume o pensamento a troca da informação como ápice da longa história da metafísica que foi gradativamente esquecendo o ser mesmo como questão. “A era da técnica destitui o valor ôntico do indivíduo” (HEIDEGGER, 2002, p. 33). A Era da Técnica é convertida na figura do trabalhador, onde o trabalho como metafísica de valor é convertido em energia que se volta ao mero produzir.

O impulso que levou Jünger a pensar a mobilização total foi à guerra que se voltava à produção sem limites para a sua manutenção. Primeiro despontar da Era da Técnica. “Nessa captação da energia potencial, que transformou os estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se talvez de modo mais evidente, o despontar da era do trabalho”. (JÜNGER, 2004, p 195). O trabalhador se coloca ao modo da armação (*Rüstung*), como quantificação da mão-de-obra e forma de progresso, resulta num absolutismo de um regime de massa ou espírito de uniformidade, destituindo a liberdade numa mesma disciplina moral e política.

Essa mudança de valores é o que enxerga Jünger na visão planetária da Era da Técnica. “É um espetáculo grandioso e terrível ver os movimentos das massas, que se configuram cada vez mais uniforme e sobre as quais o espírito do mundo lança sua rede de arrasto.” (JÜNGER, 2004, p 213).

Assim, o objeto mais que pretendido por Heidegger é o de pensando a partir da mobilização, resgatar a irrupção do saber grego, na desconstrução da vontade de poder nietzscheana, onde segundo Heidegger: “O ímpeto incondicionado do fazer, afasta o homem da sua vontade de superação” (HEIDEGGER, 2000, p.16). Enquanto a cultura estiver baseada no asseguramento do ente, não é possível ver possibilidades de ultrapassagem.

2.3. O Niilismo como Zona de Catástrofe e Ultrapassagem

O diálogo aberto com Jünger¹⁰⁶ segue-se mais tardiamente em ocasião da comemoração dos seus sessenta anos em 1955. Deste fato temos a discussão travada no texto “Sobre a Linha” (*Über die Linie*) de Jünger com Heidegger no texto “Sobre a Questão do Ser” (*Zur Seinfrage*). Voltando às origens acerca da palavra niilismo, que foi delineado no início do texto, coloca-se “a questão do nada” como problema. O niilismo como o “Espírito do Nada” nas palavras de Jünger é o que dificulta a sua compreensão, pensando o nada como a “Zona de Niilismo de Ultrapassagem” (*Überwindung*). O nada é a zona de catástrofe do niilismo, uma “Zona do Niilismo Perfeito” que compreenderia a metafísica e o cristianismo.

Essa linha crítica se desdobra a partir do florescimento do niilismo nas suas duas formas prévias de niilismo (as duas formas conhecidas de niilismo passivo e ativo) que são presentes na época de Nietzsche. O pensamento acerca de uma “linha” ou “zona de catástrofe” começa a ser desenvolvido no contexto da “Mobilização Total”, para tratar a II guerra como o “maior acontecimento do tempo”, pois, com ela começa a se estabelecer uma nova época, onde o homem atinge o máximo grau de “espírito do progresso”, assim afirma Jünger:

Esses dois fenômenos, a guerra mundial e a revolução mundial, estão entrelaçadas um com o outro de modo muitíssimo mais estreito do que parece à primeira vista. Eles são os dois lados de um só acontecimento de tipo cósmico, dependentes um do outro em relação a muitas coisas, tanto no que concerne ao modo como surgiu, quanto no que concerne ao modo como eclodiram. (JÜNGER, 2002, p. 191).

¹⁰⁶ Os debates surgidos entre Heidegger e Jünger ocorreram nos anos 50. Jünger com *Über die Linie*, “Sobre a Linha” 1950, dedicada aos 60 anos de Heidegger, e cinco após em resposta e em comemoração aos sessenta anos do aniversário de Jünger em 1955, nele Heidegger retorna o pensamento sobre o niilismo, no qual chamou *Linie*. Juntas representam a análise contemporânea mais penetrante do problema da ultrapassagem do niilismo para o século XXI. Uma discussão calorosa sobre a “Linha do Niilismo”.

Portanto, “catástrofe” quer dizer, a passagem da “Era da Metafísica” que se converte em “Era da Técnica”, na medida em que a “linha do niilismo” se desenvolveu na metafísica e no cristianismo. O último limite desta linha será a época definida como “Era da Técnica”, no qual, os grandes valores (pensados por Nietzsche) foram desvalorizados, ou seja, o valor em mais alto grau “Deus” foi substituído pelo mundo técnico, pelo mundo do “progresso”. Isto implica para Jünger, relacionar o contexto da guerra e do progresso como elementos determinantes para a formação espiritual de um novo tipo de homem.

Esse novo tipo de homem, em parte nietzscheano, suprimiu a figura divina, adoeceu com o niilismo, provoca e explora até os confins da terra, com isto, ele perdeu seu fundamento. Resta agora perguntar no confronto das lições entre Heidegger e Jünger, o que resta nesta linha? Na medida em que o questionamento se firma, a pergunta pretende buscar fazer duas perguntas: o que se perde com a técnica e o que pode ser ganho na ultrapassagem?

Para Heidegger, a linha é o lugar que reúne o “Ser” e o “Nada” em sua essência, determinando a “Essência do Niilismo”, e que como linha está disposta a levar a sua superação. Em resumo, na linha crítica está o lugar da essência do niilismo. A questão passa a ser então saber se para além dessa zona/linha se chegaria a uma nova manifestação de “Ser”. Pensado deste modo, chega-se frente à pergunta: O pensamento de cruzar a linha pressupõe superar para além da “linha crítica” à linguagem da metafísica da vontade de poder, da forma e do valor? Se a resposta é sim, a pergunta deve ser desviada do caminho da metafísica e da linguagem, como sugere Heidegger.

Em forma de pergunta, ele fala da metafísica platônica e da metafísica da vontade de poder como uma barreira que impede a ultrapassagem da linha como superação do niilismo, o *translienam*.

Que linguagem fala do projeto do pensamento que esboça um cruzamento da linha? Será necessário conduzir a salvo para além da linha crítica a linguagem da metafísica da vontade de poder, da forma e do valor? Como seria isto viável, se precisamente a linguagem da metafísica da vontade de poder e a própria metafísica, seja ela a do Deus vivo ou a do Deus morto, formaram, enquanto metafísica, aquela barreira que impede a ultrapassagem da linha, isto é, a superação do niilismo? (HEIDEGGER, 1969, p. 37).

O principal dessa pergunta é pensar se para além da linha como superação do niilismo se dará uma nova esfera para a manifestação do ser, algo que supere a atual configuração de mundo técnico.

Desde que a ênfase dada ao niilismo começou com a desconstrução da metafísica no pensamento de Nietzsche, e que na metafísica como processo formalizador das conjunturas que formam o pensamento e as visões de mundo, têm-se um mundo ordenado e moldado para as exigências técnicas, alguma questão sobre a autenticidade desse modo de viver se tornou necessário, por dois motivos: este modo de viver é natural do processo da história ou algo superável como erro metafísico? Ou seja, é um erro no modo de entendimento e uso do mundo, e este erro ficou evidente pelo niilismo? Assim, os confrontos finais de Heidegger e Jünger ao propor este diálogo buscaram evidenciar e compreender o processo de superação.

Voltando a Jünger, o modo da existência na Era da Técnica na figura do “trabalhador” caminha sempre atrelado à “Zona Crítica”. A linha do niilismo seria o “meridiano zero”, local crucial de ultrapassagem do niilismo, Jünger representa a tentativa de ultrapassagem da linha como a crise da civilização e passagem para uma nova situação histórica, no “niilismo heróico de ação”.

A partir de Nietzsche e Dostoievski, Jünger elabora a apresentação do niilismo como processo da universal “falência de valores”, os desdobramentos do niilismo imperam com toda a sua força em estados de relativa ordem. Se adaptando aos sistemas de ordem, ela aparece quase sempre em seus momentos de crise, portanto, o caos não faz parte do niilismo, mas é consequência sua.

O momento da maior crise, no qual é representado os aspectos da metafísica da vontade de poder de Nietzsche é a eclosão da II guerra mundial, isto, em sua dupla acepção: guerra como progresso, na medida em que o homem como “trabalhador” desdobra todo a sua força de trabalho na “perspectiva da finalidade utilitária” para garantir a finalidade da guerra, e crise como a experiência caótica da guerra.

Ao contrário de Nietzsche que rompe com os valores tradicionais intentando a sua destruição por serem a fonte motriz do primeiro niilismo (passivo) que estagna a vontade do homem, ele enxerga na queda por esses valores uma terapêutica como fonte de redução e esvaziamento cultural, buscando a ascensão dos valores até esgotá-los e a partir daí,

acelerar o fim do niilismo, diferente de Heidegger que não vê aí um fim. Porém, a linha ainda não é o ponto de partida para o cruzamento dela, e ultrapassá-la é só o começo. O “ponto zero” é o ponto médio, a tentativa de pensar um pós-niilismo. “O mundo niilista, segundo sua essência, é um mundo reduzido que continua se reduzindo, correspondendo necessariamente ao movimento para o ponto zero” (JÜNGER, 1998, p. 55). A travessia revela em primeira instância o caráter de aceitação e acordo com o devir.

A manutenção do equilíbrio pós-travessia é forma de combate ao niilismo deixando “o deserto que cresce” para trás na metáfora do Oasis – o Eros, a amizade, a arte, a morte – representam o “território selvagem”, o inconsciente indomado, ou seja, as únicas representações do pensar humano que estão desvinculados da ordem racional que representa a técnica.

Assim, a terapia de Jünger é feita no niilismo, neste sentido, ele concorda com Nietzsche, pois, supõe que nela, a experiência é positiva e curadora, é no deserto que a “pessoa individual¹⁰⁷” (*Einzelne*) como eu único e destituído dos seus conceitos morais, do Leviatã e o “mundo organizado” consegue compreender o processo do niilismo e estar apto para cruzar a linha crítica, a seguinte citação segue este desenvolvimento:

O niilismo não é, portanto, visto como algo terminado, mas muito mais como fase de um evento espiritual que o abarca e que não somente a cultura poderá superar e decidir em seu transcurso espiritual, mas também o indivíduo em sua existência pessoal, ou algo que poderá curar-se como uma cicatriz. (JÜNGER, 1998, p. 42).

As considerações acerca do niilismo, neste sentido, revestem a superação de um caráter individual, tornando-o escolha de cada um, realidade espiritual necessária. A atitude de Heidegger é bem diferente e destoa das considerações apresentadas por seu interlocutor. Seu texto, escrito em resposta a Jünger, se coloca antes como uma crítica, continuando o raciocínio apresentado na conferência sobre a “morte de Deus” em que o niilismo não é uma escolha ou realidade meramente espiritual. Ao contrário, continua como processo inerente a metafísica, e que o objetivo maior ao se pensar o mundo dominado pela figura do

¹⁰⁷ Sobre a questão do *einzelne* representa a terra selvagem, o deserto no qual o leviathan não penetrou como fundamento originário da sua existência, lugar da irrupção.

niilismo é de estabelecer a possibilidade do re-estabelecimento total do pensamento como superação da metafísica.

Heidegger atribui a Jünger a relação apresentada da “Vontade de Poder” como conceito de maior representatividade na caracterização do homem pós-guerra contemporâneo, caracterizado pelo trabalho em seu caráter de totalidade e como destruição de valores sentidos. Assim, o problema do niilismo a partir de Jünger ganhou uma dimensão planetária, pensando a “vontade de poder” como “vontade de vontade” que se produz no cenário da I guerra, o mecanismo de produção que descreve se pautaria, segundo ele, na “vontade de poder” voltada para a guerra, a partir daí, se instauraria em todo o campo da técnica pós-guerra.

Essa é a principal característica da técnica moderna, e este é também seu contexto negativo, pois, solidifica e ordena a cultura em um processo de estagnação de valores. Em Heidegger a perspectiva toma outra direção, utiliza o pensamento jungeriano no contexto da “vontade de poder”, mas como conceito determinante no homem pós-guerra e a sua relação com a técnica. Contudo, ele avança com o niilismo relacionando a “História do Ser”.

O ponto em comum entre os dois autores é no tocante a maneira como traçam uma fenomenologia do niilismo, entretanto, busca a investigação da “História do Ser” remetendo a sua abertura originária. Trata-se primeiramente de um apanhado histórico no que concebe o cerne da filosofia e a sua relação com o “Ser”. Buscando como na sociedade se deu a introdução de uma estética de pós-guerra vinculada à vontade de poder nietzscheana que toma forma no “trabalhador” de Jünger.

Os aspectos de uma técnica dominadora e ordenadora são solidificados pelo contexto da guerra e do niilismo, neste sentido, uma sociedade sem direcionamento espiritual poderia dar a culpa necessária para a desertificação do pensamento apontada no niilismo.

Ao reconhecer as dificuldades instauradas por este processo, Heidegger observa que o pensamento acerca do cruzamento da linha deve permanecer na própria linha para considerar as suas características e a sua possibilidade de cruzamento. “minha carta queria avançar o pensamento para o lugar desta linha e, assim, discutir a própria linha”. (HEIDEGGER, 1969, p. 14). A discussão acerca da própria linha se faz em caráter de

urgência, na medida em que Heidegger reconhece que os aspectos da “vontade de poder incondicionada” e da técnica como princípio de ordenação do mundo continuam em vigência no mundo, e que por estas razões pensar a sua ultrapassagem só poderá se apresentar quando a própria “essência do niilismo” seja discutida.

Para pensar essa essência faz a seguinte reparação na apresentação da discussão das ideias: Em Jünger pensa-se o *Translienam*, em Heidegger pensa-se o *Lineam*. A reparação da diferença quer apenas indicar a direção do pensamento que segue Heidegger. No sentido de que o niilismo se desdobrou em duas Eras: a da metafísica e da técnica, e que com isto, a sua presença não foi devidamente pensada em termos de “essência”, nem tampouco se afastou da ordem reinante do mundo como mostra a citação:

(...) O julgamento da situação do homem, em sua relação com o movimento do niilismo, e em meio a este movimento, exige uma suficiente determinação da essência. Muitas vezes falta tal tipo de conhecimento. Esta carência perturba o olhar no julgamento de nossa situação. Ela torna superficial o juízo sobre o niilismo e cega a vista para a presença “deste mais estranho de todos os hóspedes” (Nietzsche, Vontade de Poder). (...) É designado “o mais estranho” porque, enquanto vontade incondicionada da vontade quer a apatridade enquanto tal. “Por isto, de nada adianta apontar-lhe a porta; já há muito tempo e de modo invisível, percorre a casa toda”. (HEIDEGGER, 1969, p.15)

A carência do olhar indica o modo de interpretação de Heidegger acerca do mundo da técnica ou do niilismo da técnica, esse estranhamento do homem com o mundo é relativo a este contato superficial com a sua existência, seu conceito de finitude desdobrado agora no modo existencial da técnica perdeu de vista o sentido originário de Ser, o mais estranho dos hóspedes que batia a porta no niilismo moralizante da época de Nietzsche, já se apossou da casa no niilismo da técnica da época de Heidegger. As metáforas apenas indicam o alcance em que o niilismo chegou a sua vigência, frear seu ímpeto sugere querer mudar gerações inteiras, e neste mundo de pertença do ente, isto parece irrefreável.

O devido afastamento, no sentido de uma remissão a originalidade do pensamento pode fazer a diferença ao pensar este cruzamento posteriormente. Contudo, a afirmação de Heidegger inicialmente se moveu no sentido de pensar a linha, porque ainda prescinde de suas análises anteriores, bem representadas neste contexto da “questão do ser”, como “processo que ultrapassa amplamente a história” (HEIDEGGER, 1969, p. 15).

Apesar de Jünger tentar pensar de maneira apressada um cruzamento da linha, ele está de acordo com a revelação da importância da técnica através de uma experiência concreta: as batalhas de material da primeira guerra mundial. Ele, portanto prova, não sem razão, o sentimento de que a técnica irá inaugurar um novo momento da humanidade. Após 1945, Jünger aplica claramente uma relação do niilismo com o “titanismo” de uma técnica que com a vontade de dominar o mundo, o homem e a natureza seguem o curso sem que nada possa pará-lo.

A técnica não esquece suas próprias regras, tudo que se pode ser tecnicamente realizado será efetivamente realizado. Contudo, contrariamente a proposição de um olhar que se afasta para pensar a linha, ele toma parte no niilismo. A forma na qual pensa para “sair” do niilismo é, “escutar a terra”, conhecê-la, “é o que é a terra”, portanto, que ela mesma denuncia a característica telúrica e titanesca da técnica como revelação.

Heidegger não crê nulamente que o “meridiano zero” esteja doravante atrás de nós. Pois, “o acabamento” do niilismo não representa absolutamente um fim, com ele o acabamento do niilismo começa somente a fase final do niilismo, cuja zona será provavelmente de uma largura imensurável porque ela teria se tornado um “estado normal”, neste sentido, a recomendação para este raciocínio já havia sido indicada por Jünger, pensar o cruzamento da linha, se torna de certa forma uma urgência, na medida em que o pensador reconhece a necessidade de salvar o pensamento. “O homem livre por razões de auto-subsistência já está obrigado a pensar sobre o modo como pretende portar-se num mundo em que o niilismo não só impera, mas, o que é pior, também se tornou um estado normal”. (JÜNGER, 1969, p.61). Isto porque, na linha zero, onde o acabamento tocará o seu fim, não há de novo um fim visível ao menos não do mundo, no qual ele possa “cruzar”. O homem é em si mesmo a fonte de esquecimento do ser, ele mesmo é a “linha crítica”.

No homem a linha se aperfeiçoa ao modo de ocultamento da essência do niilismo. Segue a citação: “A essência do homem copertence aquilo que no riscar cruciforme do ser assume o pensamento para um apelo mais originário. Presentar-se radica no voltar-se, que, enquanto tal, utiliza a essência do homem para que se dissipe por ele.” (HEIDEGGER, 1969, p. 45). Mas, então, toda tentativa de “cruzar a linha” permanece condenada a uma representação que eleva a si mesmo a hegemonia do “esquecimento do ser”, como o homem pode pressupor uma com ultrapassagem do niilismo? A resposta é reformulada para

propor que no lugar de pretender ultrapassar o niilismo, deve-se tentar entrar a fim de um recolhimento dentro de sua essência.

Esse é o primeiro passo que permitirá deixar o niilismo para trás. Mas, esclarecendo que Jünger tem razão ao declarar que o niilismo não é nada niilista, ele irá dizer que a zona do mais extremo perigo é o que salva. É neste sentido que o niilismo pode trazer à luz a originalidade do pensamento sobre o ser que foi esquecido pela história da metafísica. “O ser irrompe com uma singular estranheza” (HEIDEGGER, 1969, p. 49).

“Entrar no recolhimento” na essência do niilismo irá significar se há a possibilidade de um re-estabelecimento da metafísica, o re-estabelecimento da metafísica é assim, pensamento sobre o esquecimento do ser – propiciando a possibilidade de desvelamento da verdade (*Alèthéia*). Jünger escreve que a dificuldade de descrever o niilismo acontece porque o espírito não é capaz de representar o nada. Heidegger cita esta frase para sublinhar a proximidade do ser e da essência do nada.

Heidegger tira argumentos para afirmar que isso parte de uma meditação sobre o nada que compreendemos como sendo o niilismo, e que quando compreendemos isso como sendo o niilismo poderemos pensar a ultrapassagem como “esquecimento do ser”. Ao pensar “o nada”, como falta total de ser, a ausência da presença caracterizará uma de suas possibilidades.

Assim, “Se com isto, o nada impera no niilismo e se a essência do nada pertence ao ser; se o ser, entretanto, é o destino da ultrapassagem, então, a essência da metafísica revela-se como o lugar essencial do niilismo” (HEIDEGGER, 1969, p.48). O lugar onde a metafísica desenvolver as suas possibilidades mais extremas.

Para fazer a ultrapassagem da barreira que impede de entrar em recolhimento na essência do niilismo, é preciso ainda dispor de uma palavra que permita dar acesso ao pensamento do ser. Por essa razão, propõe o abandono da língua da metafísica que é ainda da vontade de poder, do valor e da figura, pois, esta língua precisamente proibiu o acesso à ultrapassagem. “Só desta forma nós podemos refletir a essência do niilismo”, sublinha Heidegger, para enfatizar o caminho que conduz a situar o lugar que habita o ser e sobre esse caminho que a questão do nada se deixa situar. “Mas a questão do lugar onde habita o ser define-se se ele não abandonar a língua da metafísica, porque a representação metafísica proíbe de pensar a questão do lugar onde habita o ser”. Nesse ponto, Heidegger critica

Jünger, a partir da interrogação sobre o niilismo como um dizer e um pensar que permanecem tributários da essência da metafísica.

Na medida em que ele continua a se exprimir e a pensar dentro da linguagem da metafísica, que é o lugar da essência do niilismo, Jünger eleva a si mesmo toda possibilidade de resolver o problema do niilismo. Contudo, não se pode penetrar a essência do niilismo continuando a se exprimir dentro de sua linguagem, isto porque Heidegger evoca um chamado a finitude a partir de uma “mutação do dizer” a um “silenciar” em relação à “essência da palavra”. Ele o chama ou diz que é exigido para remeter ao esquecimento do ser. Deve-se abrir o pensamento a entrada desta essência e “trabalhar o caminho”.

Heidegger e Jünger partem de premissas análogas, mas eles chegam a conclusões, em parte, opostas. Mas, o pensamento se aproxima ao analisar que o niilismo trouxe a técnica moderna seu mais sólido apoio. Para Jünger, a técnica é antes de tudo, a essência “titânica”, portanto ela é para Heidegger a metafísica realizada. Jünger vê no niilismo o oposto dos valores da metafísica ocidental e cristã, Heidegger enxerga a consequência última destes mesmos valores. Jünger se restringe a conhecer se o homem dentro de sua relação com o niilismo “cruzará a linha”, enquanto Heidegger limitou-se a interrogar sobre o significado do cruzamento.

Heidegger se apóia na obra de Jünger para ir além e ao aumentar a perspectiva de reflexão e elevar seu próprio pensamento. Jünger propõe aos rebeldes um recorrer às florestas, Heidegger toma de empréstimo a metáfora da floresta que conduz a esclarecer, onde a verdade, a não-clausura sai enfim do seu velamento milenar que governa a história da filosofia, e cujo acabamento planetário vigora ainda hoje no pensar, a linguagem e o silêncio evocam dimensões capazes de reunir homem e mundo para o seu sentido mais originário com a terra, portanto, esta relação das metáforas representa uma das possibilidades em que Heidegger encontra para evocar uma linguagem que possa delinear de maneira ampla uma relação de profundidade e originariedade entre homem e mundo em torno da questão mais própria que é o “Ser”.

Por fim, ao fazermos a recondução sobre a linha e seu cruzamento, a principal pergunta para refletir a questão é a compreensão acerca da essência do niilismo, que se abriria primeiramente ao ser do ser, que reflete essa desmesura que há na existência do

homem. Heidegger fala disto como o voltar e afastar-se do ser. Essa seria a zona de catástrofe onde como um corisco (blitz) abrir-se-ia a sua possibilidade na essência mesma do niilismo, que na convergência deste “Acontecimento do Ser” (*Seinsgeschichte*) só fosse possível mesmo a partir do mais estranho dos hóspedes que em suas próprias palavras desde muito tempo percorre a casa inteira.

2.4. Niilismo, Ges-tell e Clareira: O Horizonte da Ultrapassagem.

As etapas que precedem o niilismo lançam a dimensão fundamental em que Heidegger vislumbra a técnica como acontecimento essencial de sua própria época, com ela, todas as concepções de mundo vindouras são suplantadas dentro de uma visão que engloba e fecha o pensamento em torno de um único segmento, a de uma técnica calculadora e antecipatória como afirmou Heidegger a partir das preleções e conferências realizadas nos anos de 1930-39.

A conexão entre niilismo e *Ge-stell* preconiza um caminho sólido em se confrontar ou fazer ver o que está por trás destes mecanismos de compreensão filosófica, e é também a relação que construirá no homem uma nova apreensão de mundo. Os conceitos e temas que fazem parte das preleções e seminários ministrados pelo autor mostram indícios de um movimento em fazer ver o Ser que a técnica oculta, com ela, o niilismo solidifica um caminho permanente de destino (*Geschichte*) e História (*Geschick*), uma conexão tratada como *Geschichtlich*. O destino e a história do Ocidente são marcados pela aniquilação do ser na medida em que ser é tratado como valor, tudo se refere a valores e entificações.

Na configuração do mundo moderno se dá a abertura necessária para o ente se mostrar como metafísica de valor. Portanto, tratar da questão do niilismo como decorrência de um mundo de valor em Nietzsche, se converte para Heidegger em pensar a superação da metafísica.

A metafísica como forma de valor e verdade do ente traz a tona no cenário mundial um “domínio incondicionado do ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 61). Assumir esta compreensão atrelada ao fato de que o fundamento Deus perdeu seu sentido totalizante do mundo significa dizer para Heidegger que a metafísica está em sua fase de acabamento e segundo ele: “o acabamento dura mais do que a história da metafísica transcorrida até aqui.” (HEIDEGGER, 2002 p. 61). A aniquilação dos valores transcendentescos inscritos pelo cristianismo deve ser causada como uma “liberação” e conquista definitiva do homem e o seu reconhecimento como “acabamento”.

O niilismo assume a tarefa deste acabamento a partir das suas formas: niilismo ativo e o niilismo clássico que representa uma nova posição de valores. O niilismo clássico é o que caracterizou a metafísica de Nietzsche, segundo suas próprias palavras, chamando-o de

“contramovimento” sobre as formas de niilismo anteriores. Niilismo pensado de modo clássico significa agora mudança e liberação de todos os valores anteriores como uma liberação a uma transvalorização de todos os valores.

A expressão niilismo junto com seus títulos capitais: vontade de poder, eterno retorno, transvalorização de todos os valores e super-homem assumem a caracterização do projeto nietzscheano de destruição do fundamento Deus e os valores transcendentais na história da metafísica ocidental. Para Heidegger, com essa afirmação, o niilismo perde o seu antigo significado “de aniquilamento e destruição de todos os valores existentes até o momento, à mera finalidade do ente e a falta de perspectiva da história humana.” (HEIDEGGER, 2002, p. 552). Ao assumir essa caracterização, o imprescindível da análise heideggeriana é que o niilismo clássico é aniquilação das metas por cima do ente, que quer dizer a impotência da ideia de fundamento. E todos os outros títulos capitais entram em cena para ancorar esta interpretação.

Na referência apresentada por Nietzsche ser enquanto vida é em essência “devir” e que no contexto da vontade de poder quer dizer um sobrepotenciamento de poder de modo a elevar este poder e retornar sempre a sua essência, nela, o devir Nietzscheano concebe uma cadência cíclica que não se coloca em progresso a uma “meta desconhecida”. Nesta cadência cíclica ante o reconhecimento da morte de Deus, a única meta admitida será o Eterno Retorno do mesmo e o homem se torna medida e centro de si mesmo. Segue a citação:

A nova ordem tem que ser: o domínio incondicionado do puro poder sobre o globo terrestre por meio do homem, não por meio do homem, não por meio de um homem qualquer, e muito menos por meio da humanidade existente até o momento que viveu debaixo de valores válidos até o momento (HEIDEGGER, 2001, p. 555).

O aforismo tem o intuito de demonstrar uma preocupação presente nos textos tardios de Heidegger sobre o papel que toma o homem desde que assumiu o controle do mundo ao afastar os conceitos permeados de remissões aos aspectos religiosos. Exigiu-se para tal projeto um novo tipo de homem que fosse centro e medida de si mesmo, esse reconhecimento fez-se necessário para que Heidegger meditasse sobre as futuras condições

de vida impostas ao homem, por esta razão, surge à tarefa de pensar o acabamento da metafísica que converge fundamentalmente sobre a destituição do niilismo, a hipótese sugere que a metafísica precisa ser ultrapassada para que se possa superar o niilismo, mas a pergunta é: é possível que a superação da metafísica e ultrapassagem do niilismo aconteça? A primeira dificuldade aparece quando Heidegger afirma que o acabamento da metafísica dura mais que a história da metafísica transcorrida até aqui.

Portanto, pensar o acabamento da metafísica em Heidegger significa dizer retomar o caminho pretendido de encontro ao Ser que ficou esquecido pela história da metafísica, em Nietzsche, o super-homem representa este esforço humano em superar a própria história e passar a se reencantar com o mundo a partir do sentido da terra. Em certo sentido, ambos os pensamentos concordam; superar a metafísica implica levar as últimas consequências como destino à história da metafísica para realizar o seu esgotamento.

O reconhecimento do apogeu do niilismo vem solidificado a partir de uma nova postura apresentada ao homem sem Deus, e esta primeira fase do apogeu do niilismo na medida de sua intensidade irá ser reconhecida como processo natural da dissolução do mundo supra-sensível, que em Heidegger é suscitada pela Era da técnica na vontade de poder incondicionada, assim mostra a citação:

Antes que se possa acontecer propriamente em sua verdade inaugural, o ser deve romper como vontade, o mundo deve conhecer a derrocada, a terra, a desolação e o homem devem ser forçado ao mero trabalho. Somente após todo esse crepúsculo há de acontecer propriamente e, num espaço longo de tempo, a demora repentina do começo. No crepúsculo, tudo, isto é, o ente na totalidade da verdade da metafísica, encaminha-se para o fim. (HEIDEGGER, 2001, p. 63).

Reconhecer o mundo da vontade de poder incondicionado significa admitir as consequências de que a Era da técnica assume o lugar de último estágio da metafísica na história mundial. A figura do “animal trabalhador” corresponde a este caminho de pensar a técnica em conexão com o mundo-fábula de Nietzsche, desse modo, a fábula Deus é trocada pela técnica desumanizante.

Assim, a história assume que a manifestação da natureza decorrente desse processo lança um semblante de sombras na modernidade tardia, na qual o homem ainda precisa encontrar seu eixo de ligação com a terra. A reflexão que se abre ao pensamento heideggeriano de uma técnica desumanizante se dá como uma provocação e um apelo para apontar que no interior da técnica há a redução de tudo ao valor de troca, na medida em que a substituição do fundamento Deus pelo imperialismo da técnica ocorre, as consequências do acabamento da metafísica afastam de maneira radical o homem de seu centro, e mais bem reformulado por Heidegger, seu Ser.

As análises feitas em “Identidade e Diferença”, “A superação da Metafísica” e “A questão da Técnica”, enfatizam alguns conceitos que caracterizam esta desumanização, na *Ge-stell* têm-se a imposição e provocação do mundo técnico que se converte na ideia do Ser como valor de troca, uma forma de mecanização do homem para atender a nova face que o mundo representa.

Com os cinco títulos capitais de Nietzsche (niilismo, vontade de poder, eterno retorno, transvalorização dos valores e super-homem) e a *Ge-Stell*, se inaugura a fase do niilismo da técnica, pensada por Heidegger como “Crepúsculo da Humanidade” (*Manscheitdämmerung*). A ideia de Crepúsculo em Heidegger tem um sentido emblemático, visto que é tomado da poesia imagética de Georg Trakl, relacionando-o com o conceito histórico de Ocidente e o interpretou justamente a partir dessa imagem.

O crepúsculo ou o país do entardecer era o espaço histórico do ocidente caracterizado pelas forças propulsoras da técnica de uma provocação e esgotamento da terra. O crepúsculo ou o entardecer representava também uma finalização dos antigos valores onde a história e a técnica eram os emblemas do esgotamento da metafísica, assim, Crepúsculo da humanidade representa os momentos apocalípticos do início da técnica desumanizante apontada na I e II guerra mundial em sua dimensão niilisante. Por esta identificação vista por Heidegger ao analisar a poesia de Trakl, constata que ele seria o poeta do ocidente ainda oculto:

GRODEK

Ao entardecer, as florestas outonais
ecoam de armas mortíferas, e as planícies douradas
e os lagos azuis, por sobre os quais rola
um sol sombrio; a noite abraça

guerreiros moribundos, o lamento selvagem
das suas bocas destroçadas.
Mas, em silêncio, num fundo de salgueiros,
juntam-se nuvens rubras, onde um Deus irado habita;
e o sangue derramado, e frescura lunar;
todos os caminhos desembocam em negra podridão.
Sob dourada ramagem da noite e sob estrelas
a sombra da irmã vacila pelo bosque de silêncio,
para saudar os espíritos dos heróis, as cabeças
ensangüentadas;
e levemente, nos canaviais, soam as flautas sombrias do
outono.
Oh, dor orgulhosa! Vós, brônzeos altares,
Uma dor portentosa alimenta hoje a chama escaldante do
espírito,
Os filhos que ainda hão-de nascer.
(TRAKL, 1994, p. 79)

Heidegger relacionou o entardecer com o conceito histórico de Ocidente e o interpretou justamente a partir desta imagem para pensar o poeta do Ocidente ainda oculto. O entardecer revelaria o instante em que se desocultava o niilismo da técnica que é desumanizante na medida em que forja uma necessidade de moldar o homem para finalidade da guerra, nela, as florestas perdem seu sentido de natureza para atender ao apelo da provocação e se moldar as exigências práticas da utilidade.

O silêncio do bosque é a representação da devastação das florestas inseridas nesse propósito da provocação da terra. O niilismo como a história dos dois próximos séculos é a dor dos filhos que ainda hão de nascer e está longe de findar, enquanto, a questão da ultrapassagem não for pensada. Pois, não são somente as possibilidades metafísicas (em termos de pensamento) que se esgotam, metafísica e terra (ou natureza) se esgotam na técnica desumanizante. O sentido de quadratura pensado por Heidegger se perde no enquadramento técnico do mundo.

As leituras parecem apontar a carta de Heidegger, “Carta sobre o Humanismo” como o escrito que inaugura a consciência contemporânea da crise do humanismo, uma crise desperta pelo momento crucial da Morte de Deus apontada por Nietzsche e que reverbera na desumanização da técnica moderna nas disputas ocorridas no final do século XIX para o século XX sobre a distinção entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito,” no distanciamento feito pela técnica para com as “ciências do espírito” (arte, filosofia, literatura, psicologia) e a crescente dominação das “ciências da natureza” como uma espécie de imposição normativa da técnica desumanizante.

A crise mostra seu ápice no domínio da Era da técnica com a crescente perda da subjetividade que é transposta na objetividade científica e tecnológica. Em Nietzsche, já havia esta reflexão de sentir e pensar a ciência neste imperativo de desumanização e aniquilação da subjetividade na medida em que tenta afirmar a visão de um mundo que parece se automatizar como mostra a citação: “O objetivo da ciência é aniquilar o mundo. Todavia, seu efeito imediato acaba sendo o mesmo de pequenas doses de ópio: o aumento da afirmação do mundo (...)” (NIETZSCHE, 2005, p. 5). Assim, a crise do humanismo como estabelecimento do domínio da técnica na humanidade também é um pensamento presente na problemática nietzscheana e que ressoa o sentido proposto por Heidegger de uma técnica que ganha asseguramento no ente.

Ao assumir a crise do humanismo, a *Ge-stell*¹⁰⁸ representa o grau máximo da ascensão e caracterização da técnica como algo que provoca, ordena, arma a comunidade universal. Essa totalização da imposição técnica se trata para Heidegger de uma fatalidade histórica na qual “a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 67). Vê-se então que *Ge-stell* se caracteriza como o ponto máximo de uma vontade de poder incondicionada da técnica no sentido de uma provocação a terra que é contrária ao humanismo, mais que o seu apelo como esgotamento desta provocação é chave central para se entender a perspectiva apontada por Heidegger de uma Ultrapassagem (*Überwindung*) do niilismo e da metafísica.

Portanto, *Ge-stell* não representa somente o acabamento da metafísica e do humanismo, mas sim pode se converter a um chamamento para pensar o esquecimento do Ser como um “primeiro lampejar do *Ereignis*”, o acontecimento apropriador.

Como repensamento do humanismo, Heidegger faz uma distinção entre superação e ultrapassagem, pois, superar traria a duplicidade de que o metafísico não faria mais sentido algum e deveria ser esquecido da memória humana, ao contrário, fará uma clara alusão de realizar uma ultrapassagem (*Überwindung*) que neste caso será uma recondução ao que na história da metafísica ficou esquecido para uma reflexão do problema do ser, para pensar esta ultrapassagem ele diz: “Essa fatalidade a ser pensada na dimensão da história do ser é, contudo, necessária porque o próprio ser apenas pode vir à luz em sua verdade, na diferença

¹⁰⁸ “*Techne* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição(*Stand*)”.(HEIDEGGER, 2001, p. 21).

resguardada entre ser e ente, e isso quando a diferença ela mesma se dá e acontece com propriedade.” (HEIDEGGER, 2002, p. 67). Assim, o acabamento da metafísica prescreve um novo início da metafísica no intuito de realizar a sua ultrapassagem que só pode ser pensada a partir da dimensão do Ser. Para pensar o Ser segue o caminho da “desapropriação dos entes” da Era da metafísica acabada que foi posicionada na vontade de querer incondicionada pelo pensamento calculador.

Como forma de oposição ao pensamento metafísico, Heidegger pensa a palavra rememoração (*An-denken*) em oposição ao esquecimento do Ser. O *An-denken* seria o pensamento rememorante que revive os grandes momentos da história da metafísica, as sentenças dos grandes poetas e pensadores, este exercício passa a corresponder como decisão antecipadora da morte, base de uma existência autêntica revelada em Ser e Tempo. É o salto no abismo (*Ab-grund*) que revela a condição existencial do humano de uma decisão antecipadora de morte, um salto que representa, sobretudo, o destino do Ser.

Dessa forma, o Ser como pensou a metafísica não deve ser pensado como presença, visto que o pensamento que pensa não o esquece apenas por recordação de algo que não está presente. Mas sim, por tratar-se de uma decisão antecipadora no horizonte do “ser-para-a-morte”. É também uma reconstrução a partir dos erros da metafísica, na medida em que tem o objetivo de reconstruir a continuidade da experiência, seja ela individual ou coletiva.

Ao falar de ultrapassagem (*Überwindung*), Heidegger alude às características de aceitação e aprofundamento, entretanto, é importante ressaltar que pensar a ultrapassagem da metafísica e do niilismo, demonstra que são pertencentes da filosofia pretendida em Nietzsche, nele, Zaratustra é um porta-voz (*Fürsprecher*), como aquele que fala, conduz e interpreta a palavra em favor de e para quem se fala. E é também um convalescente (*Genesen*) que quer dizer, um retorno ao lar, uma nostalgia provocada pela falta de lar. Mas o léxico da palavra alemã parece indicar também que a convalescença também está no sentido de *Überwindung*, como, uma doença de ultrapassagem (*krankheit verwindung*), no sentido de querer curar-se de uma doença, e Zaratustra segue este imperativo do convalescente, daquele que quer curar-se para regressar ao lar.

Abre-se o campo teórico de que Nietzsche e Heidegger compreendem o sentido do acabamento ou destruição da metafísica, mas, apenas para regenerá-la de sua doença

(niilismo): A ultrapassagem será o restabelecimento da doença junto a *Ge-stell*. Assim, o Ser por não se dar todo em presença não esgota a sua possibilidade de reconstrução da experiência individual e coletiva.

Pensemos agora que se abre no Zaratustra toda a perspectiva apontada para uma ultrapassagem, esta ideia é amplamente difundida na figura do super-homem como o único capaz de ultrapassar e de cruzar o deserto do niilismo. “O super-homem ultrapassa o modo de ser do homem até hoje vigente, sendo assim uma ultrapassagem, uma ponte” (HEIDEGGER, 1999, p. 93). O que acontece agora é que não ficou claro o lugar dessa ultrapassagem, que, vista em análise, aponta apenas a transposição como o distante, (apontado anteriormente) um distante caracterizado pela raiz da palavra anseio (*Sehnsucht*). “O anseio é a dor da proximidade do distante” (HEIDEGGER, 1998, p. 93). O anseio guardaria a imagem do lugar que se busca chegar e que permanece um enigma em Zaratustra (Passagem do grande anseio).

O anseio como a dor e aquilo que permite mostrar o horizonte de ultrapassagem do niilismo, este anseio se aproxima da crítica ao essencialismo da metafísica, ao modo em que o homem justifica a sua existência nas preocupações cotidianas, essa imersão no cotidiano do ente afasta o homem de sua possibilidade mais autêntica e evidencia o niilismo, por essa razão, a angústia pode alargar o horizonte de ultrapassagem, na medida em que afasta o olhar cotidiano e propicia um instante extraordinário sentido como intuição originária em Heidegger.

Assim, para a proposição de que a filosofia seja restaurada, a evidência de Heidegger é tomada de sentido, a partir da ideia de clareira:

A **clareira** da floresta contrasta com a floresta cerrada; na linguagem mais antiga esta era dominada "*Dickung*" [NT: *Dickung*: provém de *dick*, grosso, espesso, cerrado}?

O substantivo "**clareira**" vem do verbo "clarear". O adjetivo "claro" ("*licht*") é a mesma palavra que "*leicht*" {NT: *Licht* claro; *leicht*: leve. Lá onde existe vegetação leve (*leicht*), pode-se falar em *licht* (*claro*)}. Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a **clareira**. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista lingüístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo "luminoso" que significa "claro". Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na **clareira**, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a

clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a **clareira**. A **clareira**, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade é a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A **clareira** é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta”. (HEIDEGGER, 2000, p. 102).

A clareira é a dimensão do espaço aberto e surge como intuição originária de uma tentativa de ultrapassar o nihilismo e possibilidade de pensar a tarefa do pensamento que continua em fase de acabamento, pois, as questões apresentadas na configuração do cenário mundial atual ainda permanecem sobre a ótica e a vigência de um enfraquecimento das ciências humanas.

A clareira é o espaço de recolhimento contra o mundo técnico que caiu no desamparo e no sem fundamento que se estabeleceu e se estrutura no saber técnico-calculador. Querer e saber segundo o modo de estabelecimento, nela, a história não acontece, ela calcula, computa, estabelece. Por esta razão, a técnica não alcança a sua essência. A proposição de Heidegger é alusiva em todos os seus textos, trata-se de um enfrentamento filosófico em buscar compreender as origens do pensamento.

3. Considerações finais

A leitura firmou inicialmente o caminho de pensar todos os pressupostos que evidenciam uma caracterização do niilismo em Nietzsche, com isto, algumas afirmações atestam o caráter de doença que representa o fenômeno do niilismo. Portanto, diz-se aqui que a leitura tradicional nietzschiana é marcada pelo seu caráter de ambiguidade e como conceito se coloca entre uma tensão de opostos, o “Niilismo Passivo” e o “Niilismo Ativo”.

A investigação das causas do niilismo partiu da leitura e interpretação pensada em Nietzsche da leitura dos fragmentos póstumos. Todavia, o conjunto de suas obras também foi analisado, em razão de apresentar conceitos vinculados ao tema. Três pontos ressaltam o ambiente para pensar o niilismo: não há degeneração fisiológica, o niilismo é uma interpretação cristã-moral, o instinto natural do homem não produz o niilismo.

Esses Três pontos caracterizam a trajetória do fenômeno em sua irrupção como problema filosófico, ou seja, o seu aparecimento foi consequência das interpretações que regiam a existência do homem neste modelo de mundo, pensado em Nietzsche como o modelo de mundo do Ocidente.

Em princípio, esse modo de interpretação do mundo aponta, conforme exposição no primeiro capítulo que o devir mais geral da cultura está alicerçado por valores que se encontram em processo de decadência, pode-se dizer então que existe um niilismo moral, ou seja, o caráter de moralidade e religiosidade culmina na irrupção do niilismo.

Nesse capítulo, tentou-se apontar essa crise de valores em relação à moral a partir da crítica nietzschiana, evidenciando também uma revisão histórica que mostra os indícios e sintomas da crise do niilismo na cultura do tempo de Nietzsche, onde o niilismo se apresentava mais próximo do pensamento literato.

O desarraigamento da literatura começa a se tornar evidente a partir da reflexão em que Nietzsche aponta a irrupção do niilismo como problema filosófico. Para ancorar essa ideia, tomou-se como ponto de partida a leitura pensada por Volpi, a qual demonstra as influências da cultura e da literatura evidenciadas no pensamento de Nietzsche e identifica como o niilismo foi tomando forma de problema filosófico no pensamento europeu, ou seja, nos meios filosóficos: o niilismo na Alemanha, na Rússia e etc.

Em seguida, a condução dos demais subcapítulos é uma tentativa de atrelar todos os conceitos presentes na obra nietzscheana como forma de obter uma tomada de posição, a favor de uma superação do niilismo. No conjunto da obra, propõe-se que o niilismo está em conexão com todos os outros conceitos, servindo de inspiração para grandes temas, tais como o super-homem, crítica a moralidade de costume, espírito livre e etc.

Dessa forma, a amplitude de comentadores conduz a um princípio geral que explica seus conceitos: o que é o niilismo, e, a riqueza de ideias dos temas nietzscheanos. Vale ressaltar o propósito de citar por, diversas vezes, a interpretação pensada por Vattimo, haja vista que sua leitura interpretativa ressalta Nietzsche e Heidegger como pilares acerca de uma crítica ao niilismo.

No final do primeiro capítulo, a interpretação de Zarathustra mostra que todos os seus conceitos estão sintetizados na sua obra e representam a tentativa de Nietzsche em superar o niilismo. Assim, a interpretação de Heidegger sobre Zarathustra indica a superação e caracteriza-se como fio condutor para pensar o niilismo da técnica, apontado no segundo capítulo. A partir disso, os textos e conferências sobre técnica fazem parte desse afluxo de pensamentos sobre as possibilidades de superação apontadas por Nietzsche.

Seguindo essas premissas, Heidegger tomou como ponto de partida a crítica à moralidade cristã e à moral concebida sobre a suposta ideia da preexistência de um mundo dual em que Nietzsche fala do conhecer como um remeter que nunca se esgota. Todo conhecimento parte sempre da complementaridade de um conhecer prévio, sendo desde já, um efeito do conhecer.

Todo conhecer se coloca sempre em precedência a outro conhecer, numa relação incessante, a ideia de uma causa única seria um engano da metafísica baseado na moral. Combate aí o caráter de causalidade, e, conseqüentemente, a ideia de “Deus”. Nesse contexto, destitui Nietzsche a ideia de causalidade, critica o aspecto dual do mundo como pura invenção e adverte para noção de um mundo incausado.

A partir disso, a possibilidade apresentada na formulação do niilismo levou Heidegger a perguntar sobre a “determinação do niilismo segundo a história do ser”. Nesse enfrentamento com o pensamento de Nietzsche dirá que a vontade de poder é o fato último de sua filosofia, pois, a vontade de poder se tornou a característica do ser, desse modo, ocultou o “ser” mesmo, ou seja, caracterizou o ser como ente disposto ao caráter de fato.

Pode-ser dizer que ente, coisa de fato e vontade de poder são o mesmo. Nesse sentido, a pergunta pelo ser não pode ser respondida por Nietzsche, pois, Nietzsche coloca o “ser como valor”. Sendo esta sua resposta diante de tal questionamento, isto assume para Heidegger o caráter de que o “Ser” apenas foi pensado enquanto coisa, ente, objeto, ou seja: o “ser” assumiu um caráter funcional, uma experiência a ser medida diante a sua funcionalidade ou utilidade.

O niilismo encontrou o desdobramento necessário para se afirmar no contexto atual das ciências e do mundo em geral. A pergunta acerca de sua ultrapassagem não se trata de uma mera crítica, e sim, buscar o que pareceu ficar incompleto na filosofia de Nietzsche, ou seja, para propor reformular a pergunta sobre “a questão do ser” e perguntar: “Na metafísica de Nietzsche que experimenta e pensa pela primeira vez o niilismo como tal, se supera ou não o niilismo?” (HEIDEGGER, 2005, p. 790).

A resposta de Heidegger é que Nietzsche ainda é um pensador metafísico, a sua crítica de desvalorização dos valores supremos não alcança o principal a ser pensado – o “Ser”. Com ele, a crítica restringiu a ideia de valor vinculada às tonalidades afetivas e ao círculo da moralidade. Esse posicionamento indica que em Nietzsche o niilismo não foi superado, pois o valor ultrapassa largamente o caráter cotidiano, caracterizando uma época de asseguramento do ente.

O mundo técnico caiu no desamparo e no sem fundamento: o que se estabelece e se estrutura é o saber técnico-calculador. Por essa razão, a técnica não alcança a sua essência e nela, o niilismo continua a se desdobrar. Os elementos da técnica como forma de informação deixam os homens cegos e surdos para o “Ser”.

Contudo, no conceito de valor existe a possibilidade de pensar o “Ser”, o que para Heidegger ficou esquecido. O repensamento da questão do Ser é, então, a busca pelo projeto de cura e pelo re-estabelecimento da cultura; uma tentativa de salvação da existência como um todo, a partir das possibilidades apresentas no caminho da ultrapassagem.

O caminho não representará uma possibilidade única: trata-se a rigor de uma retomada das origens do pensamento, e, com isso, apontar, a partir de alguns conceitos que por vezes aparecem em suas metáforas (exemplo da floresta), certos indícios de noções que possam propiciar uma renovação da língua e do pensamento, no intuito de resgatar o

sentido do homem para a terra, numa configuração de mundo em que niilismo e técnica fazem vigência.

As evidências apontadas acerca do niilismo trazem a interpretação de que o niilismo representou inicialmente duas Eras: a Era da Metafísica (ascensão das grandes ideologias e religião) e a Era da Técnica (ascensão do mundo tecnológico). A ascensão da linha do niilismo refletida por estes pensadores, Nietzsche, Heidegger e Jünger aponta agora novas formas e configurações acerca da relação entre niilismo, técnica e tecnologia, esta vista como enquadramento de mundo em que a ciência vigora como configuração do real (pensamento indicado por Heidegger).

A Tecnologia agora dá suporte à Era do Informar, sendo esboço das novas sínteses constitutivas do real. Nesse sentido, o niilismo moralizante de Nietzsche e o niilismo da técnica de Heidegger foram perpassados e têm novas configurações. As novas tecnologias invadem todo o real, a nível planetário (ao modo jüngeriano), nelas, a estrutura do real se desdobrou como modo de “ser” tecnológico em que *Ge-stell* e niilismo continuam a vigorar.

Em última análise, trata-se de um niilismo da *Ge-stell*, em que a ordem da numerização dos entes determina um novo pensamento acerca da informação. Talvez este seja o grande paradoxo do desenvolvimento tecnológico, na medida em que avançam os mecanismos de encurtamento de distância (os quais Heidegger percebia no mundo técnico) afasta-se o homem vertiginosamente do exercício da finitude mais fundamental, o conhecimento de si próprio e dos outros. Assim, a discussão sobre o horizonte da ultrapassagem representa a própria linha que alcançou seu “meridiano zero” e que está na pertença do niilismo.

REFERÊNCIAS

ARALDI, C. **Para uma Caracterização do Niilismo na Obra Tardia de Nietzsche.** Cadernos Nietzsche, vol. 5, São Paulo: GEN, 1998.

_____. **Niilismo, Criação, Aniquilamento. Nietzsche e a Filosofia dos extremos.** São Paulo: UNIJUÍ, 2004.

BEAUFRET, J. En Chemin avec Heidegger. In: Michel Haar (org.). **Cahier de L'Herne: Heidegger.** Paris: L'Herne, 1983, p. 205-233.

BAUCHWITZ, O. F. Da Linha: Acerca do Niilismo. In: Oscar F. Bauchwitz (org.). **Café Filosófico.** Natal: Argos, 2001, p. 137-149.

CRAIA, E.C. Dossiê Niilismo. O Niilismo e sua Sombra. **Temas e Matizes.** Paraná, ano 1, n. 2, p. 04-07, 01 nov. 2001.

DELEUZE, G. **Nietzsche.** Trad. de Alberto Campos. Portugal: Edições 70, 1994.

_____. **Nietzsche e a Filosofia.** Trad. de Antonio Magalhães. Porto, Portugal: Res, (?).

_____. A gargalhada de Nietzsche. **Le Nouvel Observateur.** Trad. de Peter Pál Pelbart. Entrevista realizada por Guy Dumur, p. 40-41, abr. 1967.

DREYFUS, H. L. De la thécnè à la technique. In: Michel Haar (org.). **Cahier de L'Herne: Heidegger.** Paris: L'Herne, 1983, p. 285-305.

GADAMER, H.G. Heidegger et l'histoire de la Philosophie. In: Michel Haar (org.). **Cahier de L'Herne: Heidegger.** Paris: L'Herne, 1983, p. 115-131.

GIACOLA, O. J. Dossiê Niilismo. O Último Homem. **Temas e Matizes.** Paraná, ano 1, n. 2, 01 nov. 2001.

_____. Corpos em Fabricação. **Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas.** Campinas: UNICAMP, v. 1, n. 5, p. 175-202, jan-jun. 2003.

HAAR, M. Vida e Totalidade Natural. **Cadernos Nietzsche.** Trad. de Alberto Marcos Onate. vol. 5, São Paulo: GEN, 1998.

_____. La biographie Reléguée. In: Michel Haar (org.). **Cahier de L'Herne: Heidegger.** Paris: L'Herne, 1983, p. 21-28.

_____. Heidegger et L'Essence de la Technique. **Revue de L'Enseignement Philosophique.** n. 2, Paris, 1980.

HEIDEGGER, M. **Sobre o Problema do Ser e O Caminho do Campo.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas cidades, 1969.

_____. La frase de Nietzsche << Dios ha Muerto >> In: **Caminos de Bosque.** Versão espanhola de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____. La Epoca de la Imagen del Mundo. In: **Caminos de Bosque.** Versão espanhola de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995;

_____. **Nietzsche.** Trad. Juan Luis Vermal. Vol. 887(I e II). Espanha: Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfin, 2000.

_____. **Nietzsche, Metafísica e Niilismo.** Trad. Marco Antonio Casa Nova, Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.

_____. **Ensaio e Conferências,** Trad. Emanuel Carneiro Leão, Fogel e Schuback. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. **Ser e Tempo.** Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Parte I, 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Parte II, 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Trad. de Mario Botas. 1. Ed. Lisboa: Vega, 1995.

_____. El Rectorado, Rechos e Reflexiones, Salamanca: 1996.

_____. La Vuelta. Trad. de Francisco Soleren. **Ciencia y técnica**. Santiago de Chile: Universitaria, 1993;

_____. **Sein und Zeit**. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

_____. Nietzsches Wort. Gott is Tot. In: **Holzwege**, Alemanha: Vittorio Klostermann, 1980.

_____. Die Zeit des Weltbildes. In: **Holzwege**, Alemanha: Vittorio Klostermann, 1980.

_____. **Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento**. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional, 2003.

_____. **A Origem da Obra de Arte**. Trad. De Idalina A. da Silva e Manuel A. Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Introdução à Filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Seminário de Le Thor**. Trad. de Diego Tatián. Córdoba: Alción, 1995.

_____, H. The Cambridge Companion to Heidegger. Editado por Charles B. Guinon, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993;

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

JÜNGER, E. A Mobilização Total. Trad. de Zeljko Loparic. **Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, Campinas: UNICAMP, v.4, n. 1, p. 189-216, jan-jun. 2002.

_____. Sobre a Linha. Trad. de Marco Aurélio Werle. **Cadernos de Tradução**, n. 3, São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, 1998.

KIRK, G. S. **Os filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

KRELL, D.F. Heidegger/Nietzsche. In: Michel Haar (org.). **Cahier de L'Herne: Heidegger**. Paris: L'Herne, 1983, p. 161-180.

LOPARIC, Z. Heidegger e a Pergunta pela Técnica, São Paulo, s. 3, v. VI, n.2, p. 107-138. Campinas, SP: Campinas série, 1996.

_____. **Heidegger Réu - Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

_____. Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. **Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**. São Paulo, v. 4, n. 1, p. 217-220, 2002.

LÖWITH, K. Nietzsches Versuch einer Überwindung des Nihilismus. In: **Von Hegel zu Nietzsche**. Alemanha: Felix Meiner Verlag, 1995.

MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Junior, 2.ed. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. de J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Ainsi Parlait Zarathoustra**. Trad. e prefácio de Geneviève Blanquis. Paris: Aubier-Flammarion, 1969.

_____. **Sabedoria para Depois de Amanhã**. Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Humano Demasiado Humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Além do Bem e do Mal, Prelúdio a uma Filosofia do Futuro**. Trad. Paulo César de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. In: **Os pensadores: Obras Incompletas**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. Considerações Extemporâneas. In: **Os pensadores: Obras Incompletas**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Genealogia da Moral**. Trad. Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães editores, 1983.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos ou a Filosofia a Golpes de Martelo**. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: HEMUS, 1976.

_____. **A Vontade de Poder**. Trad. de Marcos S.P. Fernandes e Francisco J.D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Gesammelte Werke**. Bindlach: Gondrom Verlag GmbH, 2005.

PALMIER, J.M. Heidegger et le nacional-socialisme. In: Michel Haar (org.). **Cahier de L'Herne: Heidegger**. Paris: L'Herne, 1983, p. 409-447.

PEREZ, D. O. Dossiê Niilismo. O Niilismo da Técnica. **Temas e Matizes**. Paraná, ano 1, n. 2, p. 08-11, 01 nov. 2001.

SAFRANSKI, R. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal**. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

TRAKL, G. **De Profundis**. Trad de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1994;

VATTIMO, G. Introdução a Nietzsche. Trad. de Antonio Guerreiro, Lisboa: Presença, 1990;

_____. **Las Aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger**.

Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Península, 1986.

_____. **O Fim da Modernidade**. Trad. de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VOLPI, F. **O Niilismo**. Trad. de Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999;