



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Bruno de Andrade Rodrigues

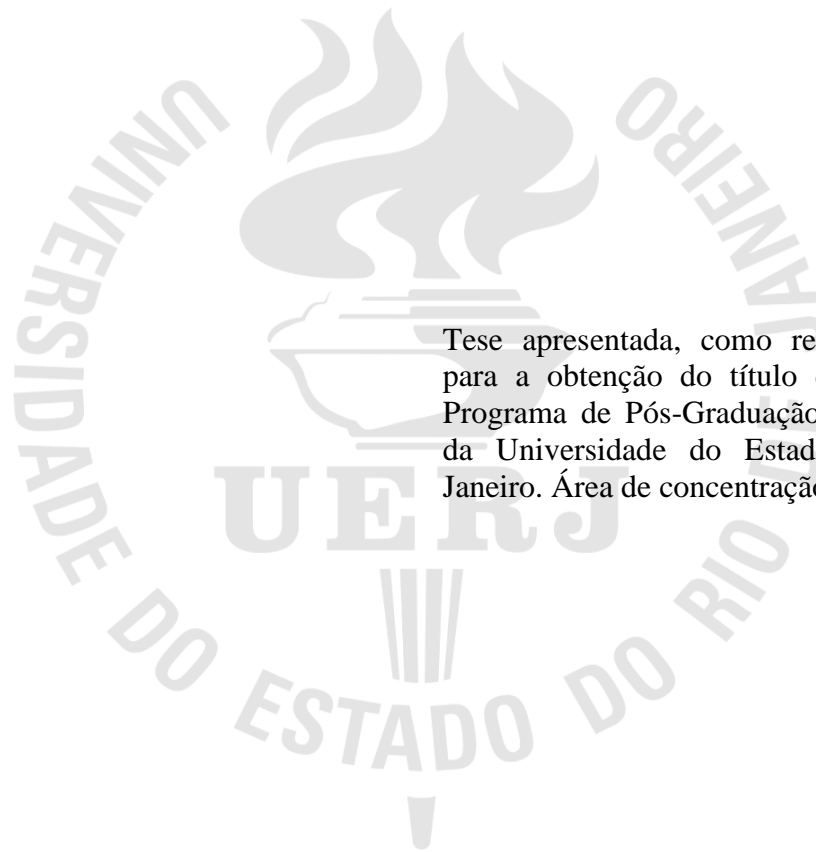
**Nilismo ou uma hermenêutica de desmitificação: uma abordagem dialógica
do nilismo a partir de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran**

Rio de Janeiro

2023

Bruno de Andrade Rodrigues

**Nilismo ou uma hermenêutica de desmitificação: uma abordagem dialógica do nilismo
a partir de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran**



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

R696 Rodrigues, Bruno de Andrade.
Niilismo ou uma hermenêutica de desmitificação: uma aborgem dialógica do niilismo a partir de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran / Bruno de Andrade Rodrigues. – 2023.
740 f.

Orientadora: Regina Helena Sarpa Schöpke.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Niilismo (Filosofia) – Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Teses. 3. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 – Teses. 4. Cioran, E.M. (Emile M.), 1911-1995 – Teses. I. Schöpke, Regina. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Bruno de Andrade Rodrigues

**Nilismo ou uma hermenêutica de desmitificação: uma abordagem dialógica do nilismo
a partir de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 31 de março de 2023.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Universidade Federal do Paraná

Profa. Dra. Maria Inês Senra Anachoreta
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Profa. Dra. Izabela Aquino Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, sem cujo amor e confiança este trabalho não poderia se realizar;

À minha orientadora Regina Schöpke, cuja generosidade e sabedoria filosófica me permitiram voos longevos e vigorosos de pensamento;

A todos os professores do Curso de Filosofia da UERJ, que muito contribuíram para a minha formação;

Às professoras Izabela Bocayuva e Maria Inês Anachoreta, com quem aprendi muito sobre filosofia;

Ao Luís e Daniel, pela disponibilidade, solicitude e atenção com que me orientaram ao longo deste percurso acadêmico;

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Muito Obrigado.

RESUMO

RODRIGUES, Bruno de Andrade. **Nihilismo ou uma hermenêutica de desmitificação**: uma abordagem dialógica do nihilismo a partir de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran. 2023. 740 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

O nihilismo é um fenômeno histórico-antropológico bastante complexo; por isso deve-se evitar pensá-lo, limitando-o a seus aspectos negativos. A partir de uma abordagem dialógica das filosofias de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran, mostramos, neste estudo, que o nihilismo pode ser compreendido como um campo de desmistificação da existência humana, como um campo hermenêutico que descerra novas possibilidades de interpretação, de produção de sentidos e de valores para o mundo. Assumimos que o nihilismo se expressa como um movimento polimórfico e multívoco que possibilita a libertação do homem de seus hábitos inveterados de autoengano.

Palavras-chave: Nihilismo. Lucidez. Nietzsche. Schopenhauer. Cioran. Campo de desmitificação. Campo hermenêutico. Imaginário-simbólico.

ABSTRACT

RODRIGUES, Bruno de Andrade. **Nihilism or a hermeneutics of demytification: a dialogical approach to nihilism from Schopenhauer, Nietzsche and Cioran** 2023. 740 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Nihilism is a very complex historical-anthropological phenomenon; so one should avoid thinking about it by limiting it to its negative aspects. From a dialogical approach to the philosophies of Nietzsche, Schopenhauer and Cioran, we show, in this study, that nihilism can be understood as a field of demystification of human existence, as a hermeneutical field that unveils new possibilities of interpretation, of production of meaning and values for the world. Nihilism expresses itself as a polymorphic and multivocal movement of liberation of man from his inveterate habits of self-deception.

Keywords: Nihilism. Lucidity. Nietzsche. Schopenhauer. Cioran. Demytification field. Hermeneutical field. Imaginary-symbolic.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC/AC	Der Antichrist/ Anticristo
EH/EH	Ecce Homo/ Ecce Homo
FW/GC	Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia Ciência
GD/CI	Götzen-Dämmerung/ Crepúsculo dos Ídolos
GM/GM	Zur Genealogie der Moral / Para uma genealogia da moral
GT/ NT	Die Geburt der TRagödie/ O Nascimento da Tragédia
JGB/BM	Jenseits von Gut und Bose/ Para Além do Bem e do Mal
M/A	Morgenröte/Aurora
MA/HH I	Menschliches allzumenschliches (vol. 1) / Humano Demasiado Humano (vol. 1)
Pb/ LF	PhilosopherBuch/ Livro do filósofo
PHG/FT	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen/ A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos
SE/CONS. EXT.	Schopenhauer als Erzieher/ Schopenhauer como educador
III /SE/ DS	(considerações extemporâneas III)
Za/ZA	Also sprach Zarathustra/ Assim Falou Zaratustra
WWV/MVR	Die Welt als Wille und Vorstellung / O Mundo como Vontade e Representação

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	CONCEITOS BÁSICOS E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DA DISCUSSÃO.....	28
1.1	Pensamento complexo.....	28
1.2	Linguagem.....	29
1.3	Signo e Símbolo.....	34
1.4	Discurso.....	40
1.5	Imaginário, Realidade e Real.....	43
1.6	Instituição e Cultura.....	64
1.6.1	<u>Instituição.....</u>	64
1.6.2	<u>Cultura.....</u>	68
1.7	Metafísica, Ficção e Ilusão.....	77
1.7.1	<u>Metafísica.....</u>	77
1.7.2	<u>Fição e Ilusão.....</u>	80
2	A VISÃO CONSTRUCIONISTA CRÍTICA DA REALIDADE SOCIAL...	84
2.1	Postulado central da teoria construcionista crítica.....	85
2.2	A instituição do social-histórico.....	92
2.2.1	<u>O imaginário e o simbólico para Castoriadis.....</u>	95
2.2.2	<u>O imaginário efetivo e o imaginário radical.....</u>	97
2.2.3	<u>O imaginário social ou a sociedade instituinte.....</u>	103
2.3	O papel do <i>legein</i> e o <i>teukhein</i> na instituição da sociedade.....	104
2.3.1	<u>A lógica identitário-conjuntista.....</u>	108
2.3.2	<u>O papel da língua na instituição do mundo humano.....</u>	118
2.3.2.1	A legitimação da realidade social pela língua.....	124
2.4	As comunidades de vida e de sentido.....	125
2.5	Criação e autonomia.....	131
2.5.1	<u>A criação <i>ex nihilo</i>.....</u>	135
2.5.1.1	A aporia da criação como criação <i>ex nihilo</i> e como autocriação.....	139
2.5.2	<u>O problema da autonomia.....</u>	146
3	NILISMO: DIFERENTES ABORDAGENS EM CONFRONTO.....	151
3.1	O niilismo: uma ameaça à filosofia?.....	157

3.2	O niilismo, segundo Deleuze	167
3.3	O niilismo, segundo Müller-Lauter	171
3.4	O niilismo, segundo Vattimo	173
3.4.1	<u>O niilismo em Nietzsche, segundo Vattimo</u>	174
3.4.2	<u>O niilismo em Vattimo</u>	181
4	O DIALOGISMO: A INSTAURAÇÃO DA CENA DIALÓGICA	191
4.1	A abordagem dialógica: o dialogismo segundo Bakhtin	192
4.2	A disposição afetiva trágica e a disposição afetiva pessimista	195
4.3	A filosofia trágica e a filosofia pessimista: algumas mediações	216
4.3.1	<u>O trágico e o pessimismo na filosofia de Schopenhauer</u>	221
4.3.2	<u>O trágico e o pessimismo na filosofia de Nietzsche</u>	231
4.3.3	<u>O trágico e o pessimismo no pensamento de Cioran</u>	251
4.4	Schopenhauer, Nietzsche e Cioran: um confronto dialógico	262
5	O NILISMO EM NIETZSCHE: SUA MULTIVOCIDADE, POLIMORFIA E COMPLEXIDADE	270
5.1	A vida como vontade de potência	272
5.2	Sintomatologia, fisiopsicologia e perspectivismo	279
5.2.1	<u>Sintomatologia e fisiopsicologia</u>	282
5.2.2	<u>Perspectivismo: interpretação e perspectiva</u>	287
5.2.3	<u>Valor e avaliação</u>	294
5.3	Teoria das forças	300
5.4	Criação como estima e interpretação	308
5.5	Niilismo: multivocidade, polimorfia e complexidade	315
5.5.1	<u>O transcurso niilista da história ocidental</u>	322
5.5.2	<u>O niilismo como expressão e consequência da morte de Deus</u>	330
5.5.3	<u>O niilismo como lógica da <i>décadence</i></u>	346
5.5.3.1	Niilismo, cristianismo e moral como expressões da <i>décadence</i>	353
5.5.4	<u>As modalidades de niilismo: uma proposta de sistematização</u>	376
5.5.5	<u>A crítica da relação metafísica do homem com a língua</u>	395
5.5.5.1	O conhecimento como dissimulação e a verdade como ilusão.....	407
5.5.5.2	A língua como nossa primeira ficção.....	412
5.5.6	<u>A relação entre o eterno retorno, o além-do-homem e o niilismo extremo</u>	417
5.5.6.1	O significado do eterno retorno: o que é selecionado, o que é afirmado e o que	

	é negado.....	422
6	O NILISMO EM SCHOPENHAUER: A NADIFICAÇÃO A SERVIÇO DA LIBERTAÇÃO DO ANIMAL HUMANO.....	434
6.1	O mundo como representação: os pressupostos niilistas do idealismo transcendental.....	436
6.1.1	<u>O princípio de razão.....</u>	449
6.1.2	<u>O entendimento: sua relação com o corpo e sua gradação no reino animal.....</u>	453
6.1.3	<u>A razão: sua função e sua relação com a reflexão e a língua.....</u>	456
6.2	O mundo como vontade: a tirania da vontade.....	462
6.2.1	<u>A Vontade: a essência íntima do mundo.....</u>	465
6.2.2	<u>A Vontade e o meu corpo.....</u>	469
6.2.3	<u>A hierarquia na objetivação da Vontade e o princípio de individuação.....</u>	477
6.2.4	<u>A afirmação da Vontade.....</u>	484
6.2.5	<u>O contexto místico-metafísico da doutrina de Schopenhauer.....</u>	491
6.2.5.1	A influência hinduísta.....	493
6.2.5.2	A influência budista.....	502
6.2.6	<u>A Vontade como impulso cego.....</u>	507
6.2.7	<u>A dor de viver.....</u>	511
6.2.8	<u>A tirania da Vontade: a condição humana é a condição de Sísifo.....</u>	517
6.2.8.1	A tirania da Vontade e o desencantamento de Eros.....	527
6.2.9	<u>A ética da compaixão: a unidade metafísica de todos os seres.....</u>	531
6.2.9.1	A fonte do egoísmo.....	539
6.3	A negação da Vontade: <i>nihil privatum</i> e <i>nihil negativum</i>.....	543
6.3.1	<u><i>Nihil privatum</i> e <i>Nihil negativum</i>.....</u>	547
7	O NILISMO EM CIORAN: O CAMINHO PARA A LUCIDEZ E PARA A COMPREENSÃO DO ESSENCIAL.....	552
7.1	Cioran: seu pensamento complexo, paradoxal e incendiário.....	558
7.1.1	<u>A insônia como lucidez corrosiva.....</u>	558
7.1.2	<u>As tendências teóricas da filosofia de Cioran.....</u>	576
7.2	Gnosticismo e Nilismo gnóstico.....	587
7.2.1	<u>Gnosticismo e niilismo.....</u>	591
7.3	Antropologia teológica, pessimismo metafísico e pessimismo antropológico.....	595
7.3.1	<u>Pessimismo metafísico.....</u>	596

7.3.2	<u>Pessimismo antropológico</u>	601
7.3.2.1	A consciência: a marca da Enfermidade no homem.....	608
7.3.2.2	As manifestações da Enfermidade.....	611
7.3.2.3	A travessia da cura: sofrimento, Enfermidade e gnose.....	619
7.3.2.4	O fracasso: o homem interior e o homem exterior.....	636
7.4	O nihilismo metafísico e suas três variantes	639
7.4.1	<u>Nihilismo contemplativo</u>	644
7.4.2	<u>Nihilismo gnóstico</u>	665
7.4.3	<u>Nihilismo místico</u>	676
7.5	A tarefa da Lucidez e a experiência do Essencial	690
8	A EXPERIÊNCIA NILISTA E A IRRESISTÍVEL BUSCA HUMANA DE SENTIDO	701
8.1	O nihilismo e a visão sistêmica da vida	714
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	724
	REFERÊNCIAS	726

INTRODUÇÃO

O presente estudo, cujo escopo é o niilismo, encontra sua motivação no seguinte excerto de Volpi:

[...] Se é verdade que o niilismo começa quando **cessa a vontade de nos autoenganar**, será possível, então, transformar a experiência dele em lição para nós, num poderoso **convite à lucidez do pensamento e ao questionamento radical**, num tempo em que os altares abandonados passam a se povoar de demônios.¹

Os trechos destacados em negrito delimitam o horizonte da análise que empreenderemos neste trabalho, não sem nos ressaltar, contudo, de nosso comprometimento com Volpi precisamente num ponto. Para nós, o niilismo não “começa” quando cessa a vontade de nos autoenganar, mas é ele mesmo o processo pelo qual o homem se desabituia do autoengano. O niilismo se expressa como um movimento polimórfico e multívoco de libertação do homem de seus hábitos inveterados de autoengano. Interessa-nos, portanto, pensar o niilismo para além dos aspectos negativos e corrosivos com base nos quais ele é, tradicionalmente, definido, sem, contudo, negá-los. Procuraremos mostrar, na verdade, de que modo mesmo esses aspectos negativos e corrosivos que, tradicionalmente, caracterizam o niilismo como um caminho que conduziria o homem para o deserto do nada de sentido, para o vertiginoso abismo existencial em cujo âmago ele se veria condenado a precipitar-se, se articulam com a concepção de niilismo como campo de desmistificação que abre horizontes vitais para novas criações de sentidos, significados, valores para a existência humana. Qualquer compreensão do niilismo em cujo cerne repouse o pressuposto de que ele se define como “uma concepção ou uma doutrina em que tudo o que é – os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores, e os princípios – é negado e reduzido a nada”² é tão reducionista quanto inadequada para dar conta de sua problemática e complexidade³ enquanto

¹ VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 14. (grifos nossos)

² ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 829.

³ O emprego que fazemos aqui de “complexidade” para designar uma propriedade do niilismo não decorre de um hábito de puro bom-senso exigido por quem quer que se ocupe dos fenômenos humanos ou históricos. No seu emprego, deve-se subentender nosso reconhecimento da complexidade da realidade e da exigência de adoção de

fenômeno antropológico e histórico. Toda e qualquer definição do niilismo que sublinhe o caráter negativo e corrosivo do *nihil* simplesmente, sem questionar o estatuto semântico desse “nada”, cujos pressupostos metafísicos habituaram a filosofia a identificá-lo com o não ser, o acaso do ser, a impossibilidade irremediável de todo sentido para a existência humana, sem se perguntar sobre o sentido da nadificação operada pelo *nihil*, ainda se mantém enraizada no solo do imaginário-simbólico da metafísica que não superou⁴. Não determinando o que é nadificado no *nihil* do niilismo, uma tal compreensão desse fenômeno antropológico e histórico não só ignora seu caráter complexo, multívoco, polimórfico, como também inviabiliza a realização do modo de ser do homem como niilista consumado, justamente “aquele que compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance”⁵. Por conseguinte, o niilismo, situado numa abordagem dialógica⁶, à luz da qual o examinaremos em relações polêmicas, polifônicas, pondo em confronto os pensamentos de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran, será tomado e delimitado em toda a sua problematicidade a partir do quadro de interpretação e de questões fornecido por Nietzsche. Isso não significa, de modo algum, dizer que leremos o niilismo em Schopenhauer e em Cioran à moda nietzschiana. Não deixaremos, inclusive, de questionar até que ponto é justa a consideração nietzscheana de Schopenhauer⁷ como um representante do niilismo da fraqueza, da *décadence*. Se tomamos as meditações de Nietzsche como quadro de referência para pôr e delimitar a problematicidade do niilismo, é porque foi ele, antes de qualquer outro, que se erigiu em profeta do niilismo; foi ele, antes de qualquer outro, quem assumiu o niilismo como a questão fundamental a ser enfrentada em sua crítica genealógica de todos os valores.

O objetivo basilar de nosso estudo sobre o niilismo, portanto, toma dois sentidos que convergem, que se complementam. O primeiro sentido consiste em descerrar um horizonte de significatividade do niilismo à luz do qual ele se apresentará como um movimento histórico e

um pensamento igualmente complexo capaz de elucidá-la. Tomamos essa perspectiva, à luz da qual a irrecusável complexidade da realidade exige um pensamento complexo, de Morin (2015b). Tal perspectiva será elucidada no próximo capítulo.

⁴ Os termos “imaginário-simbólico” e “metafísica” serão devidamente definidos e significativamente esclarecidos no capítulo seguinte, quando outros conceitos básicos, pressupostos em nossa discussão, serão também dilucidados.

⁵ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3.

⁶ O que entendemos por “abordagem dialógica” remete à noção de dialogismo cunhada por Bakhtin (2010), a qual será esclarecida em capítulo específico.

⁷ Estamos, aliás, cômicos de que Schopenhauer jamais usou o termo “niilismo” para pensar a sua metafísica da Vontade, a despeito das implicações niilistas dessa metafísica.

antropológico, polimórfico e polissêmico, de desmistificação do homem, de desmistificação dos modos como o homem, apoiando-se em valores, em crenças arraigadas que toma como verdades incontestes, orientando-se por um imaginário-simbólico, que ignora ser produto de sua atividade, enquanto ser que se constitui historicamente, se autocompreende, compreende o mundo e suas relações com ele, sustentando-as sobre um magma de significações imaginárias metafisicamente justificadas. O segundo sentido consiste em tomar o niilismo como um campo hermenêutico que descerra novas possibilidades de interpretação, de produção de sentidos para o mundo. Interessa-nos mostrar que o niilismo, na esteira de Nietzsche, tendo operado seu trabalho de demolição dos valores superiores, tendo liberado o homem do jugo da matriz imaginário-simbólica da metafísica platônico-cristã, do “imaginário reativo”⁸, na base do qual se criou o “mundo verdade”, se assenta como o solo a partir do qual esse homem emancipado se reconhece como criador (um ser verdadeiramente livre) e assume a tarefa de criar novos sentidos, novos significados, novos valores e, no limite, um novo imaginário radical⁹ com base nos quais sua existência, enquanto animal simbólico¹⁰, se enraíza afirmativamente neste mundo.

O niilismo não é uma doutrina filosófica; portanto, não o compreendemos como um conjunto sistemático de ideias e postulados a ser ensinado. Entendemo-lo como uma espécie de manifesto de desmistificação ou ainda como campo de produção semiótica de destigmatização¹¹, ou como um campo hermenêutico, à luz do qual tudo aquilo que o ser humano toma como dotado de “ser”, de “objetividade”, de “substancialidade”, ou que toma como algo originado de uma instância metafísica, aparece como artifício, ficção¹², constructo,

⁸ Cf. GIACOIA (1997).

⁹ O conceito de “imaginário radical”, que figura em Castoriadis (1982), será apresentado e definido no capítulo destinado à elucidação dos conceitos básicos implicados em nossa análise.

¹⁰ Designar o homem animal simbólico é concebê-lo como uma espécie de animal condenada a significar, destinada, no processo de sua evolução biológica, a se relacionar com o mundo por meio da linguagem, por meio do uso de signos, imagens, símbolos. Enquanto animal simbólico, o homem cria, mediante sua atividade de simbolização, a cultura, uma espécie de teia de símbolos e significações imaginárias que sustenta a sua existência e lhe confere sentido.

¹¹ A concepção de niilismo como campo de produção semiótica de desmistificação será esclarecida no capítulo 3 deste estudo. Por ora, será suficiente dizer que o adjetivo “semiótico”, que qualifica o niilismo como um tipo de produção desmistificadora, significa que se trata de uma produção de signos, símbolos, imagens, de significações.

¹² Do latim *fictiō -ōnis*, “ficção” é criação, formação, ação de fingir. Usaremos, ao longo de nosso estudo, “ficção” no sentido de criação humana, de algo que é artifício, de algo criado pela atividade histórica do homem. Nesse sentido é que “ficção” aparece na obra de Nietzsche e na de Cioran. Os significados que os homens projetam sobre o mundo são suas ficções, assim como os valores, inclusive os ditos “valores superiores, valores metafísicos” são ficções que o homem cria e projeta sobre as coisas, sobre o mundo. Nesse sentido, portanto, não

produto da instituição do imaginário-simbólico que é ele mesmo instituído pelo domínio social-histórico. O “*nihil*” do niilismo não pode, portanto, ser concebido como a contraparte ontológica do “ser”, porque, dessa forma, prolongamos o hábito de pensar em termos de dualismos metafísicos, ou melhor, continuamos a conferir o caráter de substância ao que é ficção (criação, fabricação) imaginária. Ora, a própria substantivação “o nada” opera, no âmbito semântico, a substancialização do “nada”, ou seja, “o nada” é tomado, concebido, paradoxalmente, como algo (um ente) que existe como o antípoda do “ser” (é o não-ser - a contraparte do ser). A nadificação operada pelo niilismo não se define no quadro das categorias metafísicas; “nadificação” deve ser entendido como “dessubstancialização”, esvaziamento do caráter de ser, de substância, de *quiddidade*, a fim de que aquilo que sofreu a nadificação apareça como ficção imaginária, artefato, constructo, signo, símbolo; em suma, significação imaginária. Assim, “Deus”, “ser”, “nada”, “Estado”, “democracia”, “Essência” são significações imaginárias (não da mesma ordem, já que se inscrevem em campos de sentido diferentes; em todo caso, são significações criadas pelo imaginário-simbólico). Mas significações imaginárias não são irrealidades, “fantasias”; elas existem para a sociedade que as institui. Por não ser uma doutrina, o niilismo se constitui historicamente em processos dialógicos com outras áreas do conhecimento humano, apropriando-se de suas críticas, de seus conhecimentos, de seus postulados a fim de compor o seu arsenal, seus arranjos interpretativos, seu instrumental crítico-corrosivo. É claro que, como todo empreendimento humano, o niilismo envolve um risco, um perigo, já que não é imune à apropriação pelos tipos humanos ou por formações vitais movidos pelo ressentimento, pelo ódio à vida, pelo instinto de negação divorciado da afirmação; todavia, é no horizonte do niilismo que se devem travar as lutas, que se deve afirmar a resistência, que se deve fazer triunfar a vontade de viver sobre a vontade de morte, de nada; o niilismo é a condição de possibilidade para novas instituições de sentidos, de valores, de significações, em suma, de um imaginário-simbólico¹³ que promova a vida, que a favoreça em face de seu irrecusável caráter trágico, que passa a ser então afirmado, desejado, quero dizer, como jogo contínuo de complementaridade entre criação e aniquilação, nascimento e morte, sofrimento e alegria, amor e ódio, luz e escuridão, pois que afirmar o trágico é afirmar o conflito, o jogo dos opostos, dos antagonismos, mas também a complementaridade dos opostos, dos antagonismos. Afirmar o caráter trágico da

se deve confundir “ficção” com “ilusão”. A distinção entre “ficção e “ilusão” será apresentada no capítulo destinado à elucidação dos conceitos básicos implicados em nossa análise. (Cf. FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte, MG: Garnier, 2021).

¹³ Esse conceito será esclarecido no próximo capítulo.

vida é reconhecer que no mundo natural “não apenas uma reorganização permanente responde à desorganização permanente, mas, sobretudo, que o processo de reorganização se encontra no próprio processo de desorganização”¹⁴. Não há criação sem aniquilação, como soube bem ver Nietzsche; e vida e morte estão numa relação inextricável de cooperação e complementaridade - uma evidência que nos habituamos a ignorar - e ignoramos porque, como sujeitos sociais, somos fabricados pelas instituições de nossa sociedade, somos moldados pelo imaginário social instituído. O niilismo é, neste trabalho, encarado como a condição *sine qua non* do pensamento, na medida em que pensar é desmascarar as supostas certezas, é corroer as empedernidas crenças e convicções insuspeitas, é derribar os alicerces do que julgamos saber, daquilo que tomamos por verdades inabaláveis. Por isso, todo pensamento, se se pretende radical, é pensamento niilizante. Assumindo esse pressuposto, propomo-nos discutir a problematicidade do niilismo compreendendo-o, na esteira de Nietzsche, como um fenômeno polimórfico e polissêmico que, não podendo ser reduzido à lógica do movimento agonizante dos valores superiores, nem ao próprio movimento histórico-cultural que leva à aniquilação todo um imaginário-simbólico plasmado na interpretação socrático-platônico-cristã moral de mundo, descerra a sua própria Lucidez como a qualidade que leva o homem a despertar-se, a desenganar-se, a desiluniosar-se acerca de sua condição como ser no mundo. Habitando a lucidez niilista, o homem pode reconhecer-se como um animal integrado à natureza, como um fio da teia da vida. Enquanto o homem se ressentia da derrocada dos valores superiores que o Deus cristão representava, ele ainda vive mortificado, enfraquecido por um niilismo incompleto. É preciso superar este estágio do niilismo do cansaço, da fraqueza, da vontade de nada, para transfigurá-lo na forma de “pensamento divino”, portanto, na condição necessária para a criação de novos valores afirmativos, de um novo imaginário-simbólico à luz do qual a vida se posiciona como valor supremo e o homem se reconhece como verdadeiro criador. Nós, homens e mulheres do Ocidente, vivenciamos o “Nada” como déficit de ser, como vazio de sentido, como aniquilação, como perda de esteios valorativos, como ausência de sentido, experiência muito diferente que têm os orientais do Nada e do Vazio. Se o niilismo, como pensava Nietzsche, é a lógica de um movimento histórico-cultural de desmoronamento, de derrocada dos valores superiores, de todo um imaginário-simbólico que dotava de sentido a vida humana, então o niilismo, entre nós, é o mais radical processo de desmistificação do homem. Em certo sentido, não diremos nada muito diferente do que disse Nietzsche, quando compreendeu o niilismo como a lógica do

¹⁴ MORIN, 2015a, p. 47.

movimento agonizante de nossos valores e ideias, e quando considerou como niilistas várias manifestações históricas, tais como movimentos políticos e suas derivações religiosas, filosóficas, morais, artísticas e científicas. Não obstante, considerar o niilismo como um movimento histórico não nos impede de assumir que, conquanto esteja ligado à constituição histórica do homem ocidental e tenha sido prefigurado por Nietzsche no que chamou “História do niilismo europeu”, a qual compreende as manifestações de decadência (pessimismo, esgotamento, cansaço, degenerescência dos instintos), “tem sua gênese [...] num esgotamento a-histórico da vida”¹⁵. Com base no reconhecimento de que nossa cultura ocidental se originou, historicamente, no imaginário metafísico-fundamental legado por Platão¹⁶, em cujo seio repousa a identificação entre o Bem, o Belo e o Verdadeiro, valores estes que, no imaginário judaico-cristão são representados pelo signo de Deus, o qual, por seu turno, designa o “ser”, o fundamento, o supremo ideal de santidade e perfeição, de modo que o Deus metafísico, que é o Deus cristão, é a instância imaginário-simbólica da absolutização do sentido e o modelo supremo para a normatização do comportamento humano no curso da história. A história do niilismo europeu proposta por Nietzsche, trata, decerto, da origem desse fenômeno (platonismo e moral cristã), dos domínios em que ele se manifesta (política, história, economia, religião, etc.) e de suas formas de expressão, como decadência, como ascensão e radicalização. Todavia, não há um único começo para o niilismo. Escusa lembrar que Nietzsche também julgou niilista uma tradição religiosa oriental como o budismo. O caráter histórico do niilismo não significa apreendê-lo apenas como um fenômeno tipicamente ocidental, embora sua gênese remonte à tradição metafísico-moral que aproxima Sócrates, Platão e o cristianismo¹⁷. Em que pese ser um movimento histórico, o niilismo não é datado, não é um acontecimento específico de uma época ou lugar; é um acontecimento que diz respeito à instituição social-histórica, que Castoriadis define como “aquilo em que e por que

¹⁵ ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, Criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 97.

¹⁶ É claro que a formação da cultura ocidental, se a situamos num nível de compreensão mais amplo, considerando suas instituições político-jurídicas, seu imaginário-simbólico radical, é fruto do trabalho da confluência de duas matrizes culturais - a greco-romana e a judaico-cristã. Mas essa perspectiva ampliada não invalida o fato de que a metafísica platônico-cristã, ou o imaginário platônico cristianizado, moldou profundamente o modo de ser do homem ocidental, sua sensibilidade, sua visão de mundo.

¹⁷ Essa tradição metafísica ocidental, em face da qual o niilismo se afirma como uma “máquina de guerra” (para usar um conceito deleuziano) deve uma parte de sua instituição imaginário-simbólica às contribuições de Aristóteles também, o qual, juntamente com Platão, se manteve fiel ao ensinamento parmenidiano, à luz do qual se afirmava a identidade entre o ser, o pensamento e a linguagem. Tanto Platão quanto Aristóteles tiveram de enfrentar o desafio sofístico. A metafísica que moldará profundamente o modo de ser do homem ocidental nascerá desse enfrentamento.

se manifesta e é o imaginário social”¹⁸. Esta instituição é um magma de significações imaginárias, e o niilismo é o movimento pelo qual, na história, tais significações imaginárias aparecem ao homem enquanto tais, ou seja, se revelam como criações suas, como produtos de sua atividade sócio-histórica. O adjetivo “histórico” de que nos servimos para qualificar o significado do niilismo recobre tudo o que acontece a um animal – o homem - que se autoproduz, que se transcende a si mesmo na medida em que é criador de signos, símbolos, significados. O que há de histórico no niilismo é, portanto, o fato de ele pôr a descoberto o modo como o homem se constitui como uma espécie de animal excêntrica, até certo ponto antinatural, quando do seu ingresso na ordem simbólica, como lembra Eagleton:

É o signo que abre aquela distância operativa entre nós mesmos e nossos arredores materiais e que nos permite transformá-los em história. Não apenas o signo, certamente, mas em primeiro lugar a forma como nossos corpos são moldados, capazes tanto de trabalho complexo como daquela comunicação que deve necessariamente sustentá-lo. A linguagem ajuda a nos libertar da prisão dos sentidos, ao mesmo tempo que nos abstrai nocivamente deles.¹⁹

Se, por outro lado, consideramos o niilismo um fenômeno antropológico, é porque ele diz respeito ao modo pelo qual o animal humano²⁰, ao longo de sua autoprodução histórica, vive no mundo, é porque diz respeito ao modo de ele ser no mundo, de ele se relacionar com o mundo e ao modo como interpreta essa relação com o mundo, sob a influência do magma de significados que ele mesmo instituiu. O animal humano se autoproduz num trabalho de produção social de “seu” mundo; ao produzir a cultura²¹, a sociedade, ele se autoproduz como ser social, se autoconstitui como ser simbólico (cultural), ao mesmo tempo em que vai construindo mundos históricos que o alienam, que o encarceram, que o levam a acreditar que

¹⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

¹⁹ EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 141.

²⁰ Usaremos a expressão “animal humano”, a fim de marcar o verdadeiro lugar ocupado pelo homem no mundo, na ordem dos seres naturais. Ao expor a natureza ficcional dos alicerces da tradição metafísica e religiosa, que tanto no Ocidente quanto no Oriente, se esteia sobre a crença na superioridade do homem relativamente aos demais seres vivos, o niilismo expõe ao homem a sua natureza animal, lembrando-o da insignificância, cosmologicamente radical, de sua existência.

²¹ A cultura é o modo de ser próprio do homem em coletividade; e esse modo de ser se realiza tanto consciente quanto inconscientemente. Tomamos o conceito de **cultura** no sentido de Geertz (2012), para quem a cultura é um sistema de símbolos e significados. Para Geertz, todos os homens são geneticamente aptos para receber um “programa”, o qual se chama cultura. A cultura, assim, se desenvolveu simultaneamente com o equipamento biológico do homem e, por isso, deve ser compreendida como uma das características da espécie *homo sapiens sapiens* juntamente com o bipedismo e um adequado volume cerebral. Trata-se de um conceito fundamental em nossa abordagem da problematidade do niilismo e que será por nós desenvolvido, no capítulo destinado à elucidação dos conceitos básicos indispensáveis à nossa análise.

é uma espécie de ser metafísico, forjado a partir de uma cepa “divina”. O homem, exteriorizando-se, constrói o mundo no qual vive e se exterioriza a si mesmo; mas, no processo de exteriorização de si, ele projeta na realidade seus próprios significados. Ocorre, contudo, que tais significados humanamente criados, produzidos no curso da socialização do animal humano, entram a fazer parte da constituição de uma ordem institucional que, objetivada, o aliena. Alinhando-nos com Vattimo, quando define “desmitificação”²² como “qualquer atitude de pensamento que visa a trazer à luz o significado oculto de um fenômeno, de sua estrutura autêntica, para além das mistificações voluntárias ou involuntárias que ele sofreu ou sofre”²³, ao nos referirmos à “lucidez niilista”, entendemos por “lucidez” (do latim *lux, lucis*, ‘luz’, ‘ser luminoso’) ‘o que traz à luz do dia’, ‘o que torna transparente’, ‘o que põe na claridade’, ‘o que desoculta’, ‘o que torna evidente’, ‘manifesto’. Assim, o niilismo deixa ser visível através de si a natureza humana dos valores, dos significados com base nos quais a existência é metafisicamente justificada. O niilismo, se traz à luz a insignificância radical da condição humana, o abismo em que assenta a história, a abissal indiferença cósmica para com as rixas, as rivalidades, as lutas e as disputas que os seres humanos travam entre si pelo poder de determinar o curso do desenvolvimento histórico, que resiste a acomodar-se ao regime de um plano racional, é para afirmar-se como um movimento histórico-antropológico de desmistificação, de dessacralização²⁴, fundado na negação radical de todo ideal, de toda pretensão de segmentos societários, que gozam do privilégio do poder instituído, de reificar, de naturalizar, hipostasiar sentidos e valores que são historicamente produzidos, sedimentados e reproduzidos pelos indivíduos, desde que, quando ainda criança, passam a introjetar as práticas sociais, ao longo do processo ininterrupto de sua socialização. Introjetando aquelas

²² Na versão traduzida, o tradutor usa o vocábulo “desmitificação” para traduzir o que seria adequadamente nomeado com a forma lexical “desmistificação”. O verbo “desmitificar”, donde deriva a forma nominal “desmitificação”, significa ‘tirar o caráter de mito’, ‘despojar alguém de consagração’. Por sua vez, o verbo “desmistificar” significa ‘desmascarar’, ‘desfazer um erro, um engano’, ‘livrar alguém do estado de ilusão ou de engano’. Portanto, é a forma lexical “desmistificação” que comporta adequadamente a definição proposta por Vattimo.

²³ VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Tradução de Silvana Cabacci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 111.

²⁴ Não há, na língua, sinônimos exatos; portanto, não sugerimos que “dessacralização” signifique exatamente o mesmo que “desmistificação”. Dessacralizar é retirar o caráter de sagrado, é profanar. Todavia, as duas formas lexicais pertencem ao mesmo campo semântico do “desilusionamento”, do “desmascaramento”, isto é, do trazer à luz o que se ignora, o significado oculto. Trata-se de fazer ver que “sagrado” não é uma propriedade de uma coisa ou lugar, mas uma significação, uma categoria linguístico-cognitiva pela qual certas coisas e lugares são definidos como se existissem numa esfera à parte das coisas e lugares mundanos, dos espaços comuns à vida diária. O sagrado é um valor atribuído a coisas e lugares, por força do qual se definem certos comportamentos, como o de profundo respeito e veneração, segundo a crença (imaginária) de que coisas e lugares sagrados portam poderes sobrenaturais ou divinos.

práticas, a criança aprende a dar respostas esperadas aos estímulos provenientes do mundo e da sociedade em que vive. Assim, enquanto movimento de desmistificação, o niilismo é o *modus operandis* de toda crítica desconstrucionista (ou genealógica) que visa a “desenterrar”, a pôr sobre a terra as raízes das configurações, das materialidades históricas cuja existência é justificada metaempiricamente. A lucidez niilista exprime-se aqui com todo seu vigor combativo e emancipador.

O objetivo geral, que consiste em demonstrar que o niilismo opera a desmistificação do homem e de sua relação com o mundo, articula-se aos seguintes objetivos específicos, de cuja realização depende a coerência e a adequação de nosso estudo:

- Abordar, dialogicamente, o tema do niilismo a partir do pensamento de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran;
- Demonstrar, no confronto dialógico entre esses filósofos, como as três experiências distintas do niilismo são consistentes com a concepção de niilismo como movimento histórico-antropológico de desmistificação do homem;
- Demonstrar de que modo os aspectos negativos e corrosivos do niilismo, flagrantemente no pensamento de Schopenhauer e Cioran, não nos impedem de ver, no niilismo, a condição de possibilidade para a criação de novos valores e significados para a existência;
- Demonstrar em que condições teóricas a filosofia, mesmo em face do caráter niilista de nossa condição histórico-social, pode ainda ocupar-se da busca humana irrecusável de sentido.

Antes de pôr termo a esta seção, damos a conhecer o modo como o tratamento dispensado à problematidade e complexidade do niilismo, a partir de uma abordagem dialógica dos pensamentos de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran, será organizado em capítulos.

O capítulo 1 é dedicado à elucidação de conceitos teóricos que, aparecendo ao longo de toda a nossa discussão, fundamentam o horizonte de nossa abordagem. Nesse primeiro capítulo, intentamos apresentar e discutir os conceitos de “linguagem”, “signo”, “símbolo”, “discurso”, “imaginário” (e suas modalidades), “real” e “realidade”, “instituição”, “cultura” e “metafísica”, “ficção” e “ilusão”. Assim, evitamos interromper o fio discursivo para tecer considerações sobre o significado com que tais termos estão sendo empregados. Ademais,

escusamos da necessidade de inserir também uma nota de rodapé para definir cada um desses conceitos, que constituem elementos fundamentais para a nossa compreensão do niilismo como campo hermenêutico de desmistificação do homem.

O capítulo 2 é dedicado à explanação da visão construcionista da realidade social, com base na contribuição de Berger & Luckmann²⁵ e, sobretudo, na contribuição de Castoriadis, cujo legado que nos interessa sobremaneira é a sua teoria da instituição imaginária da sociedade, em cujo horizonte aparecem os conceitos de “imaginário”, “imaginário efetivo” e “imaginário radical”, que, para nós, constituem elementos fundamentais para a compreensão da construção da realidade experienciada pelo homem. Toda a problemática que emerge de nossa interpretação do niilismo como fenômeno histórico-antropológico só pode tornar-se objeto de discussão com a condição de que se esclareça o terreno teórico-metodológico que lhe dá sustentação e que lhe fixa um valor filosófico no presente trabalho.

O capítulo 3 apresenta um quadro teórico, que se pretende sinótico, do modo como o niilismo se inscreve na história como um problema filosófico a ser enfrentado. Para a construção desse quadro, nos ocupamos do modo como ele é interpretado por três autores entre os renomados comentadores de Nietzsche²⁶, a saber, Deleuze, Müller-Lauter e Vattimo. Tais comentadores foram escolhidos por uma razão de ordem geral e outra de ordem específica. A razão geral que determinou a escolha desses três autores, representativos de três tradições diferentes de leitura da obra de Nietzsche – a alemã, a francesa e a italiana - é a

²⁵ BERGER, PETER L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

²⁶ Limitamos esse quadro de abordagens do niilismo à filosofia de Nietzsche por duas razões: em primeiro lugar, porque não se encontraram muitos estudos que se dedicassem especificamente à questão do niilismo em Schopenhauer e em Cioran, e os poucos apontamentos que pudemos garimpar nos trabalhos de seus intérpretes não chegam a compor um material suficientemente amplo e robusto para que nos servisse de marco referencial do que pensamos ser importante para efeito de comparação entre abordagens do tema nesses dois filósofos. Em segundo lugar, como profeta do niilismo, Nietzsche descerrou a problematidade em virtude da qual o fenômeno ganha importância para nós. A nossa própria concepção de niilismo se desenvolve a partir do conjunto de questões inferidas do tratamento que Nietzsche dispensou a esse fenômeno. Cabe acrescentar que, sobre o niilismo em Cioran, encontramos um artigo de Menezes (2017), publicado no *Encuentro Internacional Emil Cioran, Ponencias* (cf. MENEZES, I.R.S. Notas sobre o nada: niilismo e existência em Cioran. **Ponencias**. Pereira, v. 3, n. 10, p. 33-53, outubro, 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/34675423/Encuentro_Internacional_Emil_Cioran_Ponencias_2014_2015_2016>. Acesso em: 12 Out. 2021). Esse artigo ostenta o título “Notas sobre o nada: niilismo e existência em Cioran”, no qual o autor sustenta que o niilismo não deve ser tomado como “operador conceitual definidor do pensamento de Cioran” (ibidem, p. 35). Por outro lado, Pecoraro (2004) dedica todo um estudo ao pensamento cioraniano. Nesse livro, encontra-se um capítulo em que o autor versa sobre o niilismo em Cioran, mas o faz conjuntamente com outros temas explorados na obra cioraniana, de modo que não se verifica um exame detido da problematidade do fenômeno em Cioran. No que tange ao niilismo em Schopenhauer, encontramos a dissertação de mestrado de Salviano (2001), defendida na USP, sob orientação de Maria Lucia Cacciola, e intitulada de *O niilismo de Schopenhauer*, que se nos deparou tardiamente no curso de nossa pesquisa e que, embora encerre interessantes observações sobre o modo como o niilismo se expressa no pensamento de Schopenhauer e sobre o modo preconcebido como Nietzsche articula o pensamento de seu mestre à tradição niilista, não chegou a influenciar diretamente a produção deste estudo.

inegável e valiosa contribuição deles para a compreensão da problematidade filosófica do niilismo e o fato de todos três serem exemplos representativos do que consideramos ser duas orientações marcantes na tradição hermenêutica que enfoca o problema do niilismo na obra de Nietzsche: uma que acentua sobremaneira os aspectos negativos, destrutivos, desoladores e ameaçadores do niilismo, que passa a ser encarado como uma condição histórica que deve ser superada, porque senão inviabilizaria qualquer projeto filosófico, político ou social orientado pela necessidade de dotar de sentido e valor a experiência humana; e outra que reconhece o caráter ambíguo do niilismo e que faz algumas tentativas de investigar as possibilidades abertas por essa ambiguidade, de modo que o niilismo não fique circunscrito a uma experiência desoladora semelhante à de um andarilho sem bússola num deserto inóspito. A razão específica diz respeito mais exatamente à escolha por trazer à cena a contribuição de Deleuze e de Vattimo. Esses dois pensadores, além de oferecerem suas leituras do niilismo tendo como marco teórico Nietzsche, também produziram uma compreensão própria do niilismo, muito embora, conforme veremos, Deleuze, diferentemente de Vattimo, continue influenciado, quando propõe sua própria compreensão do niilismo, pelos pressupostos de sua leitura desse problema na obra de Nietzsche. Vattimo, por outro lado, nos interessa sobremaneira, não somente porque entrevê na abordagem nietzschiana do niilismo outras direções de sentido não reconhecidas por aqueles dois outros comentadores, como também - o que é ainda mais importante -, porque descerra um horizonte de compreensão consistente com a abordagem do niilismo neste estudo - afirma a necessidade de fazermos uma nova experiência do niilismo que não aquela calcada sobre a necessidade de sua superação *in totum*, a qual é preconizada tanto por Nietzsche quanto por muitos outros comentadores que se ocupam da questão²⁷. Nosso intento, neste capítulo, é lançar luzes sobre a nossa concepção do niilismo num percurso confrontativo com outras abordagens do tema, as quais ou delineiam certa tendência de tratamento do tema que tem se mantido hegemônica, ou abrem novos horizontes para que o tema seja trabalhado em outra chave de interpretação.

O capítulo 4 é destinado a pavimentar o terreno dialógico de nossa abordagem, circunstância esta em que apresentaremos, em linhas gerais, a teoria dialógica da linguagem desenvolvida por Bakhtin, e constituiremos um cenário polifônico em que as vozes de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran se representarão mediante ressonâncias e dissonâncias que justificam a nossa abordagem dialógica do niilismo a partir desses três filósofos. Nesse capítulo, portanto, inscreveremos, na trama dialógica de nossa abordagem do niilismo, o

²⁷ Note-se que, além de Vattimo, Cladimir Araldi (2004), entre nós, constitui uma notável exceção.

encontro-confronto de um pensador reconhecida e confessadamente trágico – Nietzsche – com pensadores situados na tradição do pessimismo filosófico – Schopenhauer e Cioran. Nosso intento será traçar os pressupostos que aproximam e distanciam o que consideramos como duas disposições afetivas²⁸ – a trágica e a pessimista – que dão forma a duas concepções atinentes ao modo como o mundo é e ao modo como a existência humana se efetiva no mundo.

O capítulo 5 é dedicado à discussão da problematidade do niilismo no pensamento de Nietzsche, etapa esta em que estaremos sobremaneira preocupados em: 1) tratar do caráter polissêmico e polimórfico do niilismo em Nietzsche, buscando discriminar as diferentes modalidades de niilismo e oferecer uma proposta de sistematização dessas modalidades e 2) articular a questão do niilismo em Nietzsche com seu projeto de transvaloração de todos os valores, contexto este em que buscaremos examinar de que modo o tema do niilismo se articula com a crítica nietzscheana da metafísica da linguagem, ou da linguagem como nossa primeira ficção. Nossa hipótese basilar, que sustentará todo o exame que faremos da questão do niilismo em Nietzsche, é que toda a crítica desmistificadora do chamado “niilismo extremo”²⁹ orbita em torno da crítica radical do mundo ficcional dos signos e da ideia de verdade como correspondência entre pensamento ou linguagem e as coisas. A desmistificação niilista do animal humano envolve o trabalho de esclarecê-lo sobre o fato de a linguagem não revelar o ser das coisas, de ela não lhe dar acesso a uma verdade que se identificaria com um “ser” primordial, idêntico a si mesmo por trás do fluxo do devir, do jogo agonístico das forças. Nesse contexto de discussão, intentamos evidenciar o modo como o niilismo extremo, em Nietzsche, se relaciona com o perspectivismo inerente à agonística das vontades de

²⁸ Por **disposição afetiva**, entendemos um modo de ordenação dos afetos que nos predispõe, que nos fazem propensos a sentir e a perceber o mundo em consonância com o modo como o destinar-se da dinâmica da vida nos afeta e incide sobre nós, vale dizer, sobre nosso corpo, enquanto totalidade psicofisiológica. Em psicanálise, “disposição” encerra tanto o significado de ‘propensão para’ quanto ‘ordenação de elementos orgânicos e psíquicos’. Como ordenação de elementos orgânicos e psíquicos, a disposição é fixada, em parte, inatamente (geneticamente) e, por outra parte, é resultante da experiência. Propomos subsumir o conceito de disposição no de “destino”. Mas “destino” não deverá ser entendido como ‘poder mais ou menos personificado que determina de modo irremediável o curso dos acontecimentos’. Ao tomar disposição como destino, aproveitamos as noções de **propensão para** e **ordenação orgânico-mental**, para construir dois significados que se fundem no conceito de destino: 1) como destino, a disposição caracteriza certo modo de estar afetado pelo enviar-se, pelo destinar-se da vida, cuja dinâmica de forças, de acontecimentos produz tais ou quais efeitos psicofisiológicos sobre um corpo vital; 2) como destino, a disposição não está sob o nosso controle, no sentido de que não escolhemos ser constituídos psicofisiologicamente de tal ou qual modo.

²⁹ A forma “extrema” do niilismo em Nietzsche é mencionada por Volpi (1999) e por Giacoia (1997), mas essa ainda não seria a forma de niilismo extremo, com a qual Nietzsche se identificaria. Volpi prefere falar em “niilismo clássico”, em vez de niilismo extremo.

potência³⁰. Nosso enfoque da questão do niilismo em Nietzsche se fará no horizonte de constituição do homem como animal simbólico.

No capítulo 6, em que nos ocuparemos da questão do niilismo no pensamento de Schopenhauer, mesmo cientes de que esse filósofo sequer empregou o termo “niilismo” em sua obra, sequer cogitou das implicações niilistas de sua metafísica da Vontade³¹, sustentamos ser inegável que a filosofia schopenhaueriana tem uma relação com a gênese do niilismo enquanto movimento histórico-filosófico. Escusa lembrar que a filosofia schopenhaueriana nega alguns valores filosóficos, religiosos e políticos considerados absolutos pela tradição. Por exemplo, o niilismo em Schopenhauer assume um caráter desmistificador, no momento em que é suposto na doutrina metafísica da Vontade cega e sem finalidade, e mesmo sombria, como essência íntima do mundo. A Vontade depõe o Deus cristão benevolente do lugar de valor superior no ocidente, nega-o como instância suprassensível em relação à qual os homens orientam seu comportamento e graças à qual a vida deles se dota de um sentido metafísico (imaginário). Em outras palavras, com a Vontade, Schopenhauer nega justamente aquele Sumo Bem que, na tradição metafísica precedente, determina, sustenta e justifica o mundo.

Fique claro que não negamos o fato de que a desvalorização de um mundo suprassensível representado por um Deus sumamente bom implica, em Schopenhauer, a desaprovação da existência, do mundo mesmo em que vivemos. Não negamos a orientação profundamente negativa, corrosiva, dilacerante do niilismo em Schopenhauer, mas também não acolhemos a crítica feita pelo Nietzsche maduro ao pensamento do filósofo de Dantzig, crítica esta que parece ter contribuído para essa persistente e comum má vontade para com a filosofia pessimista e niilista de Schopenhauer. A negação da vontade em Schopenhauer não pode ser identificada, de modo reducionista, e até simplista, com uma vontade de nada. Tal interpretação mascara a complexidade e a densidade do niilismo subjacente à doutrina schopenhaueriana. Não negando, portanto, a negatividade do niilismo, pretendemos fazer ver

³⁰ Tendo frequentado várias obras em que figuram para *Wille zur Macht* tanto a tradução “vontade de poder” quanto a tradução “vontade de potência”, esta última feita a partir do francês *volonté de puissance*, faz-se necessário adotar, no desenvolvimento de nosso estudo, uma das traduções. Optamos pela tradução “vontade de potência” por acreditarmos que ela melhor expressa a noção de força eficiente, força plástica e criadora que se ajusta bem ao conceito de *Wille zur Macht* cunhado por Nietzsche. Acolhemos, assim, a lição de Marton (2016, p. 424), quando observa que, na expressão *Wille zur Macht*, “o termo *Wille* [é] entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar”. Assim, a vontade de potência é o impulso de toda força para efetivar-se e, assim, criar novas configurações em suas relações com as outras forças. (cf. MARTON, Scarlett. Vontade de Potência. In: Marton, Scarlett (org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Editora Loyola, 2016, p. 423).

³¹ Grafamos com inicial maiúscula o vocábulo “Vontade” sempre que nos referirmos à coisa-em-si, à essência íntima do mundo. Usaremos “vontade” com inicial minúscula para nos referirmos ao impulso cego objetivado nas formas fenomênicas, por exemplo, a vontade do homem, a vontade como querer viver.

que essa negatividade não constitui um impedimento para o descerramento das luzes, dos clarões de sabedoria, dos caminhos que conduzem tanto à libertação do homem de seu inveterado hábito de autoengano quanto à conversão de seu modo de ser, habitualmente cativo de suas ilusões sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre seu lugar nesse mundo, em um modo de ser verdadeiramente livre e – por que não – desesperado (entenda-se: livre do jugo da esperança e reconciliado com o real e com o seu ser animal). Nossa hipótese basilar, que subjaz a toda nossa abordagem do niilismo a partir de Schopenhauer, é que a negação da vontade (de vida), que ele nos apresenta como caminho para a nossa redenção da tirania da vontade e do ciclo de desejos infindáveis e jamais plenamente satisfeitos, que torna a existência semelhante à roda de Íxion, isto é, a um retorno cíclico de sofrimentos igualmente infindáveis, apresenta, quando devidamente examinada, uma contraparte afirmativa, de modo que a negação da vontade, em Schopenhauer, não é negação absoluta da vida, tal como a via Nietzsche e como tendem a ver os comentadores cujas leituras de Schopenhauer são influenciadas pela leitura de Nietzsche.³²

O capítulo 7 é destinado ao exame do niilismo no pensamento de Cioran. Quem quer que se dedique a estudar a filosofia de Cioran, tendo em vista a sua relação com a história do desenvolvimento do niilismo, terá de lidar com a primeira e premente questão que consiste em determinar em que sentido o pensamento de Cioran é niilista. Se Schopenhauer jamais empregou o conceito de niilismo para caracterizar sua filosofia, Cioran, por sua vez, rejeitava qualquer vinculação de seu pensamento ao niilismo tal como é apresentado nos dicionários e nos manuais de filosofia. Ele se agradava, no entanto, da qualificação de cético, muito embora seu ceticismo não estivesse divorciado de uma posição niilista. Num momento de condescendência com aqueles que insistiam em associá-lo à tradição niilista, Cioran dizia preferir ver seu niilismo como um niilismo metafísico e contemplativo, e não um niilismo

³² Essas influências de leituras não constituem em si mesmas um problema, a menos que elas dissimulem e pretendam tornar hegemônica a unicidade de sentido e de leitura, já que, assumindo, sem concessão dois dentre os postulados caros à Análise do Discurso, mantemos que: 1) os sentidos têm a sua história, isto é, há sedimentação de sentidos, segundo as condições de produção da linguagem; 2) um texto tem relação com outros textos. A consequência mais importante que se pode depreender de 1) é que as leituras já feitas de um texto “dirigem, isto é, podem alargar ou restringir a compreensão de texto de um dado leitor”. (ORLANDI, Eni P. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez, 2008., p. 43). É a situação das interpretações historicamente sedimentadas que se fazem de Schopenhauer sob influência da leitura que Nietzsche fez de seu mestre. A previsibilidade da história da leitura é recoberta pelas leituras historicamente produzidas para um texto e pelo repertório de leituras de um sujeito-leitor sócio-historicamente situado. Por sua vez, de 2) infere-se não apenas que todo texto é um intertexto, mas também que os sentidos que se produzem no uso de textos são muitos e tomam direções variadas. Como, aliás, Nietzsche escreveu, não há uma interpretação única possível e “verdadeira”, e esse reconhecimento constitui o pilar das teorias da Linguística Textual e da Análise do Discurso. Todavia, é porque tanto os sentidos quanto as leituras têm uma historicidade que a história ou o contexto sócio-histórico que responde tanto pela previsibilidade de sentidos, por um lado, quanto constitui o próprio horizonte de pluralidade de leituras possível, por outro. O histórico é marcado, portanto, por essa ambiguidade e tensão: “porque é histórico, muda, porque é histórico, permanece”. (ibidem, p. 46).

destinado à ação³³. Em princípio, é preciso frisar que o pensamento de Cioran é labiríntico, é multifacetado, é extremamente complexo e paradoxal. Incapaz de satisfazer-se apenas com a dúvida radical ou de deter-se em negar simplesmente, Cioran entrega-se a uma busca perpétua por algo que é incognoscível, impensável, indizível, impossível de ser afirmado ou negado. Por isso, seu niilismo, além de metafísico e contemplativo, como deseja que ele seja definido, é também um niilismo místico, cujo ápice é o êxtase do nada, ou seja, o êxtase do vazio ou da vacuidade, que, no zen-budismo, se diz *sunyata*, ou a realidade suprema para além do mundo ilusório das aparências. Dúvida e negação residem inseparáveis no pensamento de Cioran. A hipótese que orientará toda a nossa discussão sobre o niilismo em Cioran é que os niilismos contemplativo, místico e gnóstico manifestos em seu pensamento só podem ser adequadamente definidos, delimitados, compreendidos nos interstícios dos encontros que tem Cioran com Nietzsche, com Schopenhauer, sobretudo com Mainländer³⁴, com os místicos cristãos e orientais, e com o gnosticismo antigo. Entendemos também que essas modalidades do niilismo cioraniano são modos de expressão de um único e “pregnante” niilismo nos escritos cioranianos – o niilismo metafísico, niilismo este que, segundo Pecoraro,

[...] afunda no mundo para denunciá-lo, humilhá-lo, aniquilá-lo com as armas da ironia, do desencanto, da perplexidade, da dúvida, da suspeita, da lucidez mas que – somente por reação à “presença ínfima” da existência e não por confiança, crença ou “fé metafísica”; por pura negação aporética, paradoxal e auto-refutatória e não pelo afã ou pela necessidade de buscar a verdade [...].³⁵

Na tentativa de pensar a trama semântica, complexa e inesgotável, do niilismo cioraniano, além de levar em conta o modo como esse niilismo vai-se constituindo nos interstícios, nas dobras dos encontros do pensamento de Cioran com pensadores e outros domínios do saber humano, estaremos, mormente, interessados na relação intrínseca entre seu

³³ Cf. Menezes, 2016; 2017. Volpi, por sua vez, identifica em Cioran também um “niilismo gnóstico”. Nas palavras de Volpi, “oposto a qualquer transcendência, ele se concentra numa trágica descrição do desenraizamento e desambientação da existência mortal. Em sua solidão cósmica, a existência repete a interrogação gnóstica, ciente de que não ouvirá respostas: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?” (ibidem, p. 99).

³⁴ Philipp Mainländer (1841-1876) foi autor de **Filosofia da redenção**, obra que dá testemunho de sua fidelidade ao pensamento de Schopenhauer. Mainländer também foi influenciado por Nietzsche, que leu sua obra antes que viesse a escrever *A Gaia Ciência*. Na introdução de Manuel Pérez Cornejo de sua obra traduzida para o espanhol, lemos acerca de Mainländer, “ele mesmo escolheu livremente morrer, suicidar-se e dissolver-se no nada, atravessar o calvário de estar em devir”. (MAILÄNDER, Philipp. *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Ediciones Xorki, 2019, p. 16).

³⁵ PECORARO, Rossano. *Cioran: a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, P. 122.

niilismo e o conceito de Lucidez (com inicial maiúscula, para registrar a forma com que aparece nas traduções de seus livros), e o de Essencial.³⁶

No capítulo 8, consagrar-nos-emos à discussão do modo como a filosofia pode-se ocupar da necessidade que tem o homem de dotar sua existência de sentido, mesmo numa época em que é cada vez mais crescente, ao menos para a *intelligentsia*³⁷, a percepção de que o niilismo é a condição normal de nossa época e o reconhecimento de que a própria condição do homem, como ser que se autoconstitui nas suas complexas relações (sociais, culturais, políticas, econômicas) com o mundo, é uma condição, fundamentalmente, niilista. Esta última etapa de nosso estudo se apresentará também como uma espécie de “balanço” dos resultados obtidos nos capítulos anteriores. Nela, não deixaremos de fazer uma avaliação do que podemos colher de nossas reflexões precedentes sobre o niilismo no confronto dialógico dos pensamentos de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran. Nessa etapa, também delineamos alguns percursos de pesquisa futura que contemple possíveis articulações do niilismo, tal como o pensamos neste estudo, com a visão sistêmica da vida, a qual, por seu turno, se baseia numa ecologia profunda.³⁸ A visão sistêmica da vida nos ensina que o animal humano é meramente um fio da teia da vida, que seu mundo - o mundo da cultura, o mundo das instituições humanas - é apenas um dos múltiplos mundos desse vasto e complexo ecossistema.

³⁶ Nas obras de Cioran, além das palavras “Lucidez” e “Essencial”, grafadas com inicial maiúscula, aparecem também as formas “História”, “Mal”, “Tempo”, “Enfermidade” e “Doença”. Acreditamos que a escolha por grafar com inicial maiúscula tais palavras não é sem propósito. Com a inicial maiúscula, elas passam a ser nomes próprios de uma condição ou estado que se define de modo específico. Assim, por exemplo, “História” designa mais do que os processos e acontecimentos da vida humana num lugar e tempo determinados; é uma dinâmica existencial, um movimento cujas forças, cujos processos não apenas escapam ao controle do homem, mas também tornam o homem o agente do Mal. Por sua vez, o “Mal” de que fala Cioran não é uma qualidade ou o nome para aquilo que causa prejuízo ou dano. O Mal é uma presença enigmática e originária; é a própria essência da existência. Manteremos essas grafias ao longo de nossa discussão sobre o niilismo em Cioran, pois elas indicam que o que está sendo significado é adquiriu uma especificação que não se acha no uso comum desses lexemas.

³⁷ Tendemos a concordar com Paul Veyne (2014), quando, em seu estudo sobre a pessoa e o pensamento de Foucault, nota que o niilismo é uma espécie de “hóspede” desconhecido para a maioria das pessoas. Para a maioria esmagadora dos animais humanos, “o mais sinistro de todos os hóspedes” é tão invisível, misterioso; está tão distante - talvez não passe de um viajante que se perdeu vindo não sabemos de onde - quanto o espectro do comunismo que Marx dizia rondar a Europa de seu tempo. (Cf. VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.).

³⁸ O conceito de **ecologia profunda** foi cunhado pelo filósofo norueguês Arne Naess, no início da década de 70, para se opor a uma “ecologia rasa” de base antropocêntrica, que situa os humanos como seres ontologicamente superiores aos demais ou mesmo como seres fora da natureza. A ecologia profunda, reconhecendo o valor intrínseco de todos os seres vivos, descreve a percepção, segundo a qual os humanos são apenas um fio particular da complexa teia da vida. (Cf. CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 2006).

Ao capítulo 8, seguem-se as considerações finais, etapa em que corroboramos os resultados auferidos em cada momento de nosso percurso analítico ao longo do qual o confronto dialógico dos pensamentos de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran dá sustentação à tese esposada por nós, segundo a qual o niilismo, ao empreender o trabalho de desmistificação do homem, ao se realizar como movimento histórico-antropológico que visa a desabituar-lo das reincidências no autoengano, configura uma ambiência epistêmica e hermenêutica, à luz da qual a realidade social passa a ser vivenciada como uma construção, uma espécie de “fábula” por cuja existência é responsável a práxis humana na história. A lucidez niilista é aqui o ‘lugar’ de desvelamento do caráter de constructo dos significados, dos valores, dos símbolos, das instituições que, reunidos em totalidades estruturantes de sentido, constituem a realidade social que os seres humanos percebem e sentem como uma “coisa”, uma realidade sobre-humana que os nega.

1 CONCEITOS BÁSICOS E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DA DISCUSSÃO

Convém, nesta primeira etapa da abordagem do niilismo a partir do confronto dialógico entre os pensamentos de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran, descer a considerações acerca dos seguintes conceitos cujo significado deve ser previamente esclarecido, a fim de que o curso de nossa discussão não seja perturbado pela necessidade de dar a conhecer como nós os definimos: **pensamento complexo, linguagem, signo, símbolo, discurso, imaginário real e realidade, instituição, cultura, metafísica, ficção e ilusão**. Ademais, embora muitos desses conceitos sejam descritos por palavras largamente usadas nas práticas linguísticas do senso comum, o sentido que lhes atribuímos é definido no quadro de problemas delimitados por uma teoria ou tradição teórica. Desta seção emergem-se paisagens teórico-metodológicas que constituirão a contextura de saberes pressupostos em relação à qual todas as análises ulteriores da questão do niilismo se desenvolverão.

1.1 Pensamento complexo

Quando se fez referência à complexidade do niilismo como fenômeno histórico-antropológico, quer-se fazer ver que essa complexidade é uma das inúmeras formas de expressão da complexidade da realidade de que o pensamento filosófico se ocupa. Por conseguinte, no que tange à complexidade da realidade, Morin nos diz que ela envolve imperfeição e incerteza. A complexidade exige o reconhecimento do irreduzível, a saber, do que não pode ser reduzido ao simples, do que não se presta a simplificações. É oportuno atender nas seguintes considerações feitas pelo autor acerca do conceito de “complexidade”:

[...] a **complexidade** é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente **o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos**, que constituem nosso mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com os traços inquietantes do emaranhado, do inextricável, da desordem, da ambiguidade e da incerteza... Por isso, **o conhecimento necessita ordenar os fenômenos rechaçando a desordem, afastar o incerto**, isto é, selecionar os elementos da ordem e da certeza, precisar, clarificar, distinguir, hierarquizar... Mas tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de provocar a cegueira, se elas eliminam os outros aspectos do *complexus*.³⁹

³⁹ MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2015b, p. 13-14. (grifos nossos).

O presente estudo, alinhado com o paradigma da complexidade, que vem à luz na teoria moriniana do pensamento complexo, situa a problematidade do niilismo no âmago da reconhecida complexidade da própria realidade, a qual se expressa como “tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico”.⁴⁰ O pensamento complexo não se desenvolve sem dificuldade, já que tem de “enfrentar o emaranhado (o jogo infinito das inter-retroações), a solidariedade dos fenômenos entre eles, a bruma, a incerteza, a contradição”⁴¹. No entanto, essa irrecusável dificuldade, longe de constituir-se em um fator intimidante da ambição de todo pensador por compreender o real, se lhe apresenta como um grande estimulante.

1.2 Linguagem⁴²

O conceito de linguagem, tanto quanto o de língua, se inscreve historicamente em campos teóricos muito diversos, razão por que os significados desses termos sejam igualmente diversos. Por isso, convém precisar o que nós entendemos por “linguagem” e por “língua”. Usa-se o termo “linguagem” em vários domínios do saber humano. Além da Linguística, encontramos-lo na Semiologia, na Semiótica, na Filosofia, na Sociologia, na Psicologia, na Psicanálise, na Antropologia, etc. Muitas vezes, discrimina-se entre formas de linguagem (linguagem verbal e linguagens não verbais, as quais, por seu turno, cobrem um vasto campo de formas de significação: a linguagem gestual, a linguagem pictórica, linguagens híbridas, grupo no qual se incluem formas verbais e não verbais de linguagem). Em todos esses casos, linguagem designa qualquer sistema de comunicação ou de produção de significado. Ora, mas as línguas naturais, ou seja, todo sistema de signos convencionais que sirvam à interação social e que são desenvolvidos por seres humanos em função de disposições neurobiológicas e cognitivas de que eles são dotados, são também sistemas de comunicação. Portanto, quando discriminamos entre linguagens verbais e não verbais, tornamos indiscerníveis os conceitos de linguagem e língua. Quando tais conceitos são

⁴⁰ Ibidem, p. 13.

⁴¹ Ibidem, p. 14.

⁴² Por força do prestígio social dos estudos linguísticos vazados em língua inglesa, é comum que, em muitos estudos linguísticos desenvolvidos no Brasil, não se faça uma distinção entre linguagem e língua, dado o fato de no inglês a forma *language* designar tanto “língua” como “linguagem”. Mas tal distinção é feita entre nós sempre que os objetivos e os pressupostos teóricos a exijam. Ademais, o conceito de “língua” varia bastante de acordo com os postulados da teoria linguística em que figura. Nós faremos uma distinção entre linguagem e língua neste estudo.

diferenciados, os linguistas costumam entender a linguagem como uma faculdade natural e humana, extremamente complexa, de base neurológica e cognitiva, que torna possível aos seres humanos o domínio e o uso de uma determinada língua a que eles sejam expostos no processo de socialização. Nesse sentido, todo ser humano neurologicamente “normal” está naturalmente apto para a aquisição de uma língua, ou seja, é dotado da faculdade que lhe permitirá o domínio e o uso de uma determinada língua, sendo esta língua, cuja aquisição se dá sem necessidade de um ensino formal e em práticas linguísticas em que a criança está envolvida desde muito cedo, a sua língua materna. É nesse sentido, portanto, que entendemos a linguagem. Graças à linguagem, os seres humanos são capazes de organizar o mundo numa estrutura dotada de significado, de compreendê-lo, de transformá-lo em dados de sua consciência e em assunto de seus discursos. A linguagem humana também tem uma base cognitiva, que rege as relações entre o homem e o mundo biossocial e que torna possível a simbolização ou a representação/construção desse mundo em termos de modelos simbólicos. Por **simbolização**, deve-se entender a faculdade de representar o real por um “signo” e de compreender o signo como representante do real, ou seja, a capacidade de estabelecer, portanto, uma relação de significação entre alguma coisa e alguma outra coisa. Castoriadis define essa relação de significação como “um feixe indefinido de remissões a outra coisa (o que apareceria como imediatamente dito)”⁴³. Essas outras coisas, segundo Castoriadis, podem ser significações (conteúdos comunicados, signos que designam noções abstratas) e não significações, que constituem aquilo (o referente) a que se referem os signos. A faculdade da simbolização permite, com efeito, a formação do conceito como algo distinto do objeto concreto. A par de sua função comunicativa, entendida como função de interação social, é imperioso reconhecer que a linguagem cumpre uma função mais básica, que é a **de simbolização**. Desta função depende a função de interação social a que serve a língua. É a função de simbolização que possibilita a relação entre o indivíduo e o complexo de suas experiências de mundo. O simbólico refere-se à construção de representações e à operação sobre elas, transformando a experiência com o real em “conceitos”, capazes de classificá-lo, categorizá-lo. Como seja um fenômeno heteróclito e multifacetado, a linguagem também tem uma base sociocultural, já que constitui o fundamento de toda vida social e cultural: a vida social, que supõe a instituição de práticas de interação e associação entre os indivíduos, não seria possível sem que o homem desenvolvesse a capacidade da linguagem, ou seja, a

⁴³ CASTORIADIS, 1982, p. 283.

faculdade, geneticamente determinada, que lhe permite o desenvolvimento da competência linguística⁴⁴.

Relativamente à linguagem entendida como uma “faculdade natural e mental que permite ao homem o uso de uma língua”, esta é entendida como a utilização social da faculdade da linguagem. No entanto, o conceito de língua varia bastante em conformidade com as teorias linguísticas que dela se ocupam. Assim, de um ponto de vista pragmático ou sociointeracional, a língua é entendida como o “lugar de interação”. A língua é o “lugar” onde a interação social acontece; é o “lugar” onde os interactantes atuam como sujeitos sociais que negociam significados e significam interativamente o mundo. Para as teorias em Linguística que se ocupam da língua em uso, a língua não é vista como um sistema complexo de signos abstrato (a *langue*, de Saussure); ela é uma atividade intersubjetiva, ela está a serviço da interação social e da produção interacional de significados.

A importância de precisar o que entendemos por “linguagem” não se deve à necessidade de uma mera distinção conceitual relativamente à sua forma correlata “língua”; deve-se, na verdade, à possibilidade de alcançarmos mais clareza na compreensão da complexa relação entre língua e realidade. Em outras palavras, o sentido com que empregamos o termo “linguagem” só demanda esclarecimento na medida em que esse esclarecimento contribui, por sua vez, para iluminar a questão da relação entre a língua e a realidade (uma questão central em nossa proposta de interpretação do niilismo como campo de desmistificação da experiência humana de mundo). Acompanharemos, em parte, Castoriadis, ao observar que “a linguagem é a língua enquanto significa, ou seja, enquanto se refere a uma magma de significações”⁴⁵. Esse magma de significações é a própria instituição da sociedade, “que podemos e devemos denominar um mundo de significações”⁴⁶. Para Castoriadis, a sociedade se institui instituindo o mundo de significações que lhe é próprio e

⁴⁴ Em Linguística, o conceito de *competence* foi introduzido por Noam Chomsky, juntamente com seu correlato *performance* (desempenho) no já clássico *Syntactic Structures* (1956). Nessa obra, Chomsky define a “competência linguística” como a “[...] capacidade de um falante [...] para produzir e compreender novos enunciados rejeitando, simultaneamente, outras sequências novas como não pertencentes à língua”. (Cf. CHOMSKY, NOAM. *Estruturas Sintáticas*. Tradução de Madalena Cruz Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26). Essa definição original encontra-se hoje mais bem desenvolvida. Por competência linguística, entende-se atualmente o conhecimento intuitivo e implícito das regras gramaticais pelas quais os falantes nativos são capazes de produzir e interpretar sentenças em sua língua materna. Assim, é a competência linguística, de que todo falante nativo dispõe, que lhe permitirá produzir (e compreender) enunciados em sua língua materna, bem como avaliar as construções dessa língua relativamente ao conjunto de regras previstas pela sua gramática.

⁴⁵ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 277-278.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 404.

graças ao qual um “mundo” existe para essa sociedade. Destarte, tudo que existe para uma sociedade precisa integrar-se ao mundo de significações.

Acrescente-se que a língua⁴⁷ é também código, para Castoriadis. Na condição de código, a língua é *legein*, ou seja, “instrumento agindo sobre aquilo que lhe é exterior”⁴⁸. Como código, a língua estabelece termos (elementos conjuntivos) e relações praticamente unívocas (conjuntizáveis ou conjuntistas) entre termos. A língua institui sempre uma dimensão de univocidade ou identidade. Castoriadis reconhece que toda significação é indeterminada, que o mundo das significações é um magma. Todavia, a significação só entra a fazer parte de um discurso se ela se deixa capturar como algo definido e distinto. As significações se constituem na dimensão conjuntista-identitária da língua como código.

Isso é imediatamente evidente quando se consideram as significações implicadas nas operações de designação (ou denominação): a imensa maioria das palavras de uma linguagem representa uma codificação, a instituição de um conjunto de elementos ou termos distintos e definidos no perceptível, ou seja, a instauração neste de entidades ou propriedades separadas, fixas e estáveis como tais e, simultaneamente, a instituição de um conjunto de termos de linguagem (palavras e frases), e a instauração de uma correspondência biunívoca entre esses dois conjuntos.⁴⁹

O excerto supramencionado descreve bem o que chamaríamos um momento da experiência comum que o homem, vivendo imerso na cotidianidade em sua sociedade, tem com a língua: a língua se refere a um mundo estável povoado de coisas, de entes claramente determinados e distintos⁵⁰. Cuidamos necessário, contudo, acrescentar uma perspectiva do funcionamento da língua que parece ter escapado a Castoriadis. De fato, a língua como bem notou Nietzsche e como bem corrobora Castoriadis, institui a dimensão da identidade, produz a ilusão da existência de um mundo fixo, estável. Como, no entanto, nosso intento, ao pensar a questão do niilismo no horizonte de um movimento de interpretação desmistificadora da

⁴⁷ Falamos de “língua” onde, na tradução da obra de Castoriadis, figura a forma “linguagem”. Dada a nossa definição de linguagem, não é ela que funciona como código, mas a língua.

⁴⁸ Op.cit., p. 278.

⁴⁹ Ibidem, p. 282.

⁵⁰ A experiência comum que as pessoas têm com a língua envolve também outros momentos. Os falantes de uma língua tendem a supor que ela é uma nomenclatura, isto é, um conjunto de nomes, de termos com os quais rotulamos, “etiquetamos” as coisas, os seres de um mundo previamente povoado dessas coisas e seres já discriminados. Ademais, os falantes tendem a supor sempre uma relação um-para-um entre forma e significado, e ficam surpresos quando encontram palavras que parecem constituir uma exceção ao padrão esperado. Por exemplo, “olho-de-sogra” tem um significado não deduzível dos elementos que entram na constituição desse vocábulo. Em português, por exemplo, o conteúdo “segunda pessoa do singular” realiza-se com a desinência “-ste” no Perfeito do indicativo, mas como Ø (morfema-zero) no Imperativo e como “-s” nas demais formas. (cf. *cantaste/ cantaØ tu/você, tu cantas*).

relação entre o homem e o mundo, é articular a importância da crítica radical que dissolve a relação especular entre as palavras e as coisas, entre a língua e o mundo, ao próprio empreendimento desmistificador do niilismo, convém acrescentar que não há sentido sem interpretação; convém dizer que, à luz da perspectiva sociognitativo-interacionista da língua(gem), o sentido é produção da interação. O outro é necessário para que saibamos o que estamos dizendo, o que estamos formulando linguisticamente, o que estamos significando; e o outro é necessário para construirmos interativamente o sentido do que dizemos. É nas interações sociais por meio da língua, a qual é o “lugar” mesmo onde a interação acontece, que emergem as significações e que são negociados os significados atribuídos pelos interactantes às suas expressões linguísticas. A interação é, portanto, o espaço dialógico no qual os significados que estruturam as nossas experiências se constituem e se objetivam. É o espaço no qual os sujeitos se constituem e buscam responder pelos sentidos mobilizados nas suas trocas linguísticas. Esposando a visão sociointeracionista da linguagem, mantemos que a língua é ação intersubjetiva. A interação verbal é a realidade fundamental da língua. A língua não é simplesmente um intermediário entre nosso pensamento e o mundo, mas é, sobretudo, ação conjunta dos interactantes sobre o mundo; é atividade social por meio da qual eles agem uns sobre os outros com vistas a obter determinados resultados. A adoção de uma perspectiva sociointeracionista de linguagem permite-nos, portanto, não só romper com a perspectiva platônico-aristotélica que, dominante na história do pensamento ocidental, mantém hegemônica ainda hoje, no senso comum, a concepção essencialista da língua e do sentido, mas também permite nos comprometer filosoficamente com a crítica radical da linguagem, empreendida por Nietzsche, ainda no século XIX, antes mesmo do surgimento da Linguística moderna como ciência cujo objeto é a língua. Nietzsche soube bem reconhecer que as coisas como identidades, como unidades somente existem na língua. A palavra não mantém uma relação de correspondência com a coisa que designa; a língua não é representação do objeto; a língua não mantém uma relação especular com o mundo. Mesmo os objetos não existem senão em função da palavra que os nomeia, os identifica, os constrói. A impossibilidade de correspondência entre as palavras e as coisas não resulta, portanto, apenas do processo de redução e ficção que marca os signos. A questão fundamental, para Nietzsche, é que não existe sentido nas coisas a ser representado no objeto. Não há sentido fixo, mas perspectivas resultantes sempre de dinâmicas agonística de forças. O signo é apenas uma disposição, uma abertura, uma moldura vazada, capaz de configuração. Ele encerra uma diversidade de possibilidades, uma luta. Com Nietzsche, busca-se superar a crença na identidade subjacente ao que é dito: há sempre o caos do sentido que permanece nos silenciamentos que atravessam

toda palavra. As teses de Nietzsche, mormente sobre a linguagem, tiveram desdobramentos em vários campos do saber, inclusive na Linguística moderna. Portanto, depois de Nietzsche e com ele, é preciso admitir que as coisas não estão no mundo da maneira como as dizemos aos outros. A maneira como dizemos aos outros as coisas decorre de nossas atividades intersubjetivas sobre o mundo e de nossa inserção sociocognitiva no mundo em que vivemos. O mundo textualizado, o mundo comunicado é sempre efeito de um agir intersubjetivo (não voluntarista) diante da realidade externa e não de uma identificação de entidades “discretas”, isto é, identificáveis pela sua distinção relativamente a outras.

1.3 Signo e Símbolo

Em semiótica, de um modo geral, entende-se por “signo” um composto de significante e significado que representa outra coisa, no sentido de que “está no lugar” dessa coisa; ou, em sentido mais geral, “signo” é alguma coisa que representa algo para alguém. Para Peirce, um signo é um *representamen*, ou seja, é aquilo que “dirige-se a alguém [...], cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido”⁵¹. Entre os signos, distinguem-se, tradicionalmente, os signos artificiais - grupo em se incluem os signos linguísticos e não linguísticos - dos signos naturais - os índices. Há também sinais não sígnicos, como o “ícone” ou a “imagem”. As minúcias dessas distinções não nos interessam. Interessa-nos, contudo, diferenciar o signo linguístico, ou seja, uma unidade composta pela relação arbitrária e convencional entre um significante (a imagem acústica)⁵² e um significado (um conceito, uma ideia), do símbolo, que, como todo signo, é constituído de um significante (a parte visível) e o significado (a parte invisível), mas designa qualquer objeto material que representa noções ou significados abstratos. Por exemplo, a balança (significante) é o símbolo da justiça (significado); a cor branca simboliza, em nossa cultura, a paz. Embora os símbolos se caracterizem pela propriedade da polissemia e pela sinonímia, de modo que a cor branca pode tanto simbolizar a paz, a luz, a inocência, quanto o sentido de paz pode ser simbolizado por uma pomba branca, por um ramo de oliveira, o que distingue, fundamentalmente, o signo

⁵¹ PEIRCE, Charles. *Semiótica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 46.

⁵² Além de se vincular ao significado de modo não motivado ou por convenção social, o significante do signo linguístico se caracteriza pela propriedade da linearidade, como disse Saussure, desenvolve-se no tempo, numa sucessão linear. Ademais, a “imagem acústica” não se confunde com a sequência fônica, mas é a representação psíquica do som. Segundo Saussure, “[a imagem acústica] não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica do som [...]”. (Cf. SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2003, p. 80).

linguístico dos demais tipos de signos artificiais, como o símbolo, é que “estes últimos são sempre traduzidos pelos primeiros, meta-signos universais”⁵³. Logo, as línguas naturais “constituem o único código capaz de traduzir com a máxima eficiência e adequação qualquer outro sistema semiótico; mas o inverso não é verdadeiro”⁵⁴.

Autores há que preferem usar “símbolo” num sentido mais amplo (como um hiperônimo) que inclua o sentido atribuído à forma “signo”, como fazem Cassirer (2012)⁵⁵ e Geertz (2012)⁵⁶, autores por nós visitados. Cassirer entende que a “linguagem simbólica” compreende as “formas simbólicas” (a linguagem, mito, a religião, a ciência) que, no conjunto, constituiriam o universo simbólico onde o homem vive. Para Cassirer, “o homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente”⁵⁷. Geertz se refere a símbolos ou a “formas simbólicas”, ou “fontes simbólicas”, para designar ‘palavras’, ‘gestos’, ‘desenhos’, etc. Há, sobretudo em Geertz, muita confusão terminológica, o que dificulta a compreensão do que seja “símbolo” para o autor.⁵⁸ Para Durand⁵⁹, o símbolo não é de natureza linguística; ele significa em várias dimensões. O símbolo, para esse autor, é um composto de significante – a parte visível – e um significado – a parte representacional secreta. O símbolo difere, contudo, do signo, para Durand, por ser constituído de uma relação natural ou motivada, ou não completamente arbitrária, entre o seu significante e o seu significado. Para ele, o significante do símbolo remete à significação; é um dado exclusivo; é suficiente e inadequado quanto à sua representação. Por seu turno, o significado de que se constitui o símbolo nunca pode ser captado pelo pensamento diretamente e não existe fora do processo simbólico. Por isso, a relação entre o significante e o significado no símbolo é de epifania ou revelação. O símbolo,

⁵³ LOPES, Edward. *Fundamentos da Linguística Contemporânea*. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 43.

⁵⁴ Idem, p. 20.

⁵⁵ CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Rosa Bueno. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

⁵⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC, 2012. (1989).

⁵⁷ CASSIRER, 2012, p. 48.

⁵⁸ Note-se que, numa passagem de sua obra, Geertz (ibid., p. 10) define a cultura como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais)”. Depreende-se daí que, para Geertz, signo e símbolo são termos intercambiáveis.

⁵⁹ DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

para Durand, evoca um sentido secreto. O símbolo encerra em si o irrepresentável, o invisível e a “epifania de um mistério”⁶⁰. O dois termos que compõem o símbolo – o significante e o significado – são infinitamente abertos. Podemos identificar o significante, já que é materialmente conhecido; o significado, por sua vez, embora concebível, não é representável. Assim, “somos o nome que nos dão, somos o que dizem que seremos, o que simbolizamos, de fato, nunca será representável”⁶¹. Para Durand, a dimensão simbólica da vida humana forma a subjetividade e se prende indissociavelmente ao mito, o qual, por seu turno, revela os valores, dá voz às angústias, aos desejos e esperanças do homem. A dimensão simbólica é estruturada por uma rede de símbolos e arquétipos – definidos estes por Durand, sob influência de Jung, como zonas primordiais onde nasce a ideia⁶² - que formam a estrutura de sentido de religiões, sistemas filosóficos e a narrativa histórica da origem de tal ou qual comunidade.

Embora os conceitos já consagrados de “formas simbólicas” e “linguagem simbólica” designem muitas formas de produção de significação, portanto, recubram tanto signos linguísticos como signos não linguísticos, como “índices”, “símbolos” e “imagens”, vamos manter a distinção entre signo, entendido restritamente como signo linguístico (que, formalmente, se identifica não só com a palavra, mas também com morfemas, frases e textos complexos) e símbolo, que designa um objeto material que representa uma noção abstrata; e nos referiremos simplesmente à “linguagem” para designar a faculdade natural que o homem tem para a simbolização, para o uso de signos através dos quais ele constitui, classifica, organiza a realidade por ele experimentada. Desse modo, preterimos o uso da expressão “linguagem simbólica”, a qual sugere que “símbolo” é o termo genérico, é o hiperônimo para “signo”. Não obstante, o uso consagrado de “domínio simbólico” ou “mundo simbólico” para designar a instância, o universo ou região à parte constituída pelos signos, símbolos e significados criados pelo homem para se relacionar com o real e compreendê-lo, será mantido. Na expressão “mundo simbólico”, o adjetivo “simbólico” remete ao étimo grego *symbolon*, que significa ‘algo que representa alguma outra coisa’. O domínio simbólico ou o mundo simbólico é, portanto, esta instância, este universo criado pelo homem que está numa relação

⁶⁰ Cf. SCOFANO, Reuber; MAIA, Maria Vitoria C.M. Gilbert Durand e a imaginação simbólica. In: AZEVEDO, Nyrma Souza Nunes; SCOFANO, Reuber. *Introdução aos pensadores do imaginário*. Campinas: Editora Alínea, 2018, p. 96.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Os “arquétipos”, para Durand, são imagens primordiais que funcionam como ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais. Em uma palavra, o arquétipo é o ponto de articulação entre o imaginário e a razão. Os arquétipos são tendências inconscientes criadoras que se manifestam como imagens simbólicas na consciência.

tal com ele que o impede de experienciar diretamente a realidade biofísica, que o impede de “ver a realidade frente a frente”. É no quadro das considerações dessa ruptura que se dá, no signo, entre o animal humano e a realidade sensível, a realidade biofísica, que gostaríamos de situar as questões da semiose ilimitada e da incompletude do signo, cuja compreensão lança luzes sobre como é possível ao homem habitar um mundo à parte, um mundo entrecido de signos, símbolos e significados que ele tomará como o domínio totalizante da realidade por ele experienciável, reportando-se à natureza como um resíduo, uma coisa estranha e distante.

Em princípio, devemos notar, com Santaella⁶³, que o signo se caracteriza pelo crescimento através da autogeração, isto é, o signo, por força de sua própria constituição triádica (que, para Peirce, se resolve na relação entre signo-objeto-interpretante)⁶⁴, está fadado a crescer, a germinar, a desenvolver-se num interpretante (outro signo) e assim indefinidamente. Desse curso indefinido de remissão a outros signos, se segue a incompletude inevitável de qualquer signo. Como ensina a autora. “sua ação é a de crescer, desenvolvendo-se num outro signo para o qual é transferido o facho da representação”⁶⁵. Cabe ao interpretante – outro signo – realizar o processo de interpretação, ao mesmo tempo que retém do signo o vínculo da representação. Uma vez herdando esse vínculo, o interpretante gerará, por sua vez, um signo-interpretante que levará adiante, numa corrente infindável, o processo de crescimento do signo. Para Peirce, um signo só é signo, porque é capaz de gerar, de produzir um interpretante, que, por sua vez, é outro signo. O interpretante é o próprio objeto de um signo na qualidade de objeto que aparece no ato interpretativo. Vem a propósito o seguinte passo de Santaella, por estar ele alinhado com nossa proposta de análise dialógica do niilismo.

Todo pensamento se processa por meio de signos. **Qualquer pensamento é a continuação de um outro, para continuar em outro. Pensamento é diálogo.** Semiose ou autogeração é, assim, também sinônimo de pensamento, inteligência, mente, crescimento, aprendizagem e vida.⁶⁶

⁶³ SANTAELLA, Lucia. *A teoria geral dos signos*. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.

⁶⁴ Segundo Peirce (ibidem, p. 48), “os objetos – pois um signo pode ter vários deles – podem ser cada um deles, uma coisa singular existente e conhecida, ou que se acredita tenha anteriormente existido [...], ou uma qualidade, relação, fato conhecidos [...]”. Santaella (2000, p 15), por seu turno, lembra que “o objeto de um signo não é necessariamente algo que poderíamos conceber como um individual concreto e singular: ele pode ser um conjunto ou coleção de coisas, um evento ou ocorrência, ou ele pode ser da natureza de uma “ideia” ou “abstração”, ou um universal”. Para Peirce, a rigor, tudo pode ter a qualidade de signo, donde se segue o poder se falar, com ele, de uma “semiose ilimitada”, processo através do qual o objeto de um signo pode ser outro signo *ad infinitum*. Nossa hipótese é que a alienação do homem de si mesmo e sua ruptura com o mundo natural, a negação no homem de sua animalidade encontra raiz nessa semiose ilimitada do signo.

⁶⁵ Op. cit., p. 29.

⁶⁶ Ibidem, p. 9. (grifos nossos).

A incompletude do signo, portanto, diz respeito ao fato de o signo ligar-se ao seu objeto de um modo sempre deficitário, ou seja, a ligação do signo com o objeto se dá em virtude de o signo recobrir apenas alguns aspectos do objeto, mas não todos os aspectos. O signo só é signo justamente por não recobrir todos os aspectos do objeto. Assim, o signo está sempre em falta, em dívida com o objeto. Por ser caracterizado por essa incompletude intrínseca, o signo se desenvolve num interpretante, onde busca, em vão, se completar. O interpretante, contudo, por ser também de natureza signíca, jamais pode dar a completude exigida pelo signo. O interpretante também está em dívida para com o objeto do signo. O objeto do signo, não se identificando com uma coisa física ou com a causa material de uma sensação, é ele também de natureza signíca, de sorte que, quando tomamos o objeto do signo, na relação triádica signo-objeto-interpretante, devemos reconhecer uma regressão infinita de signos. Sucede, entretanto, que, sendo o signo que produz, em progressão infinita, interpretantes e sendo neles que se desdobra buscando revelar melhor a relação de representação com o objeto, em última instância, o objeto do signo significa “escopo”, “propósito”, “objetivo”. Destarte, é o objeto que cumpre o papel de causa final remota, aproximável, jamais passível de ser atingida, do conhecimento. A regressão infinita se expressa, assim, como uma progressão infinita em direção da realidade. O problema, tão embaraçoso quanto fundamental, que não se deve deixar escapar, é que o lugar lógico do objeto é o da “realidade”, a qual, por sua vez, só se torna manifesta, em toda a sua trama significativa, através dos signos. Ao homem não é possível ter acesso a ela de outro modo, senão por meio dos signos. No entanto, ao mesmo tempo, é justamente a realidade que não se deixa apreender, que não se deixa experienciar diretamente, senão através dos signos, que, por sua vez, impedem-nos de conhecê-la em si mesma, é justamente ela que impulsiona a produção dos signos⁶⁷. De passagem, cumpre notar que, para Castoriadis, o signo é figura sensível sem matéria:

⁶⁷ Um pressuposto central deste trabalho consiste na adoção do realismo dependente do modelo. À luz dessa perspectiva epistemológica, nossa percepção do mundo não é direta, mas moldada pela estrutura interpretativa de nosso cérebro. Depois da crítica radical de Nietzsche, ficou claro que “o em si”, ou a realidade em si, é uma ficção, ou seja, uma criação humana. O que nós, *Homo Sapiens*, acreditamos ser a realidade é sempre um modelo, uma imagem construída pelo nosso cérebro. Não temos acesso direto à realidade. A realidade é apreendida pelo homem através de uma lente (a estrutura interpretativa de seu cérebro) complexa, moldada na interação entre percepção-cognição, linguagem e cultura. O realismo dependente do modelo não é uma forma de idealismo, porque não nega que existe um mundo exterior à nossa consciência. Mas o realismo dependente do modelo não se identifica com o realismo em sua versão tradicional, porque a realidade exterior existe na dependência de um modelo mental produzido pelo cérebro de um observador. A realidade não existe de modo autônomo, segundo a perspectiva do realismo dependente do modelo.

[...] o que a relação signitiva coloca em jogo, é uma figura concreta, material-sensível (habitualmente audível ou visível), mas que só é signo na medida em que existe como *sensível sem matéria* para os membros da sociedade considerada e este além da existência concreta de qualquer indivíduo particular.⁶⁸

O signo, para Castoriadis, é um “*phatasma* social”, que “cria ao mesmo tempo a possibilidade de sua representação (*vorstellung*) e reprodução por quem quer que esteja situado na área social considerada”⁶⁹. O signo é o meio pela qual se realiza a formação do indivíduo como ser social. Todavia, o signo só pode ser signo sob duas condições: se sua possibilidade de representação para os indivíduos for assegurada e ser for certa a sua retomada e reprodução incessante pelos indivíduos.

Mais do que a distinção conceitual entre signo e símbolo, interessa-nos observar que o encontro do organismo (humano) com o mundo exterior se dá no signo (sobretudo no sentido restrito de “signo linguístico”); o signo é a instância concreta de separação entre o homem e a realidade biofísica⁷⁰. Como bem nota Eagleton, “é o signo que abre aquela distância operativa entre nós mesmos e nossos arredores materiais, e que permite transformá-los em história”⁷¹. O autor lembra que é graças à linguagem que nos libertamos “da prisão de nossos sentidos, ao mesmo tempo que nos abstraímos nocivamente deles”. Castoriadis faz coro com Eagleton, ao nos ensinar que o signo “existe como instância concreta, concretude material separada de todo o resto, estabelecida como distinta e definida”⁷². O filósofo acrescenta ainda “‘isto se chama *x*’ pressupõe que *x* (palavra falada ou escrita, ideograma, etc.) foi constituído como ‘objeto à parte’ do fluxo heraclítico”⁷³. É esse, portanto, um problema de capital importância para nossa discussão do niilismo como campo hermenêutico, como fenômeno histórico e antropológico que opera a nadificação (dessubstancialização) desse universo simbólico em cujas teias de significados se sustenta a existência humana. Cassirer formula este problema nos seguintes termos, mas não sem observar que o mundo humano (mundo da cultura, mundo

⁶⁸ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 286. (ênfase no original).

⁶⁹ *Ibidem*, 287.

⁷⁰ É notável o fato de que, originado do latim *signum*, ‘sinal, marca distintiva, insígnia’, que, por sua vez, se relaciona morfológicamente ao verbo *signō*, ‘marcar com sinal, marcar os limites de’, a forma “signo” de nossa língua conserve a significação imaginária de ‘separação’, de ‘corte’, de ‘ruptura com’. É no signo que a relação institivamente programada e imediata do animal humano com a natureza, com o entorno biofísico sofre um corte, uma cisão, uma ruptura.

⁷¹ EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 141.

⁷² CASTORIADIS, *ibidem*, p. 284.

⁷³ *Ibidem*.

como magma de significações) “não é nenhuma exceção às regras biológicas que regem todos os demais organismos”⁷⁴.

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, e o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. [...] Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo.⁷⁵

Para Cassirer, o conhecimento humano é, por natureza, um conhecimento simbólico, e o símbolo (que, para ele, recobre o signo linguístico e outras formas sígnicas) não tem uma existência efetiva no mundo biofísico, mas tem uma significação. Quanto mais desenvolvida ou complexa se torna a cultura, mais marcada é a diferença entre a “coisa” (o objeto a que remete o signo) e o signo. Quanto mais marcada é essa diferença, mais marcada se torna a diferença entre a realidade efetiva, instituída, imediatamente acessível pela experiência perceptual-cognitiva do homem e a possibilidade, ou o domínio do possível, do virtual, que nós designamos o “real”.

1.4 Discurso

Assumimos a concepção de discurso como “forma de prática social” que se encontra em Fairclough⁷⁶. O discurso tem uma dimensão social e histórica; ele é um dos momentos (um momento sumamente importante, decerto) da prática social. Portanto, ao nos referir ao discurso, não o tomamos como sinônimo de “fala” nem de “texto”. O discurso se materializa em textos, orais ou escritos; mas não se confunde com estes. Textos são peças de comunicação. Os signos compõem nossos textos, os quais, por sua vez, são expressões materiais das práticas discursivas. O discurso não é utilização individual da língua. O discurso, para Fairclough, é um modo de ação, uma forma em que os indivíduos podem agir sobre o mundo e, mormente, sobre os outros. O discurso é também um modo de representação (“modo de representação” entendido como produção de significados). Há uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social. O discurso é moldado e restringido pela estrutura social: quer pela classe e por outras relações sociais, quer pelas relações específicas

⁷⁴ CASSIRER, 2012, p. 47-48.

⁷⁵ Ibidem, p. 48-49.

⁷⁶ FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora UnB, 2001.

que ocorrem em instituições particulares, quer ainda pelos sistemas de classificação, pelas várias normas, tanto as de natureza discursiva como as de natureza não discursiva. Para Fairclough, “o discurso é socialmente constitutivo”⁷⁷. Isso significa dizer que o discurso contribui para constituir todas as dimensões da estrutura social, a qual, direta ou indiretamente, o molda e o restringe. Em outras palavras, o discurso é, ao mesmo tempo, moldado pela estrutura social e constitutivo dessa estrutura. Discurso e estrutura social se moldam reciprocamente. O discurso é uma prática de significação do mundo e, como tal, constitui e constrói “o mundo em significado”⁷⁸. À luz dessa concepção do discurso como prática de significação do mundo, os “referentes” a que remetem nossos signos, nossas palavras, nossos textos são construídos, reconstruídos e modificados pelo próprio discurso. O referente é um objeto construído pelo discurso. O referente não é uma coisa posta no mundo extralinguístico, mas um evento sociocognitivo, ele é recortado pela dimensão perceptiva-cognitiva operante na construção do “mundo textual”. O processo de discursivização não é mero processo de elaboração de informações, mas um processo de (re)construção do próprio real por meio da linguagem. Os referentes dos signos, quando os consideramos na língua em uso, nas práticas discursivas, não são “coisas” existentes independentemente da linguagem; são “objetos-de-discurso”. Os objetos-de-discurso são as entidades que se constituem em termos das predicções. Trata-se de entidades provenientes de uma construção mental, e não de um mundo real independente do discurso. Os objetos-de-discurso, consoante ensinam Mondada & Dubois⁷⁹, se constroem passo a passo. Eles não estão disponíveis como categoria única e pronta para ser empregada, o que significa dizer que, no processo discursivo, eles vão adquirindo propriedades em diferentes etapas de seu uso. Uma vez admitindo-se que os objetos-de-discurso estão submetidos a um processo de construção, de reconstrução, de modificação, de extensão contínuo, a referenciação, para ser adequada, precisa assumir a forma de um processo de construção de um caminho em que diferentes denominações aproximadas se vão ligando umas as outras, sem que nenhuma delas se exclua a cada escolha feita. A referenciação não deve, pois, ser vista como um processo de cartografia entre palavras, que são tomadas como etiquetas, e entidades “reais” do mundo; ela é um processo que permite explorar as restrições e as potencialidades linguísticas para desenhar uma

⁷⁷ Ibidem, p. 91.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ MONDADA, Lorenza; DUBOIS, Danièle. Construção dos objetos de discurso e categorização: uma abordagem dos processos de referenciação. In: CAVALCANTE, Mônica Magalhães; RODRIGUES, Barnardete Biasi; CIULLA, Alena. *Referenciação*. São Paulo: Contexto, 2003. (Coleção Clássicos da Linguística).

representação cognitiva socialmente compartilhada da realidade. A referenciação, segundo as autoras, deve ser concebida “como uma construção colaborativas de objetos de discurso – quer dizer – objetos cuja existência é estabelecida discursivamente, emergindo da práticas simbólicas e intersubjetivas”⁸⁰. O discurso aponta explicitamente para a não correspondência entre as palavras e as coisas. A referenciação emerge da manifestação desta distância, da demonstração da inadequação das categorias lexicais disponíveis, de sorte que a melhor adequação vai sendo construída mediante sua transformação discursiva. A referenciação é uma atividade discursiva, à luz da qual a relação entre as palavras e as coisas dá lugar a uma relação intersubjetiva e social de construção de objetos-de-discurso, os quais se articulam em predicacões para formar configurações significativas que constituirão versões de mundo publicamente elaboradas e avaliadas segundo sua adequação às finalidades práticas e às ações em curso dos interactantes. Os objetos-de-discurso existem discursivamente, emergem de práticas linguísticas e intersubjetivas; não se confundem com os referentes extralinguísticos. Eles se enriquecem, são alimentados e construídos cooperativamente pelos interactantes.

Finalmente, gostaríamos de frisar que a concepção de discurso que pressupomos na investigação do modo como o animal humano se constitui socialmente, é consistente com a necessidade de restituir ao discurso o seu caráter de “acontecimento” (um acontecimento sócio-histórico) e de suspender, para falar como Foucault, a soberania do significante.

[...] não transformar o discurso em um jogo de significações prévias, não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos de decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor. Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade.⁸¹

Será preciso reconhecer, com Foucault, portanto, que os discursos são práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam.

⁸⁰ Ibidem, p. 35.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, p. 53.

[...] as palavras não estão deliberadamente ausentes quanto as próprias coisas; não há nem descrição de um vocabulário nem recurso à plenitude viva da experiência. **Não se volta ao aquém do discurso** – lá onde nada ainda foi dito e onde as coisas apenas despontam sob uma luminosidade cinzenta; **não se vai além para reencontrar as formas que ele dispôs e deixou atrás de si**; fica-se, tenta-se ficar no nível do próprio discurso. [...] os discursos. Tais como podemos ouvi-los, tais como podemos lê-los sob a forma de texto, não são, como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e palavras: trama obscura das coisas, cadeia manifesta, visível e colorida das palavras [...].⁸²

Foucault pretendia analisar os discursos para determinar um conjunto de regras próprias da prática discursiva. Ao longo de sua análise, ele assegurava que veríamos romper-se os laços aparentemente fortes entre as palavras e as coisas. Mas isso é possível porque, para Foucault, o discurso supõe um campo de saberes articulados entre si, constituídos historicamente em meio a disputas de poder. Para Foucault, os signos existem para além de nomear ou representar a “realidade”. Entre a língua e o mundo interpõe-se uma “ordem do discurso”, de sorte que não se analisa um discurso para se chegar às coisas como se elas fossem um tesouro primitivo escondido atrás das palavras, como se as coisas estivessem lá e a elas pudéssemos chegar em sua inteireza e imutabilidade. É claro que a materialidade do discurso, uma materialidade que é histórica, pode constituir-se de vários elementos, tais como elaborações do senso comum, afirmações preconceituosas, imagens diversas e até mesmo representações sobre um determinado objeto. Mas essas representações são produções culturais e dizem respeito às práticas culturais de produção de significados, aos modos pelos quais determinados grupos aprendem a conferir significados a situações, pessoas e acontecimentos. Esses significados produzidos culturalmente operam na construção social de valores, na cristalização de conceitos e preconceitos, na formação do senso comum, na constituição de identidades – de gênero, étnicas, sexuais, políticas, etc. e na produção da subjetividade.

1.5 Imaginário, Realidade e Real

Em princípio, é imperioso observar que “imaginário”, “realidade” e “real” são categorias que se devem apresentar articuladas entre si; não há imaginário sem o real ou sem a realidade, e nem o real ou a realidade é possível sem o imaginário. Começaremos, brevemente, por fazer uma distinção entre “realidade” e “real” que é pertinente, seja porque nos permite admitir que a realidade humanamente construída, fabricada é revogável, pode ser

⁸² FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008b, p. 54. (grifos nossos).

transformada pela ação do homem, seja porque nos permite pensar a afirmação trágica como uma adesão muito mais radical da vontade ao mundo do vir-a-ser. Assumimos, com Sousa Filho que “entre real e realidade apresenta-se uma distinção importante porque, enquanto o real é a dimensão das possibilidades, alternativas, matéria insurgente, infindável, [...] a realidade, enquanto o existente, o finalizado e o atual, é um recorte do real [...]”⁸³. O real é, portanto, o domínio das virtualidades, das possibilidades de constituição de ordem, de novas significações, de transformação das instituições vigentes; por outro lado, a realidade é a “coisa social”, o instituído, mas também o domínio biofísico do mundo, que, no entanto, não está previamente ordenado, classificado, estruturado para o homem; mas sofre as ações modeladoras do homem⁸⁴. A realidade recobre os domínios do mundo humano instituído, prático; é produto do imaginário-simbólico como criação histórica. Os domínios da realidade se reproduzem na cotidianidade repetida, sempre no presente, através das instituições e relações sociais. Todavia, a realidade jamais esgota o real. O real, enquanto domínio dos possíveis, das virtualidades, do que foi e do que poderá ser, constitui sempre uma ameaça à realidade vivida, instituída. Guerras, doenças, epidemias, mesmo que não sejam experienciadas no período de tempo da vida corrente, são potencialidades do real, são possibilidades do real. Uma das possibilidades do real, que ferem as sensibilidades do otimismo comum, do homem supersticioso, é que, muitas vezes, o que se considera ruim e bastante desagradável pode ser tornar pior e muito mais desagradável. Por isso, afirmar incondicionalmente o real não é apenas querer o que é atual, o que experienciamos no aqui e agora das efêmeras vivências da consciência-corpo⁸⁵; é querer tanto o vivido aqui e agora quanto todos os possíveis, todo o vir-a-ser dos acontecimentos do mundo; por isso a afirmação dionisíaca do mundo, da vida, como pretendia Nietzsche, é querer

⁸³ FILHO, Alipio de Sousa. *Tudo é construído! Tudo é revogável! A teoria construcionista crítica nas ciências humanas*. São Paulo: Cortez, 2017, p. 54.

⁸⁴ A natureza, no entanto, não é uma argila pura e simplesmente, um argila que se conforma à modelagem pelas mãos humanas. Como adverte Eagleton (2005, p. 14), “se a cultura transfigura a natureza, esse é um projeto para o qual a natureza coloca limites rigorosos”. Ainda segundo o autor, “os seres humanos não são meros produtos de seus ambientes, mas tampouco são esses ambientes pura argila para a automoldagem arbitrária daqueles” (Ibidem.).

⁸⁵ Concordamos com Capra & Luisi (2014) e Maturana & Varela (1980) ao advogarem que a consciência reflexiva, no homem, emergiu juntamente com a faculdade da linguagem e do pensamento conceitual, de modo que ela implica a autopercepção mais elaborada, isto é, um conceito de “eu” centrado num sujeito pensante e capaz de reflexão; no entanto, consoante afirmam os mesmos autores, mesmo essa consciência ampliada supõe em sua base um cérebro e um sistema nervoso central. Em uma palavra, a consciência reflexiva, que supõe um nível maior de abstração cognitiva e que se desenvolveu juntamente com a faculdade da linguagem, no homem, não seria possível sem as experiências perceptivas, sensoriais e emocionais ancoradas no corpo. A consciência é, em qualquer um de seus níveis, no primário (ou nuclear) ou no reflexivo, uma consciência corporificada.

incondicionalmente o que foi, o que se destina no tempo atual e o que será ou que pode ser, o vir-a-ser, todas as possibilidades do curso devida da vida. O real é devir; é fluxo incessante; é movimento permanente. O real é potência criativa. Ele inclui a realidade, mas a excede, ao passo que a realidade tende a negar a insistência do real; mas o real resiste à domesticação da ordem imaginário-simbólica. O que vivenciamos como realidade é já sempre simbolizado, constituído, estruturado pelo domínio imaginário-simbólico. Se a realidade tem a aparência do dado, do comum, do familiar e banal, o real é a ressonância da capacidade criadora da imaginação humana ou do imaginário social. Nesse sentido, como bem nota Sousa Filho:

O real torna possível a emergência de outras e novas formas, estruturas, modalidades de lações, relações, outras institucionalizações e simbolizações. [...] Ele é também o desejo inconsciente, a pulsão, a fantasia, o delírio e a alucinação, em todas as suas variações, positivas e negativas, que podem ir da arte às patologias do psiquismo, passando pela filosofia, ciências, etc.⁸⁶

Maffesoli, ao se ocupar das forças que sempre ameaçam a estabilidade do socialmente instituído, da concretude da realidade social, faz-nos recordar que “o instituído nada é sem o instituinte; o poder deve tudo à potência que lhe serve de suporte”⁸⁷, e acrescenta que “existem momentos em que a *potência subterrânea* explicita sua força e sacode tudo no seu caminho”⁸⁸. O que autor chama **potência subterrânea** é uma potência intrínseca à própria realidade, que, sem embargo, atua contra suas formas institucionalizadas; é uma força que emerge do caráter devida do real. Segundo o autor, a potência subterrânea constitui uma força que atua como uma “toupeira” que avança dominando as bases do edifício social institucionalizado. Essa imagem da potência subterrânea como uma “toupeira” escavando buracos, fazendo sulcos na terra representa bem o modo como pensamos o niilismo neste trabalho; o niilismo é esta potência subterrânea que é intrínseca ao real, a um real que insiste em irromper na trama imaginário-simbólica de que é feita a realidade. A potência subterrânea, segundo Maffesoli, é uma onda violenta que, na vida social, assume formas variadas: explosões brutais, indiferença política, reivindicações étnicas, tribalização excessiva, etc. Todas essas manifestações da potência subterrânea indicam os modos como o real se faz sentir, se faz perceber no tecido imaginário-simbólico da realidade socialmente instituída. No

⁸⁶ FILHO, *ibidem*, p. 56.

⁸⁷ MAFFESOLI, MICHEL. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Tradução de Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 16.

⁸⁸ *Ibidem*.

entanto, a potência subterrânea, essa “toupeira” que “esburaca” o solo onde se estabelecem os fundamentos, os alicerces, nem sempre é tão notória:

[...] sua ação [...] é ora secreta, ora discreta, ora notória. Quando não se exprime nessas formas de efervescência que são as revoltas, as festas, os levantes e outros momentos quentes das histórias humanas, ela se hiperconcentra no segredo das seitas e das vanguardas, sejam elas quais forem e se hiperconcentra nas comunidades, nas redes, nas tribos, em suma, nos fatos menores da vida quotidiana, que são vividos por eles mesmos e não em função de uma finalidade qualquer.⁸⁹

Para Maffesoli, a potência subterrânea é o ponto de confluência do dionisíaco, como excesso e potência de destruição e criação inseparáveis, que Maffesoli buscará em Nietzsche, com o vitalismo, em que, sob influência do pensamento de Bergson, o autor reconhecerá essa vontade de viver irrefreável, ou é o ponto de confluência com “o fato de que nele a vida se faz muito mais presente que o nada”⁹⁰. O vitalismo interessa ao autor como a condição de possibilidade para a compreensão da potência da vida comum. Essa potência da vida comum revela-nos o fato irrecusável, malgrado todas as elaborações da metafísica, sempre movida pela obsessão do ser, da substância, da essência, da ideia de perfeição, que “só a imperfeição é sinal de vida; a perfeição é sinal de morte”⁹¹. Por seu turno, Sousa Filho, observa que a potência subterrânea encarna a vontade vitalista do querer viver mundano:

Como encarnação da vontade vitalista do querer-viver mundano, o poderoso “*querer viver societa*”, a potência subterrânea torna-se a resistência permanente contra as diversas “mortes” – espécie de “antecipações” da Morte na qual não se acredita (que outra coisa seja que não apenas o fim da vida): a vontade de viver, o desejo de vida, portanto, o vitalismo ingovernável como energia dessa potência [...].⁹²

Não é custoso inferir da noção de “vitalismo ingovernável”, de que nos fala Sousa Filho, a expressão plena do vitalismo bergsoniano. Esse vitalismo é o “élan vital”, entendido como impulso para a vida, impulso que vence a morte, que suplanta a vontade de morte; porque, o “élan vital” não é senão o primeiro impulso original da vida; o princípio vital.

Como potência subterrânea sempre perturbadora, sempre insistente, sempre inclinada a irromper nas malhas do imaginário-simbólico constitutivo da realidade experienciada pelo homem, o real comporta inapelavelmente o caráter do que Rosset chama “crueldade”. É, em

⁸⁹ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 68-69.

⁹⁰ MAFFESOLI, *ibidem*, p. 68.

⁹¹ *Ibidem*, p. 78.

⁹² SOUSA FILHO, *ibidem*, p. 65. (ênfase no original).

seu livro *Princípio de crueldade* (1989a)⁹³, que Rosset se debruça sobre o que chama “a crueldade do real”⁹⁴. A sua preocupação é, especialmente, denunciar toda uma tradição filosófica que se orientou pela recusa em considerar a “cruza” do real, ou seja, que fez silêncio sobre o caráter inapelável e irremediável da realidade. Leia-se como Rosset define o que ele entende por “crueldade do real”.

Por “crueldade” do real entendo, em primeiro lugar, é claro, a natureza intrinsecamente dolorosa e trágica da realidade. Não me estenderei sobre este primeiro sentido, mais ou menos conhecido de todos, e sobre o qual aliás tive a ocasião de falar alhures mais do que abundantemente; basta-me lembrar aqui o caráter insignificante e efêmero de toda coisa do mundo. **Mas entendo também por crueldade do real o caráter único, e conseqüentemente, irremediável e inapelável, desta realidade – caráter que impossibilita ao mesmo tempo de conservá-la a distância e de atenuar seu rigor pelo recurso a qualquer instância que fosse exterior a ela.**⁹⁵

A crueldade do real não só recobre o caráter trágico, doloroso, aterrador da vida, mas também designa o caráter único, inapelável e irremediável da realidade. Se Rosset insiste nesse segundo sentido de crueldade, é que a tradição filosófica, desde Platão, valorizou um real que aparece como “duplo”, como uma instância suprassensível da qual a realidade mesma de que o homem tem experiência seria uma cópia, um simulacro. Por isso, recorrendo à etimologia de “cru”, que remonta ao latim *crudus*, que deu origem também a “*crudelis*” (cruel), Rosset argumenta que a realidade é cruel tanto no sentido de que é indigesta, não digerível, porque “crua”, como uma carne ensanguentada e escorchada (que tem um custo muito alto), quanto no sentido de que “a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários [...] e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta”⁹⁶ se impõe a nós inapelavelmente. Assim, ajunta o autor:

[...] a realidade é cruel e indigesta - a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si-mesma: tal como uma condenação à morte que coincidissem com sua execução, privando o condenado do

⁹³ ROSSET, Clément. *Princípio de crueldade*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989a.

⁹⁴ Rosset não faz a distinção conceitual que nos propomos fazer entre “real” e “realidade”. Os termos “real” e “realidade” são empregados como sinônimos para designar tudo que é, que existe, que acontece. Morin (2001), ao se debruçar também sobre os expedientes com que os homens buscam suportar o caráter cruel do real, não faz qualquer distinção entre realidade e real, optando pelo uso do vocábulo “realidade” no sentido corrente (cf. MORIN, Edgar. A suportável realidade. Tradução de Alípio de Sousa Filho. *Revista Cronos*, v.2, n.2. 12 de maio de 2018, p. 23-30. Disponível em: < <https://periodicos.ufrn.br>>. Acesso em: 27 jan. 2021).

⁹⁵ ROSSET, op.cit., p. 16-17. (grifo nosso).

⁹⁶ ROSSET, ibidem, p. 17.

intervalo necessário à apresentação de um pedido de indulto, a realidade ignora, por apanhá-lo sempre de surpresa, todo pedido de apelo.⁹⁷

Despojá-la de tudo que ela não é significa recusar-se a duplicar a realidade, a justificá-la pelo recurso imaginário a uma realidade transcendente, a partir da qual o real e a vida são julgados e avaliados. É isso o que significa assumir a crueldade do real, a saber, é dizer um sim trágico e alegre (potente) à sua crueza, ao seu caráter indigesto. É também aceitá-la como quem aceita uma condenação à morte. Como nos recorda Becker, inspirando-se em Freud, “os homens estão condenados a viver em um mundo esmagadoramente trágico e demoníaco”.⁹⁸ É claro que acentuar o caráter “demoníaco” do mundo é mascarar as alegrias que nos é possível fruir; é fazer prevalecer sobre a perspectiva trágica da vida o olhar pessimista que, fixado na nervura do pior, põe em relevo os aspectos sombrios, aterradores e dolorosos da existência que, em conjunto, compõem o tom perturbador e intolerável de sua absurdidade. Não se deve ignorar que a vida se nos oferece com momentos (breves, dirá o filósofo pessimista) de prazeres, satisfações, alegrias, que justificam a obstinação com que nós lutamos por prolongá-la. Todavia, tais momentos não podem obnubilarem o seu caráter cruel, irracional, doloroso e trágico. Como a questão do confronto entre as disposições afetivas trágica e pessimista será examinada em capítulo específico, basta-nos aqui enfatizar que a afirmação trágica é um sim incondicional à existência com tudo aquilo que a torna contraditória, irracional, bela, cruel, plena de sofrimentos e também de alegrias.

Retomando, portanto, as considerações de Rosset acerca do caráter cruel do real, devemos, então, ressaltar que a “crueldade do real” não recobre apenas o caráter intrinsecamente doloroso do viver, mas também – e sobretudo – o reconhecimento de que o real tem um caráter irremediável e inapelável. O real é cruel enquanto domínio de ocorrências sempre possíveis ou sempre emergentes, como uma dinâmica de forças e acasos sempre passíveis de se fazer presentes, atuais, como um domínio vivido que se impõe e irrompe incessantemente nas malhas dos adornos metafísicos; o real é cruel enquanto domínio de eventos, de ocorrências que só pode ser vivido através dos expedientes da fantasia, dos recursos simbólicos do imaginário de que se valem os homens para vivenciá-lo como aquilo que ele não é. Vale atender nas seguintes palavras de Rosset, que já nos abre o caminho para as reflexões que faremos acerca dos diversos compromissos estabelecidos pelos homens com o propósito de ajudá-los a suportar a realidade.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Tradução de Luiz Carlos Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 334.

[...] a realidade, se ultrapassa a faculdade humana de compreensão tem como outro e principal apanágio “exceder”, e isto em todos os sentidos do termo, a faculdade humana de tolerância. Quando se encontra incapacitada de afrontar a realidade, a inteligência se contenta, na maioria das vezes, com um vago compromisso com o real, com uma deliberação e uma postergação até maiores detalhes, devendo este serem eternamente diferidos para mais tarde.⁹⁹

Para Rosset, a inveterada indisposição da filosofia, desde Platão¹⁰⁰, para com o real se deve menos ao fato de que a realidade seja inexplicável do que ao fato de que ela é cruel. A tendência dos filósofos de se recusarem a admitir o real tal como é um mecanismo de defesa contra "um risco permanente de angústia e de angústia intolerável"¹⁰¹ em face de uma realidade que, sendo cruel (nos dois sentidos em que Rosset entende o adjetivo), é desagradável.

Em seu artigo *A suportável realidade*¹⁰², principia suas considerações sobre o caráter cruel da realidade, descrevendo a inexorabilidade da condição humana sobre a terra, ignorante de seu destino, mas submetida à morte necessariamente. O ser humano não pode se esquivar dos lutos, das penas, das servidões. Para ele, a realidade é tanto mais cruel quanto mais apurada é sua consciência e sensibilidade. A existência humana é atormentada por ameaças tanto naturais quanto humanas. Morin lembra que a suscetibilidade do homem ao sofrimento é proporcional a sua inclinação para o prazer, sua suscetibilidade à tristeza é coextensiva a sua predisposição para a alegria, “e toda perda de felicidade determina sua infelicidade”¹⁰³. Morin nos apresenta um cenário bastante pessimista da condição existencial do homem, sem por isso deixar de ser um quadro impressionista da vida tal como vivida por essa espécie de animal excêntrico (nesse quadro, se fazem sentir as pinceladas do gênio schopenhaueriano). Urge dizer mais: o que nos oferece Morin é um retrato de uma crueldade que não é tão só uma das faces do real, mas também se expressa como a fisionomia do animal humano. Para Morin, o homem se destaca dentre todos os demais animais pela sua capacidade ilimitada para a crueldade :

⁹⁹ ROSSET, op.cit, p. 20.

¹⁰⁰ Deve-se dizer que Rosset exclui do conjunto de pensadores que afirmam a insuficiência do real - ou seja, a ideia de que a realidade só poderia ser filosoficamente considerada pelo recurso a um princípio exterior a ela (Ideia, Espírito, Alma do mundo, etc.), que a fundamentaria e a explicaria – pensadores como Lucrecio, Spinoza e Nietzsche.

¹⁰¹ ROSSET, op.cit, p. 16.

¹⁰² MORIN, Edgar. A suportável realidade. Tradução de Alipio de Sousa Filho. **Revista Cronos**, v.2, n.2. 12 de maio de 2018, p. 23-30. Disponível em: < <https://periodicos.ufrn.br>>. Acesso em: 27 jan. 2021.

¹⁰³ MORIN, ibidem, p. 24.

Os deuses, demônios, monstros que personificam seus medos lhe inspiram um terror permanente. Ele é o joguete das guerras, opressões, e é, quase continuamente e quase por todas as partes, escravizado desde os tempos históricos. Ele é o que de maneira nenhuma os animais são – malvado, destruidor e sua crueldade faz parte da crueldade do mundo. Um número incrível de sofrimentos nasce da incompreensão e do mal-entendido na relação com o outro e sobretudo próximo.¹⁰⁴

Segundo o autor, a consciência da morte, que dá ao homem saber seu destino inexorável desde a infância expressa-se como “consciência da destruição absoluta de seu único e precioso tesouro, seu Eu, e não menos terrível é a morte dos seres queridos que fazem parte de seu ser”¹⁰⁵. Morin, citando Eliot, lembra que “a humanidade não pode suportar muito a realidade”¹⁰⁶. Em virtude disso, os homens necessitam socorrer-se de uma série de compromissos, os quais, mais do que lhes permitir uma fuga à crueza do real, ao aspecto terrificante de sua face, funcionam como mecanismos de sublimação de sua angústia, como mecanismos psíquicos pelos quais eles afastam de sua consciência o afeto da morte, de seu inexorável destino tumular. Ao inventar o mito, o homem encontra nele as consolações sobrenaturais que lhe permitem suportar a crueldade do real. Pode-se dizer, com Cassirer, que as formas simbólicas (o mito, a religião, a arte, a filosofia, a ciência) estão todas a serviço de um compromisso entre o real e o espírito. Mobilizando o imaginário-simbólico, sem o qual não é possível a experiência de sentido para o homem, este buscará fazer resistência à insistência, às eclosões com que o real se deixa ver e sentir demais. Destarte, segundo Morin, o homem busca suportar a realidade “mobilizando-se a estética e a poesia, para se viver plenamente a realidade, ao mesmo tempo que vencendo o seu horror”¹⁰⁷. Para o autor, o homem enfrenta o caráter cruel do real de modos vários, quer através de um “compromisso neurótico”, que consiste num acordo entre o espírito e o real que permite, por sua vez, ao homem criar ritos ou adotar condutas que exorcizam a crueldade do real, quer pelo pacto surrealista, através do jogo e da poesia, que recobre também o amor como uma “incrível força de vida que transfigura a vida”¹⁰⁸, quer ainda como imersão na futilidade da vida, que se expressa na busca “de mil pequenos prazeres da vida, reuniões de amigos e festas, sorrisos e

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 26.

risos de convivência, mil pequenos prazeres gastronômicos e noológicos”.¹⁰⁹ Sem embargo do fato de reconhecer que, em certo sentido, religião, mitologia e magia pesaram enormemente sobre o destino da humanidade, entretecendo de loucura e de excessos a história do *homo demens*, sufocando a possibilidade de construção do pensamento livre e autônomo, essas criações do imaginário também trouxeram grandes consolações a esse animal fabulador e desnaturado, arrefecendo sua forte angústia existencial e “matizando suas tragédias vividas”¹¹⁰. Para suportar a crueldade do real, o homem também contou com a “cooperação realista”, que Morin entende como uma cooperação entre a mentalidade racional, lógica, empírica e técnica e a mentalidade simbólica, mitológica e mágica. Destarte, ritos e mitos, onipresentes nas sociedades arcaicas, embora também marcantes da vida do homem moderno, nunca impediram as operações práticas da técnica e da economia. Por conseguinte, razão e mito cooperam, e dessa cooperação nos dá testemunho o autor no que se segue:

Paradoxalmente, ocorrem simbioses entre mito e antimito no racionalismo e no cientificismo, que trabalham simultaneamente um para o outro e um contra o outro. Assim, a razão continua a efetuar suas elucidações ao mesmo tempo propagando o mito em sua onisciência, enquanto o mito se põe a serviço da razão submetendo-se a ele. Aqui ainda há cooperação invisível e profunda entre racionalidade e o mito para dar coragem e confiança.¹¹¹

É sobremaneira importante o papel atribuído por Morin à estética na irrecusável busca humana de proteger-se contra a face cruel do real. As formas de arte, como, por exemplo, a poesia, o teatro, a literatura, a pintura, a música, etc. não nos permitem apenas uma fuga ao real vivido como luta, esforço vão e destino tumular implacável, mediante a criação de mundos imaginários; ela nos permite, sobretudo, a transfiguração do sofrimento e do mal do mundo. Destarte, como nos diz o autor, nietzschianamente, o dom sublime da arte oferece-nos a possibilidade de “estetização da dor, isto é, [de] fazer-nos sentir a dor na sua plenitude, mas, simultaneamente, desfrutando sua expressão”¹¹². A isso, acrescenta Morin que “a estética nos permite contemplar a fatalidade, a morte atroz, a morte injusta, a morte odiosa, a morte-catástrofe, a morte-perda de si mesmo, a morte-perda dos seres queridos”¹¹³. Em suma, por meio da estética, podemos encarar, sem recuos, o que nos causa horror e terror nas

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ibidem, p. 25.

¹¹¹ Ibidem, p. 28.

¹¹² Ibidem, p. 26.

¹¹³ Ibidem.

experiências de vida. Finalmente, o autor nos chama atenção para o laço entre estética e compaixão. Ele crê que a experiência estética nos torna melhores, mais sensíveis e compreensíveis. Através dela, o nosso sentimento de compaixão é despertado e cultivado. Assim, nas palavras do autor, “a estética opera uma colaboração simultânea com o pensamento mitológico e com o pensamento racional, ultrapassando um e outro no seu surrealismo”¹¹⁴. Segundo o sociólogo, a emoção estética não oblitera a consciência racional, que continua desperta, mesmo enquanto o espírito está mergulhado na emoção, na participação no imaginário e no jogo. Na estética, confluem um para o outro o pensamento mítico e o racional, o real e o imaginário. A estética cria a beleza, isto é, a alegria. O que é estético ou foi estetizado é fonte para nós de prazer, bem-estar, felicidade, mas, ao mesmo tempo, de tristeza, de pesar, de comiseração. A estética desperta nossa consciência, anima-a. Como diz Morin, “não apenas ela nos oferece a possibilidade de ver as belezas da existência, não apenas cria beleza, isto é alegria (uma coisa bela é uma alegria para sempre), ela nos ajuda a suportar o peso insuportável da realidade e afronta a crueldade do mundo”¹¹⁵.

O real, contudo, não é possível sem o imaginário, que lhe dota de estrutura significativa; afinal, como escreve Silva, o que existia antes do sentido não é senão “a melancolia do real”¹¹⁶.

Passemos, pois, a considerar o que é o imaginário para alguns estudiosos do assunto, entre os quais selecionamos aqueles que nos fornecem subsídios teóricos para pensar como o homem se constitui como um animal simbólico, um ser vivo excêntrico, descentrado, porquanto denominar o homem de animal simbólico significa admitir que ele é um animal excêntrico, extravagante, pois que desnaturado, atravessado radicalmente pelo desajuste em relação à ordem natural.

Em primeiro lugar, Durand, nos adverte que, na extensão do conceito de “imaginário”, abrigam-se muitas coisas:

Numerosos autores notaram com razão a extrema confusão que reina na demasiada rica terminologia do imaginário: signos, imagens, símbolos, alegorias, emblemas, arquétipos, esquemas (*schèmes*), frames, ilustrações, representações esquemáticas, diagramas e sinepsias são termos indiferentemente empregados pelos analistas do imaginário.¹¹⁷

¹¹⁴ Ibidem, 27.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ SILVA, Juremir Machado. *Diferença e descobrimento: o que é o imaginário? A hipótese do excedente da significação*. Porto Alegre: Sulina, 2017, p. 17.

¹¹⁷ DURAND, ibidem, p. 59.

Atentos a esta mixórdia de termos que entram a fazer parte da definição do imaginário, impomo-nos a necessidade de precisar o que nós entendemos por “imaginário”. Além de Durand, os autores evocados aqui nos ajudarão a compor nossa definição de imaginário. Não vamos nos deter na discussão da teoria do imaginário proposta por Durand, mas há alguns aspectos de seu estudo do imaginário que nos vêm a propósito. O primeiro deles é que Durand considera o pensamento humano como, essencialmente, imagético, no que Capra & Luisi¹¹⁸ estão de acordo e com ele os estudiosos da Linguística Cognitiva: pensamos através de imagens, o sistema linguístico não pode funcionar sem imagens. Nosso discurso é permeado de metáforas. O pensamento é enraizado no corpo, de sorte que as bases de nosso sistema conceptual-cognitivo são a percepção, o movimento corporal e as experiências de caráter físico e social. O pensamento humano é imaginativo e, conseqüentemente, os conceitos que não são diretamente ancorados em nossa experiência física se elaboram a partir de metáforas, metonímias e imagética mental, fazendo-os ultrapassar o simples “espelhamento” da realidade. A razão humana emerge a partir da natureza de nosso organismo e de fatores que contribuem para a nossa experiência individual e social. Além dos fatores endógenos, como a herança genética, há fatores externos como o ambiente em que vivemos, o modo como interagimos com esse ambiente, a qualidade de nossas interações sociais que contribuem para o surgimento e desenvolvimento da razão humana.

Sendo discípulo de Bachelard, Durand não pensa a imagem como cópia, reflexo do real. Para Durand, o campo do imaginário é uma estrutura dinâmica. Durand concorda com Bachelard, quando este entende que a imaginação é uma produção de imagens que criam a realidade. A imagem – repitamos – não é cópia de objetos percebidos. A imaginação não é cópia de uma realidade que ela se encarregaria de reorganizar. A imaginação é criadora. Para Durand, o corpo inteiro participa na constituição da imagem. O que chamamos, no senso comum, de “mundo real” é produto do imaginário, para Bachelard. Avaliando a contribuição bachelardiana para o estudo do imaginário, Scofano nos dá a saber o seguinte:

O homem demiurgo bachelardiano, por meio de sua imaginação criadora, inventa o mundo à sua volta por intermédio do trabalho. O que chamamos mundo real é, na verdade, algo imaginado; trata-se de uma construção que tem origem em nossos sonhos, devaneios e demandas do desejo. Não é algo que já estava dado e, pela

¹¹⁸ CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. *A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas*. Tradução de Mayra Eichemberg e Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Cultrix, 2014.

razão, podemos entendê-lo como se fosse uma verdade pronta. Bachelard ajudou categoricamente na desconstrução do arrogante conceito de que nossa razão funcionava como um espelho da natureza. Deu-nos um banho de humildade. O próprio homem bachelardiano é visto como demiurgo exatamente por sua fragilidade ante as forças que o envolvem. Trata-se de um homem frágil, débil, situado em um contexto histórico em que campeiam muitas forças sobre as quais ele não tem nenhum controle, tudo é provisório e finito e, por isso, o homem dá sentido à sua vida lançando mão da razão e da imaginação. [...].¹¹⁹

Em virtude de sua fragilidade e impotência em face das forças do devir, daquilo que, como vimos, Rosset e Morin chamam de “crueldade do real”, o homem constrói as teias simbólicas (que Geertz chamará de “cultura”), sejam elas religiosas, metafísicas, científicas, artísticas ou filosóficas, para suportar a crueza do real, os golpes duros do acaso e, sobretudo, para afastar de sua consciência o caráter ineliminavelmente trágico de sua existência. Como acrescenta Scofano, “essas teias simbólicas e os produtos culturais inventados pelo homem e sua imaginação acabam por modificá-lo e também, de certa forma, reinventá-lo”¹²⁰. Para Durand, a imaginação não é caótica, arbitrária e contingente. O que ele chama de “imaginação simbólica” é negação vital, é negação do nada da morte e do tempo. A imaginação simbólica cumpre uma função de eufemização, mediante a qual o homem busca melhorar sua condição existencial no mundo. Mas a imaginação simbólica não é uma máscara sobreposta à consciência face à crueldade do real, à aterradora figura da morte. Ela é caracterizada por um dinamismo prospectivo que, ressignificando a morte como repouso, como sono, a eufemiza e a suplanta. Todas as criações humanas são tributárias do imaginário. O imaginário, para Durand, é o tesouro que compreende tudo aquilo que foi pensado pelo homem.

[...] o imaginário – ou seja, **o conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens** – aparece-nos como **o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano**.¹²¹

Para Durand, o imaginário está presente em toda e qualquer forma de atividade psíquica do homem, seja ela de caráter prático, seja de caráter teórico. O mundo simbólico, entendido como mundo dos signos e símbolos diversos, é um mundo arbitrário que rege a vida humana. Durand advoga que o imaginário depende do real para existir, mas o real só é possível, só pode se constituir como realidade experienciável, por meio do imaginário. Sem o

¹¹⁹ SCOFANO, Reuber G. A imaginação em Gaston Bachelard. In: AZEVEDO, Nyrma Souza Nunes; SCOFANO, Reuber. *Introdução aos pensadores do imaginário*. Campinas: Editora Alínea, 2018, p. 92.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ DURAND, ibidem, p. 18. (grifos nossos).

imaginário e o simbólico, não é possível ao homem a experiência do real. Após observar que a vida mental da criança só pode assumir a forma do “adultocentrismo” por meio do estreitamento ou racalcamento do sentido das metáforas, Durand pondera que “é esse sentido das metáforas, esse grande semantismo do imaginário, que é **a matriz da qual todo o pensamento racionalizado e o seu cortejo semiológico se desenvolve**”¹²². O imaginário constitui “a essência do espírito humano”, que se interpõe entre a assimilação pura do reflexo e a adaptação da consciência à objetividade. Assim, o imaginário se expressa como “esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte”¹²³. Comentando a concepção durandiana de imaginário como “essência do espírito”, Pitta¹²⁴ nos faz ver o seu alcance como “ato de criação”. Segundo essa especialista nos estudos do imaginário e da obra de Gilbert Durand, “o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo) é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (o corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...)”¹²⁵. Em seguida, arremata a autora, o imaginário “**é a raiz de tudo aquilo que, para o ser humano, existe**”.¹²⁶ O que nos interessa, na proposta teórica do imaginário em Durand, para efeito de nossa concepção do niilismo como campo hermenêutico, como ambiência epistêmica, como um fenômeno histórico e antropológico que visa à desmistificação do homem, se elabora na afirmação de que, para criar sentido, para criar significados para as suas experiências, o homem se serve ativamente da imaginação, o homem põe em atividade a função da imaginação. A natureza ou o universo não dão sentido a si mesmos. O universo, em si, não tem significado, é incapaz de dar a si mesmo algum sentido. São os seres humanos que projetam seus significados no universo, no mundo. Outrossim, Durand nos permite endossar a tese de que o imaginário não constitui um domínio acessório, fantástico, excrescente do real, mas a própria condição de possibilidade de experienciá-lo e de torná-lo significativamente possível ao homem. Lembra Pitta que “depois do esqueleto, muitas culturas modificam a pele através de cortes ou deformações: esticando-se os lábios, o pescoço ou as orelhas, fazem-se perfurações, tatuagens e escarificações”¹²⁷. Através dos tempos, vivendo em comunidades culturais, os homens modificaram seu corpo,

¹²² Ibidem, p. 31. (grifo nosso).

¹²³ Ibidem, p. 432.

¹²⁴ PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Curitiba: CVR, 2017.

¹²⁵ Ibidem, p. 20.

¹²⁶ Ibidem. (grifo nosso).

¹²⁷ Ibidem, p. 17.

mesmo superficialmente por meio do uso de roupas, tratamento do cabelo e maquiagem. Pitta se pergunta sobre a razão por que o homem modifica tanto o que foi feito pela natureza. Segundo a autora, modificando seu corpo, “o homem está exercendo uma faculdade que lhe é própria, que é a de dar sentido ao mundo, ao universo”¹²⁸. Não devemos nos esquecer de que a linguagem envolve o ser humano muito antes de este encontrar-se fisicamente no mundo. O bebê humano é envolvido pela linguagem gestual, pelo ritmo e o som antes mesmo de nascer. Pitta observa também que a razão, embora possibilite ao homem analisar e compreender suas experiências de mundo, analisar e compreender os acontecimentos do mundo e as relações entre eles, não é capaz de criar significado. O *locus* do sentido se acha no imaginário. Para que a criação de significados seja possível, é necessária a imaginação. Tanto no Ocidente quanto no Oriente, cientistas, filósofos, estudiosos da religião, sociólogos, artistas, políticos, arquitetos, físicos, matemáticos – e o homem comum em seu cotidiano – se servem da imaginação para criar significados. Nas palavras de Pitta, “todas as culturas criam filosofias, teorias, religiões, obras de arte... recriam a cada instante, o universo”¹²⁹.

Outro autor cuja contribuição para os estudos do imaginário nos interessa é Michel Maffesoli¹³⁰. Endossando o pressuposto de que é necessário valorizar a complexidade e a pluralidade da realidade, porque não há uma realidade única, mas diversos modos de percebê-la, de construí-la, Maffesoli rejeita a dicotomia entre razão e imaginação. Ele é discípulo de Bachelard e Durand. Concordando com Morin, Maffesoli também considera o homem como *sapiens* e *demens*. Desenvolvendo uma sociologia do cotidiano, das formas como esse domínio de institui, das significações que o revestem, ele sublinhou o componente dionisíaco do humano e insistiu em que o fantástico e o ficcional participam da construção do que chamamos de “realidade”. Maffesoli nos patenteou que o fantástico e o ficcional entretencem o espaço vital, tornando-o aceitável e tolerável, a despeito de suas agruras, dos acasos infelizes e fatais de que é feito. Assim, para Maffesoli, o imaginário é uma das dimensões fundamentais da realidade. Nas palavras do autor, após se referir à “aura” como algo que envolve a obra de arte, ele nos diz que “o imaginário, para mim, essa aura, é da ordem da aura: uma atmosfera”¹³¹. Para Maffesoli, o imaginário é uma dimensão ambiental, uma

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista Famecos**, Porto Alegre, nº 15, p. 74-82, Agosto, 2001. Disponível em: <revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123/2395>. Acesso em: 8 fev. 2022.

¹³¹ MAFFESOLI, ibidem, p. 75.

atmosfera, e também “uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável”¹³². Conquanto defina o imaginário em termos de estado de espírito que confere as características de um dado povo, Maffesoli nega que o imaginário esteja restrito apenas ao campo sociológico ou psicológico. Para ele, o imaginário também não tem uma dimensão exclusivamente racional, “pois está prenhe do imponderável, da transfiguração e da criação livre”¹³³. Ele se constitui de elementos lúdicos, oníricos, fantasiosos, afetivos, irracionais. O imaginário é fonte de imagens culturalmente produzidas. Essas imagens possuem várias formas de expressão, como a pictórica, a tecnológica, a escultural, a cinematográfica, a literária, etc. Todas essas formas de expressão de imagens originam-se do imaginário. O imaginário transcende o indivíduo; é um componente da vida coletiva. O imaginário integra, estrutura o modo de viver e o modo de ser de um grupo social. O imaginário é produtor de vínculos, une, como uma liga, os sujeitos e os grupos sociais. Ele cria uma atmosfera comum entre aqueles que partilham dele. Para Maffesoli, o imaginário é a cultura de um dado grupo social, uma aura que o envolve e que o alimenta. Destarte, Maffesoli está convencido de que “o homem age porque tem um sonho que o moveu, age, enfim, com base em seu espírito, em seu sentimento, em sua afetividade e sensibilidade”¹³⁴. Tal como Durand, este sociólogo do cotidiano também mantém que o imaginário perpassa todos os domínios da vida humana e relaciona, não raro, aspectos do viver comum que são radicalmente opostos. Embora admita que a imagem é criação humana, discorda de Castoriadis, no que tange à concepção do imaginário como instituição. Para Maffesoli, o imaginário não é uma instituição, mas uma sensibilidade. Não podemos acompanhar Maffesoli nesse modo de compreender limitadamente o imaginário como sensibilidade. Ele parece não ter compreendido em que sentido o imaginário é instituição para Castoriadis. Para este filósofo, o imaginário é tanto instituído quanto instituinte; é tanto uma criação da sociedade instituinte quanto criador, instituinte do mundo de significações dessa sociedade. Para nós, nada obsta a que esse mundo de significações imaginárias encerre muitos elementos originados da sensibilidade, da afetividade, das emoções partilhadas socialmente, sem que o imaginário deixe de ser instituição e instituinte. Pensamos, contrariamente a Maffesoli, que o imaginário molda sensibilidades, as informa, as nutre, mas não se reduz a um

¹³² Ibidem.

¹³³ SCOFANO, Reuber G. Michel Maffesoli e a consolidação do imaginário. In: AZEVEDO, Nyrma Souza Nunes; SCOFANO, Reuber. *Introdução aos pensadores do imaginário*. Campinas: Editora Alínea, 2018, p. 136.

¹³⁴ Ibidem, p. 137.

modo de sentir de um povo. Não obstante, além de nos chamar a atenção para o caráter “impregnante”, “contaminante” do imaginário na vida social, a contribuição de Maffesoli tem o mérito de nos descerrar um caminho possível para a compreensão do modo como o animal humano, enquanto animal simbólico, busca o necessário acordo entre a cultura e a natureza, acordo este sem o qual, segundo Durand, sua existência não seria possível. Para Maffesoli, o imaginário partilhado é a matéria subterrânea das coisas, responsável por assegurar a coerência secreta do natural e do cultural, do espaço social e do sentimento estético. Maffesoli, tal como Bachelard e Durand, assente na ideia de que o imaginário é algo real, uma dimensão fundamental e estruturante da realidade experienciada pelo homem, sem o qual a vida humana não seria possível. Como observa Silva, “o sentido se dá no imaginário”¹³⁵, e nós diremos mais precisamente, o sentido é uma construção do imaginário-simbólico. O sentido se dá no imaginário-simbólico. A despeito do fato de cada indivíduo atribuir sentido ao seu agir e de apreender seus atos individuais como dotados de sentido, uma vez que o mundo social se constitui e se constrói pelo concurso da atividade dos outros indivíduos, em sua vida diária, cada indivíduo se depara com um sentido objetivado, já dado. Ao mundo social pertencem nossos atos de compreensão e posição de sentidos, sempre forjados na base de um imaginário social, que é o imaginário-simbólico, bem como nossas representações atinentes ao sentido do nosso comportamento e ao do comportamento alheio; ademais, a esse mundo social, entendido como mundo de significações imaginárias¹³⁶ pertence também o sentido das objetivações culturais. Portanto, a construção da **estrutura de sentido do mundo social** é trabalho conjunto e cooperativo das ações individuais. O mundo social é vivenciado como significativo pelos atores sociais. Os fenômenos do mundo social não têm sentido apenas para mim, ou para um indivíduo B ou C, senão para todos os indivíduos que, juntos, vivem neste mundo, e os quais encontram, ao nascer, como pré-constituído, previamente dado, esse mundo externo. Por isso, segundo Shütz, “toda doação de sentido desse mundo por mim realizada toma como referência original a doação de sentido feita pelo tu em seu vivenciar, e assim se constitui sentido enquanto **fenômeno intersubjetivo**”¹³⁷.

Os autores aqui reunidos permitiram-nos compreender que o imaginário não um acréscimo ao real, não é um suplemento dele; mas a condição de possibilidade para a

¹³⁵ SILVA, *ibidem*, p. 12.

¹³⁶ Cf. CASTORIADIS (1982).

¹³⁷ SCHÜTZ, Alfred. *A construção significativa do mundo social: uma introdução à sociologia compreensiva*. Tradução de Tomas da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 59. (grifo nosso).

experiência humana do real. O real é, como afirma Silva, “a depressão”¹³⁸. O real “é a vida sem o sentido a ela atribuído em nossas apropriações cotidianas”¹³⁹. Assim, conclui o autor que “o deprimido é alguém que não atribui mais camadas imaginárias ao real”¹⁴⁰. É no imaginário, que é uma construção histórica, que é um produto da atividade histórica humana, para cuja efetivação concorrem o aparelho cognitivo-perceptual, a língua e as práticas culturais do homem, que este dá à luz um mundo, que é um magma de significações imaginárias. Todos os autores mencionados aqui nos dão uma inestimável contribuição para que possamos tornar operacionalizável o conceito de imaginário, quando de nossa discussão do niilismo à luz do confronto dialógico dos pensamentos de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran. Em primeiro lugar, na medida em que o imaginário é a matriz estruturante de significação do real, da vida social e na medida em que o imaginário, como assinala Durand, está presente em toda atividade psíquica do homem, quer ela seja de ordem prática, quer seja de ordem teórica, o imaginário-simbólico é suposto em toda produção da vida espiritual do homem. As produções filosóficas, assim como as produções artísticas, científicas, tecnológicas estão impregnadas de significações imaginárias, ou melhor, são elas acontecimentos possíveis graças ao imaginário-simbólico, que constitui “o capital pensado do homem”¹⁴¹. Cumpre-nos, por fim, reunir às contribuições dos estudiosos do imaginário, já mencionados, a contribuição inestimável de Cornelius Castoriadis.

Principiamos, pois, por referir as palavras de Castoriadis, com as quais ele nos esclarece sobre o sentido em que usa a palavra “imaginário”. Não vamos, nesta etapa de nosso estudo, descer a pormenores sobre o edifício teórico que dá sustentação ao conceito de imaginário, em Castoriadis, já que a realização desta tarefa será destinada ao próximo capítulo, no qual nos deteremos na discussão da teoria construcionista da realidade social, que nos fornece os fundamentos teóricos sobre os quais se erige toda a nossa proposta de interpretação do niilismo como um campo de desmistificação, como fenômeno histórico e antropológico que traz à luz o caráter de constructo e de artifício dos valores, de todos os produtos da atividade humana a que seus agentes emprestam um caráter de “ser”, de “substância”, de “entidades suprassensíveis”.

¹³⁸ SILVA, *ibidem*, p. 26.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Cf. DURAND, 2012.

Aqueles que falam de “imaginário” compreendendo por isso o “especular”, o reflexo ou o “fictício”, apenas repetem, e muito frequentemente sem o saberem, a afirmação que os prendeu para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna: **é necessário que este mundo seja imagem de alguma coisa**. O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos.¹⁴²

O passo tomado a Castoriadis, além de dar testemunho de sua rejeição da concepção de imaginário como algo especular, como algo que reflete o mundo, também manifesta a sua rejeição da concepção platônica de mundo como “duplo”, isto é, do mundo do devir como uma imagem do que Nietzsche chamou de “mundo verdadeiro”. Não sendo, pois, o imaginário, para Castoriadis, o espelho de outro mundo do qual este mundo em que vivemos é uma cópia, um simulacro, o filósofo também renuncia à concepção clássica de imagem como reflexo, como mera representação de alguma coisa previamente existente. Tendo rejeitado, portanto, toda uma visão filosófica da imagem e imaginação que as consagrou como produto e processo especular, respectivamente, o filósofo afirma ser o imaginário “criação incessante” de figuras e imagens¹⁴³. Ademais – o que é sobremaneira relevante – entende que a racionalidade e a realidade são produtos dessa “criação incessante” que é o imaginário.

Com vistas a justificar a escolha que fazemos pelo uso da forma composta imaginário-simbólico, em vez de se referir apenas ao imaginário, urge acompanhar as seguintes considerações. Para Castoriadis, o conceito corrente de “imaginário” se define em dois sentidos: 1) o de uma coisa “inventada”, ou seja, uma invenção absoluta (por exemplo, uma história imaginada em todos os seus detalhes); 2) o de uma instância que realiza operações metafóricas, uma instância que permite

[...] um deslizamento, [...] um deslocamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não as suas significações “normais” ou “canônicas” (“o que você está imaginando”, diz a mulher ao homem que recrimina um sorriso trocado por ela com um terceiro) [...].¹⁴⁴

¹⁴² CASTORIADIS, *ibidem*, p. 13. (grifo nosso).

¹⁴³ As figuras e imagens compõem, para Castoriadis, o suporte representativo, a dimensão sensível das significações, à qual, no entanto, elas não se reduzem. São exemplos de figuras ou imagens, segundo o autor: fonemas, palavras, cédulas, *djinnns*, estátuas, igrejas, instrumentos, uniformes, pinturas corporais, centauros, batinas, partituras musicais, e também “a totalidade do percebido natural, designado ou designável pela sociedade considerada”. (*ibidem*, p. 277).

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 154.

O imaginário, portanto, é uma dimensão fundamental dos mecanismos linguísticos de produção de significações. Se, como dissemos, o pensamento humano é uma atividade que se realiza por meio de imagens, se o pensamento humano é, essencialmente, pensamento imagético, que se serve de signos para se constituir e se manifestar, toda produção linguística (enunciados, textos, discursos) é constituída de imagens, de metáforas. Segue-se daí que toda produção linguística é tributária de operações significativas que se realizam no imaginário-simbólico. Para Castoriadis, o imaginário não pode existir sem o simbólico. O imaginário se utiliza do simbólico não só para exprimir-se como também para tornar-se existente. O simbolismo, segundo Castoriadis, “supõe a capacidade de estabelecer um vínculo permanente entre dois termos, de maneira que um ‘representa’ o outro”¹⁴⁵. O simbolismo pressupõe a capacidade imaginária, ou seja, “a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é”¹⁴⁶. Todo simbolismo, para Castoriadis, opera por “diferença”, no sentido de que um signo só pode emergir e se desenvolver sobre o fundo de alguma coisa que não é signo ou que é signo de outra coisa. Para Castoriadis, o simbólico é aquilo que, por analogia formal ou de outra natureza, ou por convenção, substitui ou sugere uma outra coisa. Vimos, no entanto, quando nos referimos ao problema da semiose ilimitada, que o próprio objeto (o referente) do signo pode ser signo, isto é, pode representar alguma outra coisa para alguém. Essa é uma intuição enunciada também por Castoriadis, quando ele diz que o signo pode emergir a partir de uma coisa que é signo de outra, ao que ele acrescenta “isso não permite determinar corretamente por onde deve passar a fronteira de cada vez”¹⁴⁷. Não se segue daí que Castoriadis negue que o signo (ou o símbolo¹⁴⁸, para ele) faça referência ao real; mas a questão fundamental não é se o signo se refere ao real extralinguístico; a questão envolve o estatuto desse “real” do signo (sua intrínseca incompletude) e desse real que se dá à experiência humana já simbolizado, já semiotizado¹⁴⁹. Por isso, Castoriadis reconhece que

¹⁴⁵ Ibidem, p. 155.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 154.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 144.

¹⁴⁸ Castoriadis emprega o vocábulo “símbolo” no sentido geral em que empregamos “signo”, ou seja, “símbolo” é qualquer coisa que representa alguma outra coisa para alguém. Símbolos, para ele, recobre tanto imagens, signos linguísticos e signos não linguísticos.

¹⁴⁹ Não afirmamos nenhuma versão de idealismo, à luz da qual a realidade é produto exclusivo da língua; tampouco recusamos o papel desempenhado pela cognição-percepção na fabricação da realidade experienciada pelo homem. Ademais, não ignoramos a dimensão da *práxis*, isto é, da prática social. Concordamos com Blikstein (2003, p. 54), ao lembrar que “sem práxis não há significação”. Mas a língua atua sobre a práxis. A língua determina a percepção-cognição humana do mundo (cf. BLIKSTEIN, Izidoro. **Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade**. São Paulo: Cultrix, 2003.). Vem a propósito a afirmação de Castoriadis, segundo a

“nada permite determinar as *fronteiras* do simbólico”¹⁵⁰. Sustenta ainda o autor que a fixidez e a flexibilidade do vínculo entre o significante e o significado, entre o signo ou símbolo e o objeto ou coisa representado é o **imaginário efetivo**, conceito este de cuja discussão nos ocuparemos no próximo capítulo. Basta aqui dizer que o simbólico não se identifica totalmente com o imaginário, porquanto o simbólico encerra um componente racional-real. O componente simbólico representa o real ou é indispensável para pensar o mundo e agir sobre ele. Não obstante, esse componente “é tecido inextricavelmente com o componente imaginário efetivo”¹⁵¹. O componente imaginário é um componente essencial de todo símbolo (signo) e de todo simbolismo, do que se segue que, para Castoriadis, “não podemos jamais sair da linguagem, mas nossa mobilidade na linguagem não tem limites e nos permite tudo questionar, inclusive a própria linguagem e nossa relação com ela”¹⁵².

Terminamos, pois, esta seção, destacando um problema que estará entre os temas de que se ocuparão nossas reflexões no próximo capítulo. Castoriadis, fazendo ecoar a voz de Nietzsche, quando de sua crítica radical à tradição metafísica, denuncia a tradição filosófica por ter privilegiado sobremaneira a *res (extensa e cogitans)*, prática esta de que resultou o ter situado no centro de sua preocupação a “coisa” e a percepção como modelo de relação com o “ser”. Para Castoriadis, na passagem da preocupação da tradição com a “coisa” como “coisa percebida” para a preocupação com a coisa como “coisa enquanto síntese do *Cogito*”, não houve mudança substancial. À luz da primeira preocupação, a “coisa” está aí, já dada, e o “eu” se relaciona com ela passivamente, mesmo que a participação dele seja solicitada pelas condições exteriores. Para Castoriadis, a cooperação é ontologicamente passiva, porquanto dirigida e organizada a partir da “coisa”, que se define pelo que ela é em si. É o próprio ser (a essência da realidade) que fala em nós e através de nós, como na ontoteologia de Heidegger. O ser é presença¹⁵³. À luz da segunda preocupação, o eu (como consciência constituinte) constitui ou constrói a “coisa” mediante os tipos universais de operação e de atividade do

qual “não é possível pensar numa percepção, no sentido pleno do termo, fora da linguagem [...] é igualmente impossível pensar numa percepção fora de um fazer, ainda que mínimo, do sujeito”. (ibidem., p. 378).

¹⁵⁰ CASTORIADIS, p. 144.

¹⁵¹ Ibidem, p. 155.

¹⁵² Ibidem, p. 153

¹⁵³ Ao contrário, Castoriadis pensa o ser como Caos, Abismo, como abertura; o ser é um abrir-se para a criação de novas formas. Esse tema será objeto de nossas considerações quando nos ocuparmos da questão da criação em Castoriadis. (Cf. PERRUSI, Martha Solange. Aspectos da criação no pensamento de Castoriadis. **Revista Symposium**, v. 3, julho 1999. Disponível em: < <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/2891/2891.PDF>>. Acesso em: 1 Abr. 2022.).

espírito, que são as categorias *a priori*. Agora, a “coisa” é uma síntese da minha consciência, como em Kant. Contrariamente a essa tradição epistemológico-metafísica, Castoriadis mantém que a percepção e a “coisa” não são dadas de início, mas emergem na história dos sujeitos. Tal como Nietzsche, que, em sua crítica à metafísica da linguagem, afirmou ser as coisas ficções da linguagem, criações dela, Castoriadis dirá que “a ‘coisa’ e o ‘indivíduo’, o indivíduo como ‘coisa’ e como aquele para quem existem indubitavelmente ‘coisas’, são dimensões da instituição da sociedade”¹⁵⁴. Assim, tanto quanto em Nietzsche, para Castoriadis a “coisa” ou as coisas de que falamos e que designamos como tais não têm existência prévia e determinada, quer dizer, delimitada, situada na ordem de um mundo igualmente preexistente. A língua não é uma nomenclatura que utilizamos para as coisas. Para Castoriadis, a “coisa” é instituída e sua instituição é co-originária à instituição do *legein* (do representar) e do *teukhein* (do fazer, da fabricação), ou seja, co-originária à instituição da sociedade¹⁵⁵. Para Castoriadis, “não há sujeito pensante sem linguagem ou pensamento sem linguagem”¹⁵⁶. O indivíduo é socialmente fabricado; ele é criado ou fabricado pela sociedade.

Para Castoriadis, o imaginário é o suporte das articulações e das distinções do que vale, do que importa, e do que não vale, do que não importa. O imaginário é a origem do aumento da existência dos objetos individuais ou coletivos, dotados de valor prático, afetivo e intelectual. Conquanto, certamente, nenhuma sociedade possa existir sem organizar a produção de sua vida material e sua reprodução enquanto sociedade, essa reprodução material não poderia se conservar e funcionar sem o suporte do componente imaginário-simbólico. Por conseguinte, como bem nota Castoriadis, nada que se apresenta a nós como criação do mundo social-histórico está separado do componente simbólico.

Tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inúmeros produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica.¹⁵⁷

¹⁵⁴ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 376.

¹⁵⁵ O significado e o valor teórico dos termos gregos *legein*, que recobre o domínio semântico da língua e de sua função lógica conjuntista-identitária do representar/dizer social, e *teukhein*, que recobre a dimensão identitário-instrumental do fazer social, adotados por Castoriadis em sua teoria da instituição imaginária da sociedade, serão elucidados no próximo capítulo.

¹⁵⁶ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 300.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 142.

Por imaginário-simbólico, portanto, entendemos a matriz de produção de todos os significados, imagens, figuras, formas socialmente objetivadas e subjetivamente reais. O imaginário-simbólico é um estruturante originário, condição sem a qual é impossível a experiência humana do real. O imaginário-simbólico é a raiz de toda a experiência humana de mundo. Toda a experiência humana da realidade está mergulhada num imaginário-simbólico, é por ele ordenada, articulada, entretecida e alimentada significativamente. O imaginário-simbólico é o imaginário social. Nesse conceito, subsumem-se os dois tipos de imaginário discriminados por Castoriadis, a saber, o “imaginário efetivo” e o “imaginário radical”.

1.6 Instituição e Cultura

1.6.1 Instituição

A palavra “instituição”, por força de sua natureza mórfica, pode significar tanto ‘o ato de fundar ou criar algo novo’ quanto ‘o produto ou as coisas resultantes desse ato de criação’. Nas ciências sociais, de um modo geral, as instituições são definidas como hábitos de grupos, que se desenvolvem de modo independente da vontade e consciência dos indivíduos e sem planejamento. Esses hábitos vão sendo generalizados, à proporção que certas formas de agir, pensar e sentir são largamente adotadas e reiteradas ao longo do tempo, até que se tornam comportamentos rotineiros e axiomáticos. Constituem exemplos de instituições a propriedade privada, a família, o contrato, a lei, a democracia, a cidadania, a religião, a escola, a polícia, a Constituição, etc. As instituições também podem ser concebidas como aglomerados de normas ou expectativas sociais que se generalizam como obrigatórias e que se sustentam por rigorosas sanções, as quais asseguram a conformidade dos indivíduos a essas normas. As normas de que se constituem as instituições definem os papéis sociais e as relações entre eles. Segue-se daí que, no viver cotidiano, cada indivíduo experiencia o mundo institucional como uma realidade objetiva, “natural”, cuja origem ele ignora. Essa experiência dos indivíduos com a concretude da realidade social que se impõe a eles como algo de cuja instituição nenhum deles participou é expressa, com clareza, por Bourdieu no passo abaixo:

O mundo social está assim povoado de instituições que ninguém concebeu nem quis, cujos “responsáveis” aparentes não só não sabem dizer – nem mesmo mais tarde graças à ilusão retrospectiva, como se “inventou a fórmula” – como também se

surpreendem que elas possam existir como existem, tão bem adaptadas a fins nunca formulados expressamente pelos seus fundadores.¹⁵⁸

Esse mundo de instituições tem uma história que antecede o nascimento do indivíduo e não é acessível à sua lembrança biográfica. Já existia antes de ele ter nascido e continuará a existir depois que morrer. Essa própria história, tal como a tradição das instituições existentes, tem caráter de objetividade, ou seja, existe como produto acabado e exterior à consciência dele. A biografia do indivíduo é apreendida como um episódio efêmero localizado na história objetiva da sociedade. As instituições são facticidades históricas e objetivas, com as quais se defronta o indivíduo, que as assume como fatos inegáveis. As instituições estão aí, exteriores a ele, persistentes em sua realidade, queira ele ou não. Elas resistem às tentativas de alterá-las ou de evadir-se delas. Elas exercem um poder coercitivo sobre ele, tanto pela força de sua facticidade quanto pelos mecanismos de controle geralmente ligados às mais importantes delas. A realidade objetiva das instituições sociais não se enfraquece ou perde espessura se o indivíduo não compreende sua funcionalidade ou seu modo de funcionamento. As instituições, portanto, implicam historicidade e controle.

Quando se diz que a realidade social ou institucional é objetivada ou é dotada de objetividade, quer-se dizer que as instituições são experimentadas como existindo por cima e além dos indivíduos que passam a internalizá-las. Em outras palavras, as instituições são vivenciadas como se possuíssem realidade própria, realidade com a qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo. No processo de transmissão às novas gerações, a objetividade do mundo institucional se torna espessa e endurece, e entra a fazer parte das estruturas da consciência (que é uma realidade social e historicamente produzida) em toda a sua firmeza. A objetivação é, portanto, o processo através do qual os produtos exteriores da atividade humana adquirem o caráter de objetividade. Assim, o mundo institucional é atividade humana objetivada. A relação entre o homem, que é o verdadeiro produtor, e o mundo social, o seu produto, é e permanece sendo uma relação dialética, isto é, o homem em coletividade e o seu mundo social agem reciprocamente um sobre o outro, de sorte que o produto (a sociedade) reage sobre o seu produtor (o homem). O niilismo, em seu processo de dessubstancialização de tudo quanto é produto da atividade humana, põe a descoberto não é só o fato de que as instituições sociais, enquanto criações da atividade humana, agem sobre os homens, seus criadores; mas também expõe a “servidão voluntária” habitual do homem comum que o torna dócil ao fato de que são os próprios membros de sua

¹⁵⁸ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 92-93.

espécie animal que criam realidades que os oprimem e que os controlam. Mas a explicação para o conformismo do homem comum deve ser buscada no fenômeno da reificação (coisificação) da realidade social¹⁵⁹. A par dessa dimensão reificada e coercitiva da instituição, Castoriadis mantém que a instituição é inconcebível sem a significação. Disso se segue, necessariamente, que, sem significação, não é possível a instituição. Para ele, “a instituição da sociedade é toda vez instituição de um **magma de significações imaginárias sociais**, que podemos e devemos denominar um mundo de significações”¹⁶⁰. Acompanharemos, portanto, Castoriadis na definição de instituição como “uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário”¹⁶¹. Todavia, lembra o autor que as instituições não se reduzem a sua dimensão simbólica, embora só possam existir no simbólico, “são impossíveis fora de um simbólico [...] e constituem a sua rede simbólica”¹⁶². Para o autor, a instituição da ordem social é o mesmo que instituição de um mundo de significações, que é o mundo dessa sociedade e à luz do qual um mundo existe para ela. Cabe acrescentar que, embora se constituam como redes simbólicas, as instituições não são simplesmente essas redes. A rede simbólica institucional precisa remeter a algo que não é o simbólico. Assim, as instituições encontram sua origem e sua base no imaginário social. Esse imaginário se entrecruza com o simbólico, condição esta necessária para a constituição da ordem social, e também com o componente econômico-funcional, sem o qual ela não poderia subsistir.

Se quisermos entender por que o niilismo é experienciado como uma ameaça tanto à filosofia que, desde seu nascimento, auxilia o homem em sua busca irrecusável de sentido, quanto à existência humana, que não pode manter-se sem as teias de significados tecidas pela cultura, é imperioso compreender de que modo o sentido que o homem encontra em sua existência, incluindo aqui o que chamamos sentido metafísico da vida¹⁶³, é uma dimensão

¹⁵⁹ Esse tema será objeto de desenvolvimentos no próximo capítulo.

¹⁶⁰ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 404.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 159.

¹⁶² *Ibidem*, p. 142.

¹⁶³ A expressão “sentido metafísico” designa a noção de “sentido” que está pressuposta sempre que as pessoas se perguntam a si mesmas: qual é o sentido da vida? Nas sociedades ocidentais, em geral, perguntar sobre o sentido da vida é perguntar se a vida tem um sentido que é dado e garantido por uma instância metafísica, que compreende um Deus transcendente (o Deus da tradição cristã) e uma vida pós-morte. Portanto, o sentido desta vida aqui deve ser buscado em outro lugar além: em Deus e na vida pós-morte que ele nos promete.

essencial do trabalho de edificação do mundo social. Portanto, é necessário enfatizar que tanto a ordem social quanto o sentido da existência humana são produtos da atividade humana. Não é razoável lhes atribuir qualquer outro estatuto ontológico sem mascarar as evidências. Na criação da sociedade instituinte como sociedade instituída, tudo deve ser dizível, tudo deve fazer sentido. Para Castoriadis, a instituição do mundo como mundo para uma determinada sociedade é também fabricação, criação, instituição de indivíduos¹⁶⁴.

[...] a sociedade faz existirem os indivíduos para os quais há percepção, palavra e reflexão, que são indefinidamente auto-reprodutíveis como indivíduos sociais, para cada um dos quais há, sempre e ao mesmo tempo, mundo privado e mundo público, e cuja vida na sociedade é, em certo sentido, a vida e o funcionamento da sociedade como sociedade instituída.¹⁶⁵

A sociedade, como ensinam Berger & Luckmann, é um produto humano, “tanto em sua gênese (ordem social resultante da atividade humana passada) quanto em sua existência em qualquer instante do tempo (a ordem social só existe na medida em que a atividade humana continua a produzi-la) [...]”¹⁶⁶. A autoprodução do homem é sempre e necessariamente um trabalho social. São os homens que, conjuntamente uns com os outros, produzem um mundo histórico-social – portanto, humano - com a totalidade de suas formações socioculturais e psicológicas. Nenhuma dessas formações pode ser considerada produto da constituição biológica do homem, a qual apenas fixa os limites externos da atividade produtora humana. Segue-se daí que a) a sociedade é um produto humano; b) a sociedade é uma realidade objetiva; c) o homem é, ao mesmo tempo, um produtor e um produto social. São estes os três momentos dialéticos da constituição da realidade social. Cada um deles corresponde a uma caracterização essencial do mundo social. Tanto Becker & Luckmann quanto Castoriadis não deixam de reconhecer, portanto, que as instituições são instrumentos criados pelos grupos sociais a fim de lhes permitirem a elaboração de regras e procedimentos que atendam às necessidades humanas e possibilitem a vida em sociedade, isto é, a interação entre os diversos grupos humanos.

¹⁶⁴ Castoriadis (1982), contudo, não nega a possibilidade de uma autotransformação histórica, uma autotransformação da sociedade e, conseqüentemente, a instituição de indivíduos mais autônomos, e menos assujeitados aos mecanismos imaginário-simbólico-institucionais. Por isso, seu diálogo com Nietzsche é possível e necessário; por isso também seu trabalho é importante para a nossa interpretação do niilismo como campo de produção semiótica desmistificação do homem.

¹⁶⁵ CASTORIADIS, ibidem, p. 415.

¹⁶⁶ BERGER, PETER L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 76.

1.6.2 Cultura

Se é certo que, como diz White, é o signo “que transforma um pequeno descendente do *Homo sapiens* num ser humano”¹⁶⁷, se é certo que “todo comportamento humano é comportamento simbólico, e comportamento simbólico é comportamento humano”¹⁶⁸, e se é igualmente certo, como afirma também o autor, que “a cultura é simplesmente a forma de vida do animal humano”¹⁶⁹, é também inegável que, sendo seres culturais, somos também partes da natureza, trazemos em nosso corpo as marcas de nossa ancestralidade animal. A tragicidade da condição humana consiste no fato de ela ser radicalmente marcada pela tensão, pelo conflito permanente entre a natureza, “tanto o que está a nossa volta como o que está dentro de nós”¹⁷⁰, e a cultura, entendida aqui, neste primeiro momento, como uma instância criada pelo homem que lhe permite transformar a natureza, ao mesmo tempo, que lhe fornece as técnicas e os processos necessários para a sua automodelagem. O fundamento da cultura, que é a linguagem, esse irrecusável excedente sobre a existência corporal, inaugurando para o homem a era da Revolução Cognitiva¹⁷¹, há aproximadamente 70 mil anos¹⁷², marcará a cisão ou um corte profundo na relação do homem com a natureza e com a sua natureza animal. Essa cisão entre o animal humano e a natureza pela instituição da cultura é assinalada por Cassirer, ao dizer que “[...] o destino inevitável da cultura consiste no fato de que tudo o que ela cria no seu incessante processo de configuração e “formação” nos distancia progressivamente do

¹⁶⁷ WHITE, Leslie A. Os símbolos e o comportamento humano. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (Orgs.). *Homem e Sociedade: leituras básicas de sociologia geral*. Tradução de Ruth Correia Leite Cardoso. São Paulo: Editora Nacional, 1972, p. 180. (ênfase no original).

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁷⁰ EAGLETON, *ibidem*, p. 15.

¹⁷¹ Tomasello, lembra que graças ao uso de símbolos (signos) a cognição humana é libertada das restrições das condições perceptuais imediatas, não só porque aos indivíduos da espécie humana categorizar e interpretar o mundo para fins comunicativos, mas também por lhes permitirem elaborar várias representações simultâneas de todas as coisas e de todas as situações perceptuais possíveis. Nas palavras do autor, “à medida que a criança vai dominando os símbolos linguísticos de sua cultura, ela adquire a capacidade de adotar simultaneamente múltiplos pontos de vista sobre uma mesma situação perceptual” (*idem*). Essa habilidade só é possível porque os signos linguísticos não se limitam ao registro de experiências sensoriais, mas se baseiam “nas várias maneiras como os indivíduos escolhem interpretar as coisas de uma quantidade de outras maneiras como as poderiam ter interpretado e que estão incorporadas nos outros símbolos linguísticos disponíveis que poderiam ter escolhido, mas não escolheram”. (*idem*). (Cf.: TOMASELLO, Michael. *As origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 12).

¹⁷² Cf. HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaina Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2018. (Coleção L&PM Pocket).

estado original da vida”¹⁷³. Para Cassirer, uma vez que a cultura se produz, se reproduz e se manifesta na criação de mundos simbólicos, ela subtrai a vida da esfera da existência meramente biológica, determinada pela natureza, para, assim, transformá-la em conteúdo, em registros simbólicos, conceituais, imagéticos da vida da consciência. O grande desafio para todo pensamento filosófico, político, sociológico e ecológico que preconize a necessidade de construção de sociedades sustentáveis, ou seja, sociedades cujos modos de vida não agridam o meio ambiente e garantam ainda um mundo habitável para as gerações futuras, parece consistir em reconhecer e enfrentar o fato de que o homem foi constituído naturalmente de tal modo, que ele é dotado da capacidade para a cultura e para a história. A cultura não é meramente um acréscimo à relação do homem com a natureza; a capacidade para a produção da cultura é inerente ao modo de constituição fisiológica, neural do organismo humano. Por isso, Eagleton adverte que “o problema é que estamos imprensados entre a natureza e a cultura”¹⁷⁴. Se é verdade que nós não nascemos como seres culturais (tivemos de nos tornar), é igualmente verdade que não somos seres naturais autossuficientes, mas “criaturas cuja natureza física indefesa é tal que a cultura é uma necessidade se for para que sobrevivamos”¹⁷⁵. No entanto, se originalmente, a cultura se desenvolveu em função da necessidade, isto é, se ela se desenvolveu como um suplemento que preenche um “buraco” no cerne de nosso ser biológico, ela passou a assumir, no curso do processo civilizatório da humanidade, a forma institucional em tempo integral, tal como a conhecemos, vindo, portanto, a adquirir autonomia real como forma de vida prática¹⁷⁶. Como seres culturais, somos dotados de poderes simbólicos que, fazendo emergir a esfera do significado, transforma radicalmente a nossa existência física. O significado não é um acréscimo à nossa existência física, de modo que “um gesto físico não é um modo de se desviar da linguagem, já que é no interior da linguagem que ele conta como gesto”¹⁷⁷. Nossos poderes simbólicos, no entanto, nos tornam muito mais destrutivos do que outras espécies de animais conhecidas por sua capacidade de predação, como os tigres, por exemplo. Como lembra o autor, “nossos

¹⁷³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas I: Linguagem*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 74.

¹⁷⁴ EAGLETON, *ibidem*, p. 142.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 143.

¹⁷⁶ Etimologicamente, a palavra “cultura” designa um conceito que se formou a partir da experiência com a natureza. Originalmente, cultura significava cultivo, um cuidar ativo daquilo que espontaneamente cresce e está além de nós.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

poderes simbólicos de abstração nos permitem inibições sensíveis sobre matar membros da própria espécie”¹⁷⁸, e nós acrescentaríamos – também de outras espécies de animais. Ajunte-se que uma grande medida de nossa capacidade para a destruição, para a violência contra os membros de nossas espécie e de outras está relacionada ao fato de que, como Marx, Nietzsche e Freud souberam ver, na raiz de todo significado reside a força. Todos os significados culturalmente produzidos estão envolvidos em relações de forças. Nessas relações de forças, eles são rompidos, deturpados e deslocados. Para esses pensadores, todos os acontecimentos significativos da história se desenvolveram e se nutriram na junção de significado e poder, do semiótico e do econômico. Destarte, como nos adverte Eagleton, “sempre há no interior da cultura aquilo que a desconcerta e frustra, que a deturpa em diversos (discursos) violentos ou absurdos, ou deposita dentro dela um resíduo de pura ausência de significado”¹⁷⁹.

A natureza, tomada como a matéria-prima modelada pelas práticas da cultura, impõe limites rigorosos a essa modelagem cultural. A cultura é sempre marcada por uma tensão entre o fazer e o que está feito, entre racionalidade e espontaneidade. Por outro lado, não existe, para o homem, natureza pura; a ação do homem sobre a natureza, pelo trabalho e pela técnica, a transforma numa realidade humanamente significativa. Embora exista um estrato natural, tanto como mundo biofísico, quanto como constituição biológica do organismo humano, com base nos quais se realiza a instituição das “coisas” e da ordem social e cultural, as sociedades humanas, por meio do imaginário-simbólico instituído, irão processar a assimilação e a ordenação do mundo da natureza nos universos imaginário-simbólicos¹⁸⁰ criados pela atividade humana. Por força do poder totalizador dos universos imaginário-simbólicos, que constituem grandes domínios de tradição teórica que integram grandes áreas de significação, todos os setores da ordem institucional acham-se integrados num quadro de referência global, que constitui, então, um universo no interior do qual **toda a experiência humana** – é preciso frisar – é concebida como se realizando, se efetivando, se manifestando.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 153.

¹⁸⁰ Becker & Luckman (2007) falam simplesmente em “universos simbólicos” e o definem como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. Mas essa definição se ajusta bem ao que consideramos como imaginário-simbólico. Além disso, esses autores não tratam do imaginário. Por isso, preferimos adotar a noção de “universos imaginário-simbólicos” para nos referirmos aos produtos estruturados e abrangentes do imaginário-simbólico. Em outras palavras, o imaginário-simbólico organiza em totalidades de sentido, em grandes universos de significação (universos imaginário-simbólicos), toda a experiência humana de mundo.

Castoriadis é bastante claro no modo como pensa essa apropriação imaginário-simbólica da natureza no interior da realidade social:

[a sociedade] define e elabora uma imagem do mundo natural, do universo onde vive, tentando cada vez fazer um conjunto significante, no qual certamente devem encontrar lugar os objetos e os seres naturais que importam para a vida da coletividade, e finalmente uma certa ‘ordem do mundo’.¹⁸¹

A capacidade que têm os universos imaginário-simbólicos de alocar e estruturar significações excede em muito o domínio da vida social, de tal sorte que o indivíduo pode “situar-se”, “posicionar-se”, “localizar-se”, pode encontrar “portos-seguros” nas extensões deles, ainda que esteja envolvido em suas solitárias experiências. Por isso, o indivíduo que acredita que cumpre única e exclusivamente a si a tarefa de “dar sentido à sua vida” encontra-se num estado de habitual autoengano, porquanto os significados de suas experiências subjetivas mais solitárias já estão disponíveis como componentes integrantes de universos imaginário-simbólicos em cujas redes de significação elas já foram “capturadas”. Essa condição é inescapável a todos nós, incluindo aqueles que são religiosos ou supersticiosos, que acreditam que o sentido da vida provém de Deus, ou que gatos pretos atraem a má sorte. O universo imaginário-simbólico desempenha funções legitimadoras extremamente importantes, tais como oferecer uma ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica, ordenar as diferentes fases da biografia, ordenar a história e proteger os indivíduos contra o temor da morte. O mundo da natureza como já dado e estranho ao homem como animal simbólico precisa ser assimilado e estruturado nos universos imaginário-simbólicos criados por ele. Não existe uma ordem natural, humanamente significativa, dada previamente à instituição do imaginário-simbólico, pois que o imaginário é um “estruturante originário”:

[...] criação de cada época histórica; é a singular maneira de viver dessa época, a singular maneira de ver e fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais ou coletivos [...].¹⁸²

Dizer, contudo, que não há uma ordem natural significativa preexistente à atividade ordenadora, estruturante do imaginário-simbólico criado por cada sociedade humana, não é o

¹⁸¹ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 179.

¹⁸² *Ibidem*, p. 175.

mesmo que dizer que a natureza exista em função do homem, que o homem seja criador das condições naturais que impõem limites rigorosos à modelagem cultural. Existe, como nota Castoriadis, previamente à instituição do social-histórico, da cultura, um estrato natural conjuntizável.

[...] é preciso sempre que o *legein* social tenha podido fixar, de maneira unívoca, os termos de referência e de demarcação, permitindo distinguir e juntar, nos atos e nos discursos, os elementos das classes instituídas, ou seja, permitindo designá-las sem ambiguidade. Ora, esta possibilidade só existe porque o primeiro estrato natural é conjuntizável – porque podemos recortar e fixar acontecimentos singulares no fluxo do devir, porque a periodicidade natural dos fenômenos fornece um suporte à demarcação conjuntista e mensurável do tempo instituinte.¹⁸³

Há, inegavelmente, portanto, um primeiro estrato natural que, desde o início, cada sociedade encontra, estrato do qual emerge o animal humano. Esse primeiro estrato natural é conjuntizável e conjuntizado por si mesmo, porque, segundo Castoriadis, “espécies vivas, variedades de terras e de minerais, Sol, Lua e estrelas não esperam serem ditos ou instituídos para serem distintos e definidos, para possuírem propriedades estáveis e formarem classes”¹⁸⁴. Mas todos os elementos do mundo natural só podem ser definidos e organizados em classes com referência a alguma outra coisa, a partir de algum ponto de vista; em outras palavras, a organização dos diversos “mundos” naturais é dependente da forma como é constituído o aparelho perceptual-cognitivo dos organismos vivos, e, nas espécies mais complexas na escala evolutiva, também da forma como é constituído seu cérebro¹⁸⁵. Castoriadis chama de “evidência ilusória” a crença numa ordem imanente à natureza, ordem que a sociedade apenas

¹⁸³ Ibidem, p. 269.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 270.

¹⁸⁵ Este trabalho, porque estruturado pelo pressuposto fulcral segundo o qual os seres humanos são parte de uma ordem natural e de uma ordem social, e porque nega ao homem qualquer privilégio ontológico relativamente às demais espécies de seres vivos, assume, com Maturana & Varela (1980) e Capra & Luisi (2014), que a cognição é um fenômeno associado com todos os níveis da vida e que é muito mais amplo do que a consciência. Por isso, todos os organismos vivos têm autonomia para discriminar o que deve ser percebido e o que os perturbará. Porque dotados de cognição, os organismos vivos dão à luz um mundo que lhes é comum. A cognição não é uma representação de um mundo que existe independentemente dos seres vivos e de suas complexas interações com o meio ambiente. As mudanças estruturais nos organismos vivos (entendidos como sistemas vivos, na teoria da autopoiesis, desenvolvida pela Escola de Santiago, a que pertencem Maturana e Varela) são atos de cognição. Portanto, como notam Capra & Luisi (ibid., p. 318), a cognição, longe de expressar as interações vitais de um sistema vivo com um mundo objetivo que existe independentemente dele, é um contínuo “dar à luz um mundo por meio do processo de viver”. Nicolelis (2020), num estudo sobre o modo como o cérebro humano cria a realidade experienciada pelo homem, enfatiza que, para explicar as condições que possibilitaram o surgimento das faculdades mentais da espécie humana, é necessário levar em conta não só o volume neuronal do cérebro dos membros dessa espécie, mas também o padrão de conectividade neural único desse cérebro (Cf. NICOLELIS, Miguel. *O verdadeiro criador de tudo: como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos*. São Paulo: Planeta, 2020).

se encarregaria de retomar “sob a forma de uma conquista progressiva da lógica desta organização, de um destaque arbitrário nesta organização de elementos formando sistema ou estrutura”¹⁸⁶. Para Castoriadis, a “ordem da natureza” é construída na interação do ser vivo com o entorno biofísico e espaço-temporal em que vive, de sorte que “o ser vivo faz ser para ele uma parte do mundo “objetivo”; [...] estabelece nesta parte uma divisão entre um subconjunto pertinente e um subconjunto não pertinente”¹⁸⁷. O ser vivo existe como um organismo integrado ao mundo, em interações conjuntizantes, isto é, em interações nas quais vai conjuntizando partes do mundo (distinguindo elementos que possuem propriedades estáveis e que passam a valer para eles). Para o filósofo, é somente quando assumimos ser o homem um organismo vivo ou um animal que podemos nos referir à natureza como “uma organização dada, como a um sistema de conjuntos, como submetida a tal ou qual particularização da lógica identitária”¹⁸⁸. Na condição de animal, há para o homem “um universo de discurso’ estabelecido e fixo, homólogo à organização do conjunto de dispositivos que fazem dele um ser vivo e este ser vivo”¹⁸⁹. Por outro lado, quando tomamos o homem como ser social, como ser que se autoproduz e se reproduz em conformidade com as práticas de sua sociedade, o universo de discurso, no interior do qual sua existência ganha sentido e se organiza numa biografia, é definido pela própria sociedade em que ele vive. O discurso já não mantém uma relação de homologia com a realidade fora dele; como observa Castoriadis, “cada sociedade estabelece um discurso diferente, ou seja, [...] a instituição da sociedade estabelece cada vez aquilo que, para a sociedade considerada é e não é, aquilo que é pertinente e aquilo que não o é, o peso, o valor, a “tradução” daquilo que é pertinente [...]”¹⁹⁰.

Quando se toma a relação entre natureza e cultura, ou mais precisamente, a relação entre o homem, enquanto ser cultural, e a natureza, há que reconhecer quatro pressupostos epistemológico-antropológicos assumidos por Castoriadis: 1) há um estrato natural, tanto como mundo biofísico, quanto como constituição biológica do organismo, com base no qual se realiza a instituição da “coisa” e de uma ordem social; 2) o domínio transcultural, já em parte articulado para o animal humano, que, no entanto, não diz nada sobre o que uma coisa é

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 271.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 272.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 273.

e quais são as coisas existentes e válidas para uma sociedade determinada; 3) tal domínio também não nos diz o que é o indivíduo e como ele é para uma sociedade determinada, já que os indivíduos são socialmente fabricados, construídos nas práticas culturais em que estão inseridos; 4) não é possível fazer a separação entre as relações do homem com as “coisas” e as teias imaginárias que o envolvem em tal ou qual cultura. Ademais, embora, como todo ser vivo, o homem dê à luz um “mundo” por meio de sua cognição, em função da forma como seu cérebro é constituído, Castoriadis mantém que a língua é, no homem, um pressuposto fundamental da percepção plena. Embora se possa admitir que o homem fosse já capaz de operar distinções no *continuum* de sua experiência sensório-motora, antes do desenvolvimento da faculdade da linguagem, desde que esta surgiu, na história evolucionária de nossa espécie, ela se tornou indissociável da percepção, moldando-a, de modo que, desde então, os indivíduos só podem perceber (interpretar) no mundo aquilo que a sua língua nomeia, “recorta” como coisa distinta, discernível numa totalidade significativa. Portanto, se não compreendermos que a realidade percebida pelos indivíduos é uma realidade sobre a qual já se operaram inúmeros “recortes”, os quais são efetuados pela língua de sua comunidade, nas complexas práticas culturais em que eles estão envolvidos e das quais participam, não conseguiremos avançar na compreensão do modo como é possível a esta espécie de animal viver num “mundo” tão à parte, tão divorciado da natureza. Como nos faz ver Castoriadis,

[...] não podemos pensar uma percepção individual, essencialmente independente da instituição social do indivíduo, da coisa, do mundo. E, inversamente, não podemos pensar esta instituição, no seu fato de ser, seu modo de ser e o que cada vez ela é, a não ser como criação do imaginário social, impossível de deduzir, ou construir, a partir da suposta percepção canônica de um mundo e de coisas eternas por um homem eterno. Só conhecemos a abertura para o mundo para um indivíduo social-histórico, abrindo-se para tal instituição do mundo e referindo-se a tais coisas.¹⁹¹

O que Castoriadis diz Sousa Filho o confirma, alertando para o fato de que, na construção da realidade experienciada pelo homem, os efeitos das práticas discursivas e das formas simbólicas estão incrustados em estruturas, se materializam em instituições, dispositivos e normas muito concretas.

Em vista de todo o exposto nesta seção, assumimos a concepção semiótica de cultura, que nos foi legada por Geertz (2012), à luz da qual a cultura é um sistema simbólico, um sistema de signos, símbolos e significados, que formam as teias de significados às quais está amarrada a existência humana. É verdade que Geertz, embora privilegie a concepção

¹⁹¹ Ibidem, p. 379.

semiótica de cultura, não deixa de usar esse termo com matizes de significado distintas¹⁹². Mas isso não impede que se consiga entrever uma base semântica comum a elas. Se Geertz pode manter que a cultura constitui sistemas de símbolos e significados ao mesmo tempo que compreende um conjunto de mecanismos de controle, é porque tal sistema de símbolos e significados funciona também como mecanismos de controle. Se Geertz vê a cultura como um conjunto de regras, planos, receitas e normas que regula o comportamento humano, é porque ela tem uma dimensão fundamentalmente simbólica; afinal, sem signos, símbolos e significados não é possível a elaboração de receitas, regras e normas. As relações sociais possuem, inegavelmente, uma dimensão simbólica. Nós só obedecemos a normas, a regras, porque lhes associamos um significado; portanto, os símbolos e os signos são componentes da cultura onipresentes na vida social. A vida do homem em sociedade está, por assim dizer, “infestada”, “imantada” de símbolos, signos, significados e normas que deles são investidas. Os sistemas simbólicos ou, como definirá Geertz a cultura, os “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis”¹⁹³, conferem sentido às normas, às regras, aos planos, às instruções; em suma, formam a base significativa dos mecanismos de controle social. Tal como Cassirer, também Geertz sustenta que o homem vive imerso num universo simbólico, um universo que se erige e é vivenciado como algo existindo à parte do mundo natural; um universo povoado de signos e símbolos já dados, em sua maioria, ao indivíduo¹⁹⁴.

[...] ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes, espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: **para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para autororientar-se no “curso corrente de coisas experimentadas”**, tomando de empréstimo uma brilhante expressão de Jonh Dewey.¹⁹⁵

¹⁹² Geertz também assume ser a cultura um mecanismo de controle, que compreende planos, receitas, regras, destinadas a governar o comportamento. Para ele, o homem é um animal desesperadamente dependente desses mecanismos de controle, extragenéticos. Tais programas culturais ordenam seu comportamento.

¹⁹³ Ibidem, p. 12.

¹⁹⁴ Escusa dizer que o indivíduo, isoladamente, não cria esse universo de signos e símbolos. Tal universo é produto de toda uma experiência histórica de instituição da sociedade, cuja origem não pode ser atribuída a cada indivíduo isoladamente. Como ensina Elias (1994, p. 13), “ela só existe porque existe um grande número de pessoas, só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e no entanto sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente das intenções de qualquer pessoa em particular”. (Cf. ELIAS, Norbet. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994).

¹⁹⁵ Op.cit., p. 33. (grifo nosso).

Definida também como a totalidade acumulada de sistemas organizados de símbolos significantes, Geertz entende que a cultura é uma necessidade determinada pelo modo como o animal humano é biologicamente constituído. Por um lado, para Geertz, fomos dotados naturalmente de capacidades de resposta muito gerais, as quais, embora garantam uma efetividade de comportamento em condições favoráveis, pouco contribuem para uma regulação precisa de nosso comportamento nas ricas e complexas interações com tudo aquilo que experienciamos no mundo. Por outro lado, nosso sistema nervoso central e “principalmente a maldição e glória que o coroam, o neocórtex”¹⁹⁶ que cresceu, em grande medida, por força das práticas culturais, “é incapaz de dirigir nosso comportamento ou organizar nossa experiência sem a orientação fornecida por sistemas de símbolos significantes”.¹⁹⁷ Durante a Era Glacial, nossa espécie foi obrigada a abandonar a regularidade e a precisão do controle genético mais rigoroso sobre a sua conduta em favor da adaptabilidade e da flexibilidade de um controle genético muito menos rigoroso. A obtenção da informação necessária à orientação do agir passou a depender cada vez mais de fontes culturais, que Geertz chama “o fundo acumulado de símbolos significantes”.¹⁹⁸ Atente-se às seguintes palavras do autor, com as quais ele nos esclarece sobre a importância do desenvolvimento da cultura em nossa história ontogênica:

Tais símbolos são, portanto, não apenas simples expressões, instrumentalidade ou correlatos de nossa existência biológica, psicológica e social: eles são seus pré-requisitos. Sem os homens não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens.¹⁹⁹

Para Geertz, é a cultura que vincula o que os homens podem-se tornar ao que eles realmente se tornaram, individualmente. Tornar-se um ser humano é tornar-se um indivíduo, “e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas”²⁰⁰. Se o processo de nossa individualização é dependente dos padrões culturais, se este processo é um trabalho de que se encarrega a cultura em que crescemos, nos desenvolvemos e

¹⁹⁶ Ibidem, p. 35.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 36.

²⁰⁰ Ibidem, p. 37.

vivemos, como delegar a tarefa de “transvaloração de todos os valores” a um tipo humano como o “além-do-homem”, que Nietzsche imaginou como um modo de ser superior e individualizado, sem levar em consideração o próprio papel desempenhado pela cultura na formação desse tipo humano que supera o modo de ser do rebanho?²⁰¹ Moldada pelo imaginário-simbólico metafísico platônico-cristão, nossa cultura fez predominar o modo de existência cristão, sustentado pela moral de rebanho e se constituiu, assim, como um exemplo de cultura insuficiente, isto é, como um sistema de significados, de signos, de símbolos que constituem a matriz do predomínio de uma perspectiva ou interpretação da existência, conformada e perpetuada pelas vontades de potência negativas²⁰². Não se pode ignorar, portanto, que, como diz Geertz, “assim como a cultura nos modelou como espécie única – e sem dúvida ainda nos está modelando, assim também ela nos modela como indivíduos separados”²⁰³.

1.7 Metafísica, Ficção e Ilusão

1.7.1 Metafísica

A tradição filosófica, na esteira de Aristóteles, nos habituou a definir a metafísica como a ciência que estuda o ser enquanto ser. Seu escopo de investigação são os primeiros princípios e causas mais elevadas. Na obra de Aristóteles, o conceito de metafísica se imbrica com o de ontologia, subárea que se ocupa do ser enquanto ser. Todavia, a metafísica como ontologia também se entrelaça com a teologia, definida como estudo do ser divino, o qual tem primazia sobre outros modos de ser. Como teologia, a metafísica se ocupa do ser mais elevado e perfeito, do qual provêm todos os outros seres e coisas do mundo. Desse modo, nota Abbagnano o seguinte:

²⁰¹ Essa é uma questão que será enfrentada quando nos debruçarmos sobre a discussão do niilismo no pensamento de Nietzsche. É certo que a primeira fase do pensamento de Nietzsche, sobremaneira influenciada pela filosofia de Schopenhauer (o que não significa dizer que a influência de Schopenhauer estivesse circunscrita a esta primeira fase do pensamento de Nietzsche; na verdade, o diálogo com Schopenhauer perpassa toda a produção filosófica do discípulo de Dioniso), Nietzsche acredita na renovação da cultura. Essa preocupação se mantém veementemente nos escritos de 1888. (Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010).

²⁰² Vale notar que, no contexto de sua preocupação em distinguir entre cultura e civilização, Nietzsche pensa a cultura como uma unidade de estilo artístico que se expressa como predomínio de uma determinada perspectiva ou interpretação da existência. O que Nietzsche considera como “cultura elevada” é a antípoda da civilização, definida em termos de domesticação do animal humano.

²⁰³ GEERTZ, *ibidem*, p. 38.

[...] a M. [Metafísica] pressupõe uma situação cultural determinada, em que o saber já se organizou e se dividiu em diversas ciências, relativamente independentes e capazes de exigir a determinação de suas inter-relações e sua integração num fundamento comum. Essa era a situação que se verificava em Atenas em meados do século IV a.C. graças à obra de Platão e de seus discípulos que contribuíram poderosamente para o desenvolvimento da metafísica, da física, da ética e da política.²⁰⁴

Cumprido dizer, de passagem, que foi Platão, e não Aristóteles, o grande sistematizador da metafísica no Ocidente²⁰⁵. É na esteira do platonismo que se formou todo um imaginário-simbólico metafísico que fundou nossa cultura, a estruturou e moldou o modo de ser do homem ocidental a partir da crença na divisão do real em uma realidade suprassensível (ou inteligível), mais verdadeira e fundamental, e uma realidade sensível, que constituiria tão somente uma imagem, um simulacro imperfeito da realidade verdadeira e suprassensível, em referência à qual a realidade sensível deriva todo seu sentido e valor. Com o advento do cristianismo, para cuja formação filosófico-teológica e desenvolvimento histórico, a metafísica platônica foi fundamental, o homem cristianizado passou a identificar o mundo suprassensível com o Reino de Deus, com a vida pós-morte prometida por ele através de Jesus Cristo e se habitou a justificar este mundo em que habita e, sobretudo, todo sofrimento experimentado nesse mundo, que passou a ser visto como um “vale de lágrimas”, pela esperança de vir habitar aquele outro mundo suprassensível após a morte, quando poderá contemplar a glória de Deus. Não menos importante é ver que todo um sistema de distinções hierárquicas foi instituído historicamente com base no dualismo platônico do mundo. Assim, por exemplo, em nossas sociedades ocidentais, quer sejamos especialistas, quer não, habituamo-nos a pensar o mundo e a condição humana relativamente a todos os demais seres existentes com base no imaginário-simbólico metafísico dualista formado pela separação entre alma e corpo, ou espírito e corpo. As raízes dessa separação entre alma e corpo, ou entre espírito e corpo, se encontram na metafísica de Platão. Ela constitui o pressuposto metafísico de sua teoria ética. De modo bastante esquemático, sabe-se que, para Platão, a vida virtuosa não se realiza, se a parte racional da alma não exercer pleno domínio sobre as partes apetitiva e colérica. A alma virtuosa é aquela que não se deixa sucumbir aos apelos do apetite e da cólera, o que significa dizer que não cede aos apelos irracionais das paixões, cuja sede é

²⁰⁴ ABBAGNANO, *ibidem*, p. 766.

²⁰⁵ Não parece haver dúvida de que o maior legado de Platão, em seu trabalho de sistematizar a metafísica, foi “a distinção dos dois planos (ou das duas “regiões” ou esferas) da realidade, o plano inteligível e o plano sensível” (Reale, 2007, p. 66, ênfase no original). Essa distinção “constitui verdadeiramente o caminho principal de todo pensamento platônico”. (*ibidem*, ênfase no original). (cf. REALE, Giovanni. *Platão*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007a).

o corpo. O peso do corpo e das paixões sobre a alma leva Platão a conceber o corpo como uma espécie de prisão da alma. Mas a essência da alma – a sua imortalidade – não é destruída, nem prejudicialmente afetada pelas influências danosas do corpo. A vida virtuosa exige o domínio do espírito (a parte racional, reflexiva do composto alma e corpo, que é o homem) sobre as paixões desmedidas e indomáveis do corpo. Não estando submetida ao domínio da alma racional ou do espírito, as paixões incontroláveis do corpo levariam o indivíduo a se tornar escravo do desejo (sempre insaciável) ou dominado pela loucura (embora Sócrates não visse todo delírio como um mal, mas isso não nos interessa aqui). É esse imaginário-simbólico metafísico dualista que produzirá uma hierarquia moral invisível, que será sistematizada e transmitida por força do trabalho dos primeiros Padres da Igreja Cristã primitiva. Graças ao trabalho diário, secular e silencioso de milhares de sacerdotes e monges cristãos, tanto na Europa quanto nos rincões mais distantes do globo, certo número de imagens, signos, significados que constituem aquele imaginário metafísico platônico, então ressignificado na dogmática cristã como caminho para o bem e para a salvação do cristão, se transformará numa hierarquia moral invisível, que passará a ser inculcada nos camponeses e nos cidadãos, numa época histórica em que as pessoas consideravam a salvação no outro mundo como um valor fundamental e muito desejado em suas vidas. Considere-se, nesse tocante, a seguinte lição de Souza:

[...] a oposição entre espírito e corpo será também o fundamento de todas as nossas avaliações sobre o mundo, apesar de quase sempre se fazer presente de forma meramente implícita e não refletida. Tudo que associamos ao que é superior e nobre irá referir-se ao espírito, ao passo que tudo que é inferior e considerado vulgar será associado ao corpo. No decorrer da história, a concepção de espírito deixa sua base religiosa e assume uma versão secular, mas o seu lugar paradigmático de definir o bem e a virtude não muda. Ninguém nasce avaliando o mundo dessa forma, pois essas categorias são um produto do desenvolvimento histórico do Ocidente. No Oriente – na Índia, por exemplo, - a oposição moral fundamental se dá entre puro e impuro, e não entre espírito e corpo.²⁰⁶

Desde a origem da filosofia, a metafísica expressa, fundamentalmente, a inseparabilidade ou a identidade entre a filosofia e o ser, mesmo que o ser, como viria pensar Aristóteles, se diga de muitos sentidos. A crença no ser, na essência, na identidade entre o ser e o pensamento, quer situemos a essência nas coisas, nos seres do mundo, quer a projetemos para o mundo suprassensível, constitui a característica fundamental do que chamaremos de **imaginário-simbólico metafísico**. Assim, definida pela crença no ser, na essência, na

²⁰⁶ SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021, p. 72-73.

substância, a metafísica será tomada sempre como um modo de conformação do imaginário-simbólico como instituição do social-histórico. Por isso, toda a crítica radical e corrosiva levada a efeito por Nietzsche tomou como escopo mais do que os valores superiores e a moral metafísica que lhes dá sustentação; a crítica radical nietzschiana pretendia demolir e superar todo um imaginário-simbólico metafísico que constitui a matriz de significações, de valores, de imagens, de signos que instituiu e moldou o modo de ser e de viver do homem enquanto animal simbólico.²⁰⁷ Nesse tocante, cumpre atentar para o que Rosset considera ser “o projeto metafísico por excelência”²⁰⁸:

Colocar a imediaticidade à distância, associá-la a um outro mundo que possui a sua chave, ao mesmo tempo do ponto de vista de sua significação e do ponto de vista de sua realidade, tal é, portanto, o projeto metafísico por excelência. As versões deste outro mundo podem variar; sua função – afastar o imediato – permanece sempre a mesma: a função oracular, que duplica o acontecimento do qual ela só representa uma imitação mais ou menos bem-sucedida, porque mais ou menos falsificada.²⁰⁹

1.7.2 Ficção e Ilusão

O conceito de “ficção” não deve ser confundido com o de “ilusão”, tampouco deve ser tomado no domínio semântico da ‘irrealidade’, ‘invenção fabulosa’. Remontando a sua etimologia latina *fictiō –ōnis*, o conceito de “ficção” será tomado no sentido de criação, formação, artefato, constructo. Usaremos, ao longo deste trabalho, “ficção” no sentido de criação humana, de algo que é artifício, de algo criado pela atividade do homem, de algo que existe e se investe de significado em função do imaginário-simbólico. É nesse sentido que entendemos, por exemplo, “Deus”, “democracia”, “liberalismo”, “Direito”, “capitalismo”, e tudo o mais que seja produto cultural, produto da atividade humana na práxis histórica como “ficções culturais” ou, simplesmente, ficções humanas. Assim, o niilismo, como campo hermenêutico, ao insurgir-se contra o caráter de substancialidade dos valores e das instituições

²⁰⁷ Para a constituição desse imaginário-simbólico metafísico contribuíram decisivamente as filosofias de Platão, Aristóteles, pela retomada e ressignificação das intuições e elaborações de Parmênides. A vulgarização e estabelecimento desse imaginário entre nós foi trabalho da tradição cristã. Em outros termos, advogamos que a matriz imaginário-simbólica que funda e trama a cultura ocidental está centrada na produção da significação, na ficção do ser, entendido como a realidade fundamental para além do mundo aparente e sensível, cujas origens remontam a Parmênides e cuja transmissão à posteridade se fez no pensamento socrático-platônico-aristotélico pela via da religião cristã. Retomaremos esse ponto e o desenvolveremos no próximo capítulo.

²⁰⁸ ROSSET, Clément. *O real e o seu duplo*. Tradução de José Thomaz Brum. Porto Alegre, RS: L&PM, 1988, p. 49.

²⁰⁹ Ibidem.

vigentes e contra as formulações discursivas que os justificam metaempiricamente, ao operar a nadificação de tais valores e instituições, não faz outra coisa senão expor o caráter ficcional de tais realidades que são percebidas como “coisas” estranhas à vontade e à atividade humana. A ilusão, por outro lado, caracteriza um estado de consciência no qual o que é da ordem da ficção (da invenção, da criação humana) aparece dotado do caráter de substância, de coisa existente em si mesma e independentemente da atividade humana que a produziu. Nesse sentido, importa considerar, de modo especial, a ilusão metafísica, como um caso bastante comum de ilusão.

A ilusão metafísica, segundo Rosset, “consiste em relegar o real para um outro mundo completamente distinto do mundo da aparência” ²¹⁰. A ilusão produzida pelo imaginário-simbólico metafísico é um sintoma da relutância que tem o homem em admitir o real. Rosset escreve sobre a frágil aceitação humana do real, ou que se pode entender como a inveterada insistência com que o homem nega o real, se recusa a aceitá-lo, nos seguintes termos:

Nada mais frágil do que a faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reserva imperiosa prerrogativa do real. Esta faculdade falha tão frequentemente que parece razoável imaginar que ela não implica o reconhecimento de um direito imprescritível – o do real a ser percebido –, mas representa antes uma espécie de *tolerância*, condicional e provisória. Tolerância que cada um pode suspender à sua vontade, assim que as circunstâncias o exijam. [...] o real só admitido sob certas condições e apenas até um certo ponto: se ele abusa e mostra-se desagradável, a tolerância é suspensa.²¹¹

A ilusão metafísica é a crença na existência deste outro mundo suprassensível do qual o mundo que conhecemos, em que vivemos, é uma cópia, uma imagem. Esse mundo suprassensível, mais verdadeiro e real do que o mundo da experiência físico-corporal que habitamos, é uma ficção imaginária, uma ficção produzida pelo imaginário social. A ilusão metafísica consiste, na verdade, em nos fazer tomar esse mundo suprassensível como mundo verdadeiro, verdadeiramente existente, ignorando a evidência de que “o mundo supra-sensível é a exata duplicação do mundo sensível; não se diferencia dele de maneira alguma” ²¹². Como tanto a cognição quanto a imaginação humanas estão ancoradas na corporeidade da sua experiência de mundo, estão centradas num corpo cujo cérebro produz modelos mentais de tudo aquilo que se apresenta aos sentidos, a ficção do mundo suprassensível é formada a partir da experiência que o homem tem do mundo real em que ele existe. Se a metafísica pôde

²¹⁰ ROSSET, *Ibidem*, p. 50.

²¹¹ *Ibidem*, p. 11.

²¹² *Ibidem*, p. 52.

formular conceitos como o da ‘eternidade’ ou de existência atemporal, é porque o animal fabulador que é o homem é dotado não só da faculdade simbólica de abstração, mas também porque ele tem a experiência do tempo. É essa experiência do tempo, é o fato de existir temporalmente, como ser vivo consciente de sua finitude, que serve de base para a elaboração imaginário-simbólica do conceito de eternidade ou de existência atemporal, mesmo que lhe seja impossível descrever exatamente como seria a experiência de viver na eternidade²¹³.

Acrescente-se que, segundo Rosset, “a técnica geral da ilusão é, na verdade, transformar uma coisa em duas”²¹⁴. A ilusão, entendida como afastamento do real, não se caracteriza, para Rosset, pela recusa da percepção. A “coisa” não é negada na ilusão, “mas apenas deslocada, colocada em outro lugar”²¹⁵. Divergindo nesse tocante de Rosset, mantemos que, na ilusão, a negação do real e o deslocamento da coisa não estão numa relação de disjunção lógica; trata-se de dois momentos que conjungem na produção da ilusão: a recusa da percepção propriamente dita e o deslocamento do que é vivido ou experienciado para outro lugar – o lugar da fantasia²¹⁶. Se, como diz Rosset, a técnica da ilusão é “transformar uma coisa em duas”²¹⁷, no processo mesmo de duplicação, uma das coisas duplicadas é negada, queremos dizer, é destituída de qualquer valor e sentido. A filosofia cristã (e o próprio cristianismo), que encontrou em Platão seu principal aliado e em suas doutrinas (sobretudo, nas doutrinas neoplatônicas) a consistência teórica de que precisava para se desenvolver e propagar uma interpretação filosófica de sua verdade²¹⁸, está toda ela

²¹³ Essa dificuldade de verbalizar como seria a vida eterna parece explicar por que, no imaginário-simbólico cristão, a ressurreição na vida eterna prometida por Deus se realize pela ressuscitação do composto humano de alma e corpo. Em outras palavras, a vida eterna cristã é homóloga à vida terrena na qual a alma humana estaria atada ao corpo. Na vida eterna cristã, é nosso “eu” mesmo como identidade anímico-corporal, como pessoa humana que existirá para sempre.

²¹⁴ ROSSET, *ibidem*, p. 18.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 13.

²¹⁶ A despeito de sua identificação com a imaginação, não raro, na tradição do pensamento ocidental, “fantasia” não é o mesmo que imaginário, conceito este que, como mostramos, se define em sua íntima relação com o real, ou melhor, se define como elemento que participa da construção da realidade. Também não se deve tomar “fantasia” no sentido psicanalítico, à luz do qual esse conceito descreve o enquadramento que nos permite ter acesso ao real, que nos protege do confronto direto com o real traumático. A fantasia é o fantasma (*phantom*) que toma o lugar do real, que o ofusca com o brilho de sua “aparição”. Na fantasia, o real não se deixa perceber; ele é distorcido, deslocado.

²¹⁷ *Op cit.*, p. 18.

²¹⁸ Gilson lembra que “Platão se ofereceu como aliado do cristianismo em vários pontos importantes: a doutrina do demiurgo do universo; de um Deus providência; da existência de um modo suprassensível e divino de que o mundo sensível não é mais que imagem; da espiritualidade da alma [...]”. (Cf. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 99-100).

estruturada a partir da técnica da ilusão metafísica. Há uma “estrutura paradoxal do duplo”, que é a estrutura fundamental da ilusão. O paradoxo dessa estrutura do duplo é que, no duplo, uma coisa é ela mesma ao mesmo tempo que é outra. Devemos reconhecer, com Rosset, que, na ilusão metafísica, são discriminados não dois mundos, mas três mundos. Em primeiro lugar, discerne-se o mundo das aparências sensíveis; em segundo lugar, inventa-se o mundo suprassensível, como produto do imaginário-simbólico metafísico, o qual se torna experienciável como um objeto-de-discurso que, por sua vez, designa um mundo distinto do mundo sensível; por fim, em terceiro lugar, o mundo suprassensível termina por coincidir, em última instância, com o mundo das aparências sensíveis. Dessas três operações do simbolismo da ilusão metafísica, Rosset extrai a seguinte conclusão:

O outro mundo é invisível, porque é precisamente duplicado por este mundo aqui, que nos impede de vê-lo. Se este mundo diferisse, mesmo que um pouco, do mundo suprassensível, este último seria, de certo modo, tangível: poderíamos reconhecê-lo, na própria variação que o faria diferir do mundo sensível. Mas, justamente, esta variação não existe. O mundo supra-sensível é a exata duplicação do mundo sensível; não se diferencia dele de maneira alguma. E esta é a razão por que se custa tanto a percebê-lo: ele estará sempre dissimulado pelo seu duplo, quer dizer, pelo mundo real.²¹⁹

A conclusão forçosa a que não se pode esquivar é que, no imaginário-simbólico metafísico, matriz das significações metafísicas que geram a ilusão metafísica, está sempre pressuposta a insuficiência do real, sem a qual a geração da ilusão e o próprio funcionamento desse imaginário-simbólico não seriam possíveis. Como diz Rosset, “o que importa é que o sentido não esteja aqui, mas sim em outro lugar, daí uma duplicação do acontecimento [...]”²²⁰. O sentido metafísico da vida é um efeito dessa duplicação, pela qual o acontecimento é “quebrado” em duas partes: uma delas é identificada com a sua manifestação imediata; e a outra, com o seu sentido. Assim, o sentido já não encontra seu nascedouro na manifestação imediata, ou melhor, já não é um efeito das condições históricas concretas da existência humana, mas se dá como revelação e como doação de um outro (de um outro mundo, de um Deus metafísico, de um totem, dos ancestrais de uma tribo, etc.). Segue-se daí que, para o autor, “a metafísica, que busca um sentido além das aparências, sempre foi uma metafísica do outro”²²¹.

²¹⁹ ROSSET, *ibidem*, p. 52.

²²⁰ *Ibidem*, p. 53.

²²¹ *Ibidem*, p. 54.

2 A VISÃO CONSTRUCIONISTA CRÍTICA DA REALIDADE SOCIAL

Foi a partir da década de 1980 que diversos pesquisadores das ciências humanas, numa tentativa de compreensão de suas próprias práticas de pesquisa, passaram a nomear suas teorias sociais com termos como “construcionismo social”, “teoria construcionista”, “perspectiva construcionista”, “teoria construcionista”, “construcionismo crítico” ou, simplesmente, “construcionismo”. Mas a abordagem construcionista, em sociologia, começa com os clássicos empreendimentos analíticos levados a efeito por autores fundadores das ciências sociais como Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber, ainda no século XIX. Na segunda metade do século XX, mais precisamente em 1966, vem a lume a obra seminal *The Social Construction Of Reality*, traduzida para o português com o título *A construção social da realidade*, cujos autores, Peter L. Berger e Thomas Luckmann, oferecem uma teoria da construção social da realidade. A tradição construcionista e desconstrucionista abriga renomados autores cujos trabalhos, embora não inscritos propriamente no campo de pesquisa em sociologia, se situam na transversalidade de temas que o atravessam, entre os quais se destacam Michel Foucault, Cornelius Castoriadis e Jacques Derrida. Além desses filósofos, outros estudiosos, entre os quais se enfileiram sociólogos e antropólogos, também deram contribuições sumamente relevantes para o desenvolvimento da teoria construcionista crítica, dentre os quais se destacam Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, Clifford Geertz, Michel Maffesoli.

Com esse breve panorama da produção intelectual no campo de estudos construcionistas críticos, que se constitui, dialogicamente, pelas contribuições tanto de sociólogos quanto de antropólogos, filósofos e outros estudiosos de diversas áreas do conhecimento, pretende-se justificar a importância de consagrar um capítulo desta tese ao exame das principais contribuições desse campo de pesquisa para o desenvolvimento de nossa abordagem filosófica do niilismo que se constitui num confronto dialógico dos pensamentos de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran. Pretende-se também inscrever este trabalho no campo da interdisciplinaridade e da transversalidade de temas, abordagens, teorizações que abrem a filosofia para um permanente diálogo com outras áreas do conhecimento humano, mormente com as ciências sociais. Tal decisão metodológica corrobora a consistência tanto de nossa preocupação em empreender uma análise do niilismo à qual subjaz a complexidade da realidade quanto de nossa preocupação com a vocação da filosofia para ocupar-se com a totalidade dessa complexidade, sem, contudo, esgotá-la. Nossas reflexões orientam-se, portanto, pelo pressuposto segundo o qual um fenômeno complexo demanda um pensamento

complexo que se vai construindo no curso de um diálogo complexo com outros campos de saber que, mesmo fazendo “recortes” sobre a complexidade do real, não deixam de tê-la em conta.

2.1. Postulado central da teoria construcionista crítica

Em *A sociedade dos indivíduos*, Elias se pergunta “que tipo de formação é esse, esta “sociedade” que compomos em conjunto, que não foi pretendida ou planejada por nenhum de nós, nem tampouco por todos nós juntos?”²²². Deveras, prossegue o autor:

“[...] ela só existe porque existe um grande número de pessoas, só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e no entanto sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular”.²²³

Desde que nasce, a criança é inserida nos primeiros estágios de sua socialização²²⁴, ao longo da qual ela vai interiorizando os costumes, as normas, as regras, os valores da sociedade em que vive, e também os saberes e crenças compartilhados pelos membros dessa sociedade, que formam o senso comum dessa sociedade. Desde tenra idade, o indivíduo é levado a assumir compreensivamente o mundo objetivo em que vive com outros indivíduos. Como ensinam Berger & Luckmann, “não somente “compreendo” os processos subjetivos momentâneos do outro mas “compreendo” o mundo em que vive e esse mundo torna-se o meu próprio”²²⁵. O processo contínuo de socialização de um ser humano começa pela interiorização, ou seja, pela “apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim”²²⁶. Não nos

²²² Elias, *ibidem*, p. 13

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ Segundo Berger & Luckmann (*ibidem*., 175), a socialização “pode ser definida como a ampla e consistente introdução do indivíduo de um indivíduo no mundo objetivo de sua sociedade ou de um setor dela”. A socialização é um processo que só termina quando o indivíduo morre. Não obstante, pode-se distinguir entre uma socialização primária, realizada na infância, quando a criança aprende a se tornar membro de sua sociedade pelas práticas educativas na família, na escola, no convívio com os colegas, e uma socialização secundária, a qual consiste em “qualquer processo subsequente que introduz o indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade”. (*idem*).

²²⁵ BERGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 174.

²²⁶ *Ibidem*.

interessará tanto a descrição das etapas envolvidas na socialização do indivíduo; o que interessa é fazer ver que ele, desde que nasce, encontra um mundo social já constituído, um mundo entretecido por normas, costumes, regras e instituições por cuja origem ele não foi responsável. Desde que nasce, todo indivíduo é educado para a inserção nesse mundo social, de cujos processos a sua existência é inteiramente dependente. Mesmo bebês abandonados pelas mães são acolhidos em instituições de assistência social, não só porque, em condição de abandono e dada sua precariedade ontogênica, provavelmente não sobrevivessem, mas também porque indivíduos antissociais, não devidamente socializados, constituem uma ameaça, ainda que potencial, à ordem social. Ao longo do processo pelo qual o indivíduo vai compreendendo o mundo como uma realidade social dotada de sentido, ele não o faz na condição de criador de significados próprios, mas como alguém que precisa assumir o mundo de significados constituídos onde os outros vivem. Todo indivíduo, seja um recém-nascido, seja uma criança, seja um ancião, tem um lugar designado, fixado pela estrutura específica da sociedade em que vive. O homem é, certamente, uma espécie de animal aberta para o mundo; é o verdadeiro criador do mundo social em que vive. Exteriorizando-se, o homem cria esse mundo e projeta na realidade seus próprios significados. Mas esse processo de exteriorização do homem e de fabricação do mundo sócio-histórico como seu mundo não se realiza em condições de absoluta liberdade. Esse processo envolve uma contínua e longa autorregulação de cada ser humano nas interações com outros seres humanos. Como muito oportunamente ensina Elias, “o que falta ao homem em termos de predeterminação hereditária, em seu trato com os outros seres, tem que ser substituído por uma determinação social, uma **moldagem sociogênica** das funções psíquicas”²²⁷. Tornar-se membro de uma sociedade é, para o indivíduo, submeter-se necessariamente a uma moldagem social. Ainda segundo o autor, “toda a maneira como o indivíduo se vê e se conduz em suas relações com os outros depende da estrutura da associação ou associações a respeito das quais ele aprende a dizer ‘nós’”²²⁸.

Se é verdade que o temor generalizado ligado ao niilismo, em suas múltiplas manifestações históricas, é o do esgotamento de todo sentido da existência humana a que ele levaria, é igualmente verdade que o sentido da existência humana é uma dimensão essencial do trabalho de edificação do mundo social. Por isso, todas as teorias construcionistas críticas assumem que a ordem social existe unicamente como produto da atividade humana. Como ensinam Berger & Luckmann,

²²⁷ ELIAS, ibidem, p. 38. (grifo nosso).

²²⁸ Ibidem, p. 39.

[...] tanto em sua gênese (ordem social resultante da atividade humana passada) quanto em sua existência em qualquer instante do tempo (a ordem social só existe na medida em que a atividade humana continua a produzi-la) ela é um produto humano.²²⁹

A autoprodução do homem é sempre e necessariamente um trabalho social. São os homens que, conjuntamente uns com os outros, criam um mundo sócio-histórico – portanto, humano - e a totalidade de suas formações socioculturais. Nenhuma dessas formações pode ser considerada produto da constituição biológica do homem, a qual apenas fixa os limites externos da atividade produtora ou criadora humana. Segue-se daí que a) a sociedade é um produto humano; b) a sociedade é uma realidade objetiva; c) o homem é, ao mesmo tempo, um produtor e produto de processos sociais. São estes os três momentos dialéticos da constituição da realidade social, segundo Berger & Luckmann. Cada um deles corresponde a uma caracterização essencial do mundo social. No viver cotidiano, cada indivíduo experiencia o mundo institucional como uma realidade objetiva. Esse mundo de instituições tem uma história que antecede o nascimento do indivíduo e não é acessível à sua memória biográfica.

Não obstante, à luz da perspectiva construcionista crítica, o mundo social, em toda a sua diversidade institucional e em todos os seus aspectos, é produto de uma construção humana, e também por isso é uma construção cultural e histórica. As sociedades encontram sua origem na ação dos próprios seres humanos e a essa ação devem seu desenvolvimento. Toda a realidade social existente, incluindo as dimensões imaginárias, simbólicas e subjetivas que a constituem, é uma construção humana, decorrente das práticas das redes de indivíduos, de grupos, de classes sociais, de instituições nos mais diversos espaços em que se distribuem, nas diferentes épocas históricas. Modos de agir e de pensar, padrões culturais incorporados, práticas sociais, modos de produção econômica, poderes, formações políticas são realidades *construídas*, são artefatos “inteiramente humanos, invenções culturais, sociais e históricas, convenções sociais”²³⁰. Portanto, há um consenso irrenunciável entre os estudiosos representantes da abordagem construcionista crítica, segundo o qual “a propriedade fundamental de toda realidade humano-social é seu caráter de *coisa construída*”²³¹. A qualidade de “crítica” dessa abordagem consiste em sua preocupação em pôr a descoberto, em lançar luzes sobre os aspectos que permanecem ocultos, que caem na invisibilidade do terreno social em que se erige a consciência do homem no cotidiano e que, por isso, são ignorados por

²²⁹ BERGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 76.

²³⁰ SOUSA FILHO, *ibidem*, p. 21. (ênfase no original).

²³¹ *Ibidem*, p. 20. (ênfase no original).

ela. O caráter crítico da abordagem construcionista da realidade social consiste na preocupação em desvelar a constituição da realidade das coisas, tanto do mundo social quanto do mundo natural, como resultado de atividades humanas complexas. Assim, se põe a descoberto o caráter de constructo de ideias, conceitos, práticas, discursos, instituições e morais que organizam, regulam e dão sentido à existência humana em sociedade. O caráter crítico dessa abordagem também implica uma atitude, uma tomada de posição em face dos poderes, dos mecanismos de opressão, políticos e sociais, em face dos aparelhos de controle destinados à produção de sujeição, coação, dominação e alienação de indivíduos e grupos. A crítica, como forma contínua de questionamento, procura desvelar o modo como esses mecanismos, esses sistemas produzem, mantêm e reproduzem a realidade, como legitimam significados, discursos e como os sancionam.

É porque a realidade social é um constructo que ela é inteiramente revogável, o que não significa dizer que todo indivíduo pode modificá-la quando bem o quiser. Existindo em grupos, em classes, em instituições, os indivíduos que pretendam modificar o *status quo* precisarão, evidentemente, enfrentar a resistência das forças conservadoras de grupos, de poderes, de instituições interessados em mantê-lo. Como lembra Sousa Filho, “a construção da realidade social não é, pois, a história de uma construção harmônica pacata”²³². Como soube bem ver Nietzsche, lutas e violências são eventos constantes na institucionalização da realidade sócio-histórica²³³. Toda ação humana é sempre situada, está sempre inserida em determinados contextos socio-históricos que ora a possibilitam, ora a impedem ou lhe impõem obstáculos. Os homens produzem a sociedade a partir de dados disponíveis, em certas condições prévias, num horizonte de condicionamentos, de situações não escolhidas conscientemente por eles²³⁴. O ser humano é sempre criador e criatura, sempre agente e

²³² Ibidem, p. 33.

²³³ É importante referir aqui a importância do legado nietzschiano para o desenvolvimento da sociologia do conhecimento, a qual se preocupa em investigar a construção social da realidade. Segundo Berger & Luckmann (ibidem., p. 18), “as ideias de Nietzsche continuaram menos explicitamente na sociologia do conhecimento, mas participaram muito de seus fundamentos intelectuais gerais e da “atmosfera” em que surgiu”. Os autores prosseguem notando que “o anti-idealismo de Nietzsche, apesar das diferenças no conteúdo não dessemelhante ao de Marx na forma, acrescentou novas perspectivas sobre o pensamento humano como instrumento de luta pela sobrevivência e pelo poder”. (ibidem).

²³⁴ Isso não refuta a tese de que é o homem o verdadeiro e único criador, construtor da realidade social, da ordem social à qual se ajusta e da qual depende a sua vida. Mas, no processo de fabricação das condições sociais de sua existência, não há planejamento consciente, não há produção finalisticamente orientada, e os indivíduos, isoladamente, não estão conscientes do curso que tomará a história que, conjuntamente com outros indivíduos, eles fazem. A realidade social é, por isso, uma fonte de perplexidade mesmo para aqueles que dedicam a sua vida inteira a estudá-la e a compreendê-la. Elias (ibidem., p. 16) nos dá testemunho dessa perplexidade, ao questionar: “[...] como sucede a essa sociedade poder modificar-se de maneiras específicas, ter uma história que segue um curso não pretendido ou planejado por qualquer dos indivíduos que a compõem”.

paciente de seu próprio fazer. Mas, como lembra Elias, a formação social não foi planejada por nenhum de nós, tampouco por todos nós em coletividade. Os constrangimentos que os indivíduos encontram ao longo do caminho de suas lutas por transformação da ordem social vigente não deixam, no entanto, de lhes abrir novas condições para a criação de modos diversos de organizar a vida humana em sociedade.

As sociedades são associações organizadas em práticas, relações e instituições de cuja produção participam representações imaginário-simbólicas, forjadas em culturas e em contextos históricos, quase sempre, permeados por lutas, conflitos, disputas e interesses sustentados por grupos que ocupam as esferas de poder. Sem que sejam conscientemente planejados, os sistemas sociais instituem verdades, moldam vontades, estabelecem poderes e mecanismos de controle cuja função é garantir a reprodução da ordem social vigente. Convém, portanto, atender nas seguintes palavras de Sousa Filho:

A construção da realidade social não é a história de fundações solenes, graciosas, de inspirações divinas, que se narra nos monumentos e nas memórias bem ajustadas. Ao contrário, é a história das baixezas, dos golpes, dos silêncios impostos, da vilania, da sujeição, da hipocrisia. [...] Não é, pois, a história de construções consensuais e harmoniosas, obras do tempo, mas de consensos fabricados, silêncios impostos, violências institucionalizadas, batalhas travadas.²³⁵

Nas seções subsequentes, estará sob escopo de nossas considerações o que é o social-histórico, para Castoriadis, o papel das significações e das formas de imaginário na instituição da sociedade, como o processo de instituição vai dotando a existência individual e coletiva de sentido, quais as condições objetivas e subjetivas necessárias à produção da autonomia individual e social. Ao longo desse percurso, esclareceremos e articularemos uma série de conceitos e questões propostos tanto por Castoriadis²³⁶ quanto por Berger & Luckmann, com vistas a assentar os alicerces teórico-metodológicos de toda a discussão subsequente sobre o nihilismo a partir da abordagem dialógica das filosofias de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran.

Acresça-se que a questão da origem da instituição opõe Castoriadis a Berger & Luckmann. Para Castoriadis, não faz sentido pretender conhecer o começo absoluto da

²³⁵ SOUSA FILHO, *ibidem*, p. 34.

²³⁶ Castoriadis, não deixando de ressaltar a importância da linguagem na instituição da sociedade, reinscreve o imaginário como elemento central tanto na instituição do social-histórico quanto na construção da própria realidade experienciada pelo homem. Ele assume que a instituição do social-histórico já sempre se deu, se pressupõe como condição sem a qual não é possível a existência humana no mundo. Os pressupostos ontológicos da gênese histórica e da dimensão da linguagem, em Castoriadis, não chegam, contudo, a contradizer os pressupostos básicos da sociologia do conhecimento ou da teoria construcionista da realidade social.

instituição, ou seja, o momento primordial em que uma sociedade é criada. Castoriadis não nega que tenha havido um começo absoluto; apenas cuida ser vão pretender conhecê-lo, se é que é possível conhecê-lo²³⁷. Para Castoriadis, a instituição pressupõe a instituição, tal como a vida pressupõe os seres vivos. A instituição da sociedade é autoinstituição; é instituição do **social-histórico**, que é criação de uma vez por todas, já que é irreduzível ao domínio natural-biológico. O social-histórico é autocriação contínua a cada vez e para cada sociedade. Vê-se, portanto, que o social-histórico, sobre o qual descendermos a pormenores mais adiante, é origem de si mesmo. Sendo origem de si mesmo, o social-histórico instancia o círculo da criação. No respeitante ao conceito de criação, em Castoriadis, o desenvolvimento desse tema conduz o filósofo a uma aporia que resulta da concepção de criação tanto como “criação *ex nihilo*” quanto como “autocriação”. Recorde-se que, para Castoriadis, não é possível pensar um começo absoluto para a instituição da sociedade. Para ele, o social-histórico é autocriação a partir de nada, o que significa dizer que a sociedade está na origem de si mesma e, simultaneamente, que essa origem lhe escapa. A questão da criação é uma questão chave na filosofia de Castoriadis, por isso a ela será destinada uma seção específica²³⁸.

Berger & Luckmann, por sua vez, advogando que “toda atividade humana está sujeita ao hábito”²³⁹, afirmam que o hábito é um elemento indispensável à formação das instituições. Os processos de formação de hábitos precedem toda institucionalização. Esses autores, no entanto, não só silenciam sobre o papel do imaginário na instituição da sociedade, ou seja, não chegam a teorizar sobre o papel das significações imaginárias na instituição da sociedade. É, todavia, Castoriadis quem dá especial importância à dimensão das significações imaginárias na consideração da instituição da sociedade. Segundo o filósofo, “a instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que podemos e devemos denominar um mundo de significações”²⁴⁰. Por outro lado, Berger & Luckmann dão-nos inestimáveis contribuições para pensarmos como a linguagem contribui decisivamente para a legitimação das instituições, como os indivíduos e grupos desenvolvem uma confiança institucional, da qual depende não só a estabilidade da ordem social, mas

²³⁷ Para Castoriadis, esse momento originário é impensável.

²³⁸ Trata-se de uma questão sumamente importante para os propósitos deste estudo, já que nos permitirá discutir o alcance e a radicalidade das efetivações criadoras do além-do-homem, em Nietzsche. O além-do-homem é uma figura imaginária, isto é, cunhada pelo imaginário-simbólico que permeia e estrutura todo pensamento nietzschiano, que responde pela possibilidade de superar as forças reativas, a vontade de negação que conformam certas modalidades de niilismo.

²³⁹ BERGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 77.

²⁴⁰ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 404.

também a sustentação significativa da existência individual. Esses autores também nos permitem compreender de que modo a conversação - o uso da língua nas interações diárias com outras pessoas - gera e garante a realidade intersubjetivamente experienciada. Sendo reconhecidamente teóricos sociais do cotidiano, esses autores nos mostram como o mundo cotidiano se torna uma realidade concreta, insuspeita e segura para os membros de uma sociedade. Essa confiança do homem comum na realidade da vida cotidiana pode ser traduzida na expressão **segurança ontológica** muito intuitiva de Giddens, com a qual ele designa “a confiança em que os mundos natural e social são como parecem ser”²⁴¹. Berger & Luckmann, sustentando que as ações que se tornam habituais conservam seu caráter significativo para o indivíduo e que o significado delas é estocado como parte de um acervo geral de conhecimentos na forma de “rotinas” parecem concordar com Giddens, para quem a “segurança ontológica” sustenta a rotinização da vida social, a saber, o caráter habitual e sólido das atividades dos indivíduos nas esferas da vida cotidiana em sociedade, ao mesmo tempo que é sustentada por essa rotinização. Feitas as referidas ressalvas, que acenam para certa margem de disparidade entre as propostas teóricas de Castoriadis e de Berger & Luckmann, este estudo assume um compromisso teórico irrenunciável com as elaborações de Castoriadis, dada a importância que elas têm para a elucidação de toda a proposta teórico-metodológica nele desenvolvida, o que não significa preterir o que, na teoria da construção da realidade social proposta por aqueles dois autores, se nos apresente como contribuições relevantes²⁴². Esta opção por seguir mais de perto Castoriadis se deve a três razões principais: primeiramente, Castoriadis nos permite articular à concepção do niilismo como movimento histórico e antropológico de desmistificação do homem a dimensão do imaginário e do simbólico, entendida pelo autor como a condição sem a qual não seria possível nem a instituição do social-histórico nem a experiência humana do real. A segunda razão consiste na possibilidade, encontrada em Castoriadis, de teorizar sobre o problema das significações instituídas como ficções geradas no imaginário social com base nas quais a existência humana

²⁴¹ GIDDENS, Anthony. *A constituição da Sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 444.

²⁴² A decisão por fazer sobressair das teorias contrucionistas de Castoriadis e de Berger & Luckmann mais as discrepâncias do que as afinidades é uma decisão teórica que, em se fazendo, omitiria, necessariamente, os aspectos que as aproximam. Por exemplo, Berger & Luckmann assinalam a tendência da institucionalização à inércia, mas Castoriadis também leva em conta a autonomização das instituições, a tendência que elas têm de resistir à mudança, às forças que visam à transformação da sociedade instituída. Tal como os referidos autores e também como Elias, Castoriadis reconhece a existência do pré-constituído, do “dado” face ao qual a instituição se realiza. Esta questão será discutida na seção em que consideraremos o conceito de criação e de autonomia em Castoriadis.

se dota de um sentido que é humano, que é socialmente construído ou instituído. A terceira razão principal é que os conceitos de “criação” e “autonomia”, em Castoriadis, descerra um horizonte de intuições, de elaborações filosóficas que nos orientam para pensar o niilismo como condição de possibilidade de instituição de novos valores, novos significados e, no limite, de um novo imaginário efetivo e radical, que radiquem a existência humana na auto-organização ecossistêmica da vida.

2.2. A instituição do social-histórico

Preterindo a questão da origem do social-histórico e assumindo que ele é autoinstituição, que é, sobretudo, “fluxo perpétuo da auto-alteração”²⁴³, que é, em suma, autocriação, Castoriadis pensa o social-histórico como instituição de um magma de significações imaginárias, ou como “aquilo em que e por que se manifesta e é o imaginário social”²⁴⁴. A justaposição dos vocábulos “social” e “histórico” na composição do conceito de “social-histórico” significa que, para Castoriadis, a sociedade é intrinsecamente história, ou seja, é ela mesma autoalteração. A história, por sua vez, é gênese ontológica, mas não porque a história produz diferentes objetivações da “essência” da sociedade, mas porque a história é criação, realizada por cada sociedade, de “formas”, “*eidos*”²⁴⁵, sentido, objetos, tipos novos de entidades social-históricas em todos os níveis, os quais são também criados pela sociedade. O social só pode fazer-se, realizar-se como história; e isso significa dizer também que o social se faz como temporalidade e como modo específico da temporalidade. Por sua vez, o histórico só pode fazer-se como social; o histórico é a emergência da instituição e a emergência de novas instituições. Castoriadis pensa também o social-histórico como **imaginário radical**, entendido como matriz que dá origem à incessante alteridade. O social-histórico tem sua própria temporalidade como criação. Como temporalidade específica, ele é uma sociedade específica em seu modo de ser temporal. Pensar o social-histórico como instituição de um magma de significações imaginárias sociais pressupõe o reconhecimento de que “[...] o histórico só existe cada vez em uma estruturação trazida por significações cuja gênese nos

²⁴³ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 241.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 277.

²⁴⁵ Castoriadis se vale do termo platônico *eidos*, mas não no sentido de “Formas”, “Essências” imutáveis e eternas que existiriam num mundo inteligível. Para Castoriadis, “*eidos*” são produtos da criação do imaginário social. É no contexto da discussão sobre o seu conceito de “criação” que a noção de “*eidos*” ganha relevância. Esse ponto será discutido na subseção 2.5.2, mais adiante.

escapa como processo compreensível, visto que ela pertence ao imaginário radical”²⁴⁶. A instituição da sociedade, portanto, nada mais é do que instituição de um magma de significações imaginárias sociais, “que podemos e devemos denominar um mundo de significações”²⁴⁷. A sociedade só pode instituir-se como instituição de um mundo de significações. A sociedade constitui o seu simbolismo, embora não o faça com liberdade total. Observa Castoriadis que “o simbolismo se crava no natural e se crava no histórico (no que já estava lá), participa, enfim, do racional”²⁴⁸. Segue-se daí a formação de conexões, encadeamentos de significantes, o estabelecimento de relações entre significantes e significados, ligações e consequências não planejadas nem previstas. Não sendo imposto, nem sendo senhor, “o simbolismo determina aspectos da vida da sociedade [...] estando, ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade”²⁴⁹.

A sociedade é sempre autoinstituição do social-histórico. Não obstante, essa autoinstituição não é reconhecida como tal. Em outras palavras, a ordem social é instituída, o mundo de significações imaginárias sociais é instituído, sem que os atores sociais se reconheçam como agentes da instituição. Para Castoriadis, na autonomização das instituições, ou na alienação da sociedade, é a sociedade que se autoaliena. Nessa alienação, é o ser da sociedade como autoinstituição que se oculta; é sua temporalidade essencial que se cobre com os véus do estranhamento.

[...] Esta auto-alienação – mantida ao mesmo tempo pelas respostas historicamente fornecidas até aqui às exigências do funcionamento psíquico, pela tendência própria da instituição, e pelo domínio quase incoercível da lógica-ontologia identitária – manifesta-se, na representação social (ela própria, cada vez, instituída) de uma origem extra-social da instituição da sociedade (origem imputada a seres sobrenaturais, a Deus, à natureza, à razão, à necessidade, às leis da história, ou ao ser assim do Ser).²⁵⁰

Para Castoriadis, “uma parte essencial do pensamento herdado é apenas uma racionalização desta heteronomia da sociedade e, como tal, uma de suas manifestações”²⁵¹. Uma investigação sobre o caráter histórico da instituição da sociedade que se pretenda adequada não pode renunciar à consideração do imaginário radical como social-histórico e

²⁴⁶ Ibidem, p. 184.

²⁴⁷ Ibidem, p. 404.

²⁴⁸ Ibidem, p. 152.

²⁴⁹ Ibidem.

²⁵⁰ Ibidem, p. 417.

²⁵¹ Ibidem.

como imaginação radical, nem pode esquivar-se à consideração da indeterminação, da criação, da temporalidade como autoalteração fundamental. Segundo Castoriadis, o próprio pensamento que se acostumou a ocultar o fazer e o fazer ser do social ignora sua própria natureza como fazer pensante, ele próprio sendo manifestação e modo de ser do social-histórico.

A autoalienação da sociedade está encarnada e materializada na instituição concreta da sociedade; ela é incorporada na divisão conflitual da organização dessa sociedade e incessantemente reproduzida pelo funcionamento de suas instituições.

Antes de pôr termo a esta subseção, convém ainda dizer que o social recobre o domínio da intersubjetividade, mas não se limita a ele. Castoriadis rejeita a máxima sartreana “o Inferno são os outros”, porquanto os outros são constitutivos do sujeito. Decerto, a existência humana não pode ser pensada fazendo abstração da existência dos múltiplos indivíduos. Castoriadis entende que a dimensão essencial do problema da autonomia é a irrecusável existência do domínio da intersubjetividade, é a coexistência dos muitos, de modo que a intersubjetividade é, para ele, a matéria de que é feito o social, mas essa matéria é apenas parte do social que ela pressupõe. Conquanto o social-histórico envolva contínuas relações intersubjetivas, ele não se reduz a isso, tampouco é um simples produto dessas relações. Nesse tocante, esclarece Castoriadis:

O social-histórico é o coletivo anônimo, o humano-impessoal que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. É por um lado, estruturas dadas, instituições e obras “materializadas”, sejam elas materiais ou não; e por outro lado, o que estrutura, institui, materializa. Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo.²⁵²

O social-histórico representa uma ruptura radical no seio da natureza pré-social. A radicalidade dessa ruptura do social-histórico se expressa como estabelecimento da significação, que Castoriadis define como “um feixe indefinido de remissões a outra coisa”²⁵³, e de um mundo de significações que é, ao mesmo tempo, produto social e a própria sociedade.

²⁵² Ibidem, p. 131.

²⁵³ Ibidem, p. 283.

2.2.1 O imaginário e o simbólico para Castoriadis

Os conceitos de “imaginário” e de “simbólico” estão intimamente ligados, no pensamento de Castoriadis, embora não devam ser confundidos. O imaginário é a matriz geradora das significações sem as quais não seria possível a instituição da sociedade. Para Castoriadis, o imaginário é condição de todo pensamento. Não há pensamento sem figuras, esquemas, imagens, imagens de palavras. O imaginário é o domínio da produção de significações que dotam de sentido e fundamento a ordem social. Segundo Castoriadis, é no imaginário que a sociedade procura “o complemento para a sua ordem”²⁵⁴. O imaginário é o elemento que confere à funcionalidade de cada instituição a sua orientação específica. É o imaginário que sobredetermina a escolha e as ligações das redes simbólicas, isto é, das instituições. Como vimos, Castoriadis também concebe o imaginário como um estruturante originário, uma criação específica de cada tempo histórico; o imaginário é a singular maneira de viver de uma época, a singular maneira pela qual uma coletividade vê e faz sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele. O imaginário é também o significado-significante central, a fonte de tudo que se dá como sentido indiscutível e aceito. As articulações, as distinções do que vale, do que importa, do que não vale, do que não importa encontra seu suporte no imaginário. Toda a construção do mundo experienciado pelo homem é tributária do imaginário. Ele está na origem da instituição e do aumento de objetos individuais e coletivos, de objetos que se dotam de valor prático, afetivo e intelectual. Não ignorando que a existência de qualquer sociedade depende da organização de sua vida material e de sua reprodução, Castoriadis lembra que essa organização material não poderia conservar-se e funcionar sem o suporte dos componentes imaginário e simbólico. É preciso, portanto, atentar, abaixo, para o seguinte excerto colhido do autor:

Tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissolivelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inúmeros produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica.²⁵⁵

Não se pode perder de vista o fato de que, para Castoriadis, o real para cada sociedade é o imaginário, ou melhor, é o seu imaginário. Quer deparemos com uma identidade originária, para uma dada cultura, entre a terra e uma divindade, quer consideremos a relação

²⁵⁴ Ibidem, p. 156.

²⁵⁵ Ibidem, p. 142.

dessa identidade originária com os modos de pensar, de ver, de agir, de viver do grupo que a instituiu, vemos o laço indissociável entre o imaginário, o simbólico e o real, que costumam as experiências humanas tanto no que diz respeito à natureza quanto no que diz respeito à realidade socialmente instituída. O real do mundo humano-social, que constitui um tecido de relações entre indivíduos e grupos, padrões de comportamento, normas, lei, práticas institucionais, valores são não só incompreensíveis como também impossíveis fora do imaginário-simbólico instituído.

Por sua vez, o simbólico, ou aquilo que sugere outra coisa, quer por analogia formal, quer por convenção, não pode existir sem o imaginário, tampouco este pode dispensar o suporte simbólico. O imaginário necessita do simbólico não apenas para se materializar, para se expressar; mas, sobretudo, para existir propriamente. O componente imaginário é essencial em todo signo ou símbolo; em uma palavra, em todo simbolismo. Como observa Durkheim, “[...] a vida social, em todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a vasto simbolismo”²⁵⁶. O homem jamais experiencia a realidade diretamente, senão sob a forma de redes metafóricas, alegóricas, figuradas. Tudo que a sociedade é, tudo que ela institui depende da instituição de um imaginário-simbólico no qual todos os produtos sociais encontram justificação e validade. Em outras palavras, para legitimar-se, toda ordem social precisa elaborar ou produzir representações, significações imaginárias, mitos²⁵⁷ que servem também para dar sentido ao mundo instituído. O imaginário-simbólico dá o fundamento necessário a uma realidade que, em si mesma, carece de um. O imaginário, servindo-se do simbólico, produz todos os significados indispensáveis à legitimação da realidade. Todos os fenômenos, quer sejam sociais, quer sejam naturais, “sobrenaturais”, tudo aquilo que se considera “fato”, todas as instituições e estruturas só podem conformar aquilo que o homem considerará “realidade” no domínio do imaginário-simbólico.

Se o imaginário só existe na dependência da materialidade do simbólico, inversamente, o simbólico pressupõe a capacidade imaginária, ou seja, a capacidade de ver

²⁵⁶ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008, p. 288.

²⁵⁷ Como observa Pitta (ibidem, p. 23), “o mito é um realto fundante da cultura: ele vai estabelecer as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens e o universo, dos homens entre si”. O mito tem sempre uma função pedagógica, na medida em que oferecem modelo de comportamento e possibilitam a construção da identidade individual e coletiva. Armstrong, por seu turno, enfatiza que os mitos permitem a coesão social e sustentam o delicado equilíbrio entre o comportamento humano e os valores, entre ele e o meio ambiente, entre as estruturas de cada sociedade. Nas palavras da autora, “o mito é essencialmente um guia; ele nos diz o que fazer para vivermos de maneira completa”. (cf. ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução de Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 15).

numa coisa aquilo que ela não é, ou de vê-la diferente do que é. É nesse sentido que Castoriadis fala de “imaginação criadora”, que consideraremos com mais vagar quando da discussão sobre o conceito de criação no pensamento deste filósofo. Cingir-nos-emos aqui a notar que o que caracteriza, fundamentalmente, a imaginação criadora é justamente esse dar-se aquilo que não é, que não é dado, quer na trama simbólica do pensamento, quer na percepção.

Segundo Castoriadis, o que mantém a fixidez e, ao mesmo tempo, garante a flexibilidade do vínculo entre o significante e o significado no signo ou no símbolo, o que mantém a rigidez do vínculo, na maior parte do tempo, entre o signo (ou símbolo), seu interpretante²⁵⁸ e seu objeto é o imaginário efetivo. O simbólico não se identifica totalmente com o imaginário, visto que encerra um componente racional-real: o simbólico representa o real ou é indispensável para que possamos pensá-lo e para que possamos agir. Mas o simbólico está entretecido com o imaginário.

2.2.2 O imaginário efetivo e o imaginário radical

Cumprido, nesta subseção, definir o imaginário efetivo e o imaginário radical, diferenciando-os. O mundo social, que se constitui como um magma de significações imaginárias sociais, só pode instituir-se e se estruturar em função de uma totalidade sistêmica de significações que existe na forma do que Castoriadis chama de “imaginário efetivo”. É no domínio do imaginário efetivo que cada sociedade determina o seu simbolismo, sobretudo sua dimensão simbólica institucional. Também os fins a que servem as instituições da sociedade se definem e se compreendem à luz do imaginário efetivo. O imaginário efetivo, portanto, recobre o domínio da possibilidade da operacionalidade do social, de sua funcionalidade; é a condição sem a qual a sociedade não poderia construir o tecido de suas significações, de suas relações, e das relações entre suas instituições. O imaginário efetivo constitui a base a partir da qual a sociedade define sua identidade, seus desejos, suas necessidades.

O imaginário radical, por sua vez, é a redução do imaginário à capacidade de evocar ou criar uma imagem. Segundo Castoriadis, o imaginário radical é “a raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico”²⁵⁹. O imaginário radical recobre a faculdade originária de

²⁵⁸ Recorde-se que o interpretante de um signo é aquilo que é criado pelo signo na mente de uma pessoa. O signo gera o interpretante. Todo interpretante é signo, um signo mais desenvolvido criado pelo signo na mente de uma pessoa, sem que deixe de ser um equivalente do signo que lhe deu origem.

²⁵⁹ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 154.

pôr, de fazer ser, sob a forma de representação, uma coisa ou relação não imediatamente acessível na percepção ou jamais dada nela. É nesse sentido que Deus é, para Castoriadis, uma significação imaginária, ou, como nós o concebemos, uma ficção do imaginário-simbólico religioso. Para Castoriadis, toda religião esteia-se num imaginário. Toda religião deve instituir ritos, deve se servir de sanções; mas ela não pode existir como tal sem um imaginário. Toda a cultura ocidental está, portanto, fundada, ou se constitui, num imaginário radical que se instituiu pela confluência de signos, símbolos, imagens e significações, gestados e instituídos, nos imaginários greco-romano e judaico-cristão. Em outras palavras, o imaginário radical é o momento de dominância da imaginação como matriz criadora e fundadora da ordem social. Não são simplesmente motivações funcionais que explicam a perpetuação de um mundo de significações imaginárias sociais de que somos herdeiros, conforme adverte Castoriadis:

Por que, de todas as tribos pastorais que erraram no segundo milênio antes de nossa era no deserto entre Tebas e a Babilônia, somente uma escolheu expandir ao Céu um Pai inominável, severo e vingativo, fazendo dele o único criador e o fundamento da Lei e introduzindo assim o monoteísmo na história? E por que, de todos os povos que fundaram cidades na bacia mediterrânea, somente um decidiu que existe uma lei impessoal que se impõe até aos Deuses, estabeleceu-a como consubstancial ao discurso coerente e quis fundamentar sobre esse Logos as relações entre os homens, inventando, assim, e em mesmo gesto, filosofia e democracia? Como explicar que três mil anos depois, soframos ainda as consequências próprias, que vão além de seus “motivos” funcionais e mesmo às vezes os contrariam, que sobrevivem durante muito tempo após as circunstâncias que os fizeram nascer – que finalmente mostram no imaginário um fator autonomizado da vida social?²⁶⁰

Há algo no âmago do imaginário que é irreduzível ao funcional. Para Castoriadis, “esse algo” é o sentido primeiro ou elementar de que tanto o mundo quanto as ficções sociais são investidos pela sociedade. Trata-se de um sentido “que não é ‘ditado’ pelos fatores reais, porquanto é antes ele que confere a esses fatores reais tal importância e tal lugar no universo que constitui para si mesma a sociedade”²⁶¹. Para a sociedade, tudo deve significar. Consoante observa Castoriadis, para a sociedade, não há “ruído”, isto é, “o ruído é sempre alguma coisa e em última instância como ruído, ou como informação não-pertinente”²⁶². Faz-se mister deter-se neste ponto. Cada sociedade define seu universo de discurso, o que significa dizer que cada sociedade estabelece o que é e o que não é pertinente para ela, significa dizer também que cada sociedade estabelece o valor daquilo que é pertinente, os modos como o que

²⁶⁰ Ibidem, p. 156.

²⁶¹ Idem.

²⁶² Ibidem, p. 274.

é pertinente deve ser compreendido, codificado, e estabelece também quais as respostas adequadas a serem dadas a tudo aquilo que ela definiu como pertinente. Acompanhando de perto Castoriadis, Berger & Luckmann observam que “a realidade é socialmente definida”²⁶³. Entretanto, os autores advertem que as definições sociais da realidade são sempre encarnadas, ou seja, são os indivíduos situados historicamente e os grupos sociais que são os verdadeiros definidores do que conta como realidade para a sociedade. Só podemos compreender o estado do universo socialmente construído em qualquer momento ou a variação dele no tempo, se levarmos em conta a organização social que torna possíveis as definições sociais do que conta como realidade.

Ao definir seu próprio universo de discurso, cada sociedade não só definirá o que é e o que não é para ela, mas também fixará para o que não é um lugar na malha do discurso. Sobre tudo que é objeto da experiência humana a sociedade estende a teia semiótico-discursiva, de sorte que o que não é, a princípio, considerado pertinente para ela, não é codificado como puro “não ser”; o não ser também é para a sociedade, na medida em que se instaura como objeto-de-discurso no universo discursivo socialmente definido. O que não é para a sociedade é objeto de formulações linguísticas através das quais ele é negado, recusado, de sorte que “a possibilidade de: isto não é, ou não é assim, está sempre explicitamente colocada na instituição da sociedade”²⁶⁴. O conceito de “universo simbólico” de Berger & Luckmann, a que se fez referência, acrescentando-lhe o adjetivo “imaginário” de modo a compor a construção sintagmática “universo imaginário-simbólico”, que passaria a dar conta da função do imaginário desconsiderada pelos autores, expressa essa mesma necessidade que tem toda sociedade de evitar qualquer “ruído”, de dotar de significado todo o universo humanamente experienciado. Consoante observam Berger & Luckmann, “a sociedade histórica inteira e toda a biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam dentro desse universo”²⁶⁵. O universo imaginário-simbólico é evidentemente construído por meio de objetivações sociais, em cuja produção a língua desempenha um papel fundamental. A capacidade de produção de significações desses universos imaginário-simbólicos excede em muito o domínio da vida social, de tal sorte que o indivíduo pode situar, posicionar, localizar sua vida pessoal, mais íntima, entretecida de desejos contraditórios e angústias, nesses universos.

²⁶³ BERGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 157.

²⁶⁴ CASTORIADIS, *loc.cit.*

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 132.

O universo imaginário-simbólico desempenha funções legitimadoras extremamente importantes, tais como oferecer uma ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica, ordenar as diferentes fases da biografia, ordenar a história e proteger os indivíduos contra o temor da morte. Consoante notam Berger & Luckmann, “a morte estabelece [...] a mais aterrorizadora ameaça às realidades asseguradas da vida cotidiana”²⁶⁶. Quando tomamos a morte como experiência da morte dos outros, do desaparecimento definitivo e irrevocável deles da convivência com os demais indivíduos num mundo a cuja chegada é vivida subjetivamente como um ser lançado no inquietante, a morte é concebida pelo indivíduo como uma situação limite, por excelência. Por isso, todas as legitimações da morte – e aqui devemos pensar não apenas nas narrativas mitológicas, metafísicas, religiosas, mas também nas narrativas filosóficas, literárias, nas elaborações menos sistemáticas do senso comum – cumprem a mesma tarefa essencial de equipar o indivíduo com as crenças e consolações necessárias para que ele leve adiante uma vida psicologicamente bem ajustada às demandas da sociedade, mesmo depois da morte de outros significativos, como um filho, um pai ou amigo querido. Além disso, as legitimações da morte atendem a necessidade de garantir que o indivíduo antecipe a inevitabilidade de seu destino mortal, sem que seja tomado por um desespero profundo e paralisante que venha a perturbar seu desempenho contínuo nas rotinas da vida cotidiana de sua sociedade. Do que precede segue-se que o fenômeno da morte é integrado a um universo imaginário-simbólico, é assimilado nas malhas de seus significados, de modo que esse universo imaginário simbolicamente constituído possa defender o indivíduo do terror da morte. É na legitimação da morte, para Berger & Luckmann, que o universo imaginário-simbólico exhibe mais claramente o seu poder de transcendência, garantindo o primado das objetivações sociais sobre o fato biológico e inescapável da morte; primado da contingência sobre a necessidade. Portanto, por meio de seus significados, a ordem institucional representa a couraça que protege o indivíduo contra o terror dilacerante da morte. Essa proteção institucional contra o terror da morte pode realizar-se pelo recurso a interpretações mitológicas, religiosas ou metafísicas da realidade, ou no caso de um indivíduo ateu, pode expressar-se na forma de elaborações políticas sobre o progresso da humanidade, a história revolucionária, etc. Também muitas formas de expressão artísticas servem bem a esse propósito de nos proteger contra o assalto do desespero mortificante.

O universo imaginário-simbólico também cumpre a função de ordenar a história, ou seja, de localizar todos os acontecimentos coletivos em uma unidade de sentido, que inclui o

²⁶⁶ BEGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 138.

passado, o presente e o futuro. Em referência ao passado, o universo simbólico constrói uma “memória” que é compartilhada por todos os indivíduos socializados numa coletividade. Em relação ao futuro, fornece um quadro de referência comum à luz do qual ações individuais se projetam. Assim, o universo imaginário-simbólico “liga os homens com seus predecessores e seus sucessores numa totalidade dotada de sentido, servindo para transcender a finitude da existência individual e conferindo significado à morte individual”²⁶⁷. Todos os membros de uma sociedade, portanto, por força da função de integração totalizadora do universo imaginário-simbólico, consideram-se participantes de um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e que perdurará depois de eles morrerem (o que não significa que muitos não venham a sofrer um profundo abalo se lhe invadir a consciência o sentimento de sua insignificância na vastidão desse universo que perdurará depois da sua morte). Segundo Berger & Luckmann, “a legitimação da ordem institucional enfrenta também **a contínua necessidade de manter encurralado o caos. Toda a realidade social é precária. Todas as sociedades são construções em face do caos**”²⁶⁸. O universo imaginário-simbólico integra e unifica todos os processos institucionais separados. A sociedade inteira, de agora em diante, se dota de sentido. Instituição e papéis particulares são legitimados em um mundo compreensivamente dotado de sentido.

Antes de encerrar esta subseção, convém acrescentar que, para Castoriadis, até mesmo o absurdo, o insignificante, o que é privado de toda significação não podem aparecer para a sociedade, “a não ser a partir da exigência absoluta da significação”²⁶⁹. Insta-se aqui que tudo aquilo que é, de algum modo, reconhecido ou percebido pela sociedade, deve significar alguma coisa, deve receber um investimento simbólico, significativo ou, conforme dirá Castoriadis, “é sempre previamente captado na e pela possibilidade da significação, e é somente em e por esta possibilidade que pode finalmente ser qualificado de privado de significação, insignificante, absurdo”²⁷⁰. Os conceitos de imaginário efetivo e o imaginário radical, em Castoriadis, elucidam essa necessidade que tem cada sociedade de subsumir toda a experiência humanamente possível do real no registro do sentido, do significado. É tentador pensar a distinção entre as duas modalidades de imaginário recorrendo ao esquema cognitivo da superfície-profundidade: de certo modo, o imaginário efetivo é, por assim dizer, a estrutura

²⁶⁷ CASTORIADIS, *ibidem.*, p. 140.

²⁶⁸ BERGER & LUCKMANN, *ibidem.*, p. 141. (grifo nosso).

²⁶⁹ *Op.cit.*, p. 274.

²⁷⁰ *Ibidem.*

superficial de uma estrutura mais profunda e “inconsciente”, que é o imaginário radical. Tal leitura é possível, mas desde que não se perca de vista o que se segue. Tanto o imaginário efetivo quanto o imaginário radical não são transparentes à consciência prática dos indivíduos em suas relações com as instituições, no sentido de que nenhum deles age com a clara consciência de que suas ações, tudo que faz e tudo no que acredita é entretecido e suportado por um magma de significações imaginárias. A distinção entre imaginário efetivo e imaginário radical se expressa quicá melhor em termos da oposição entre o imaginário instituído, ou seja, o imaginário que conforma, estrutura, alimenta os arranjos funcionais e pragmáticos do social e que forma o modo de ser autoevidente, inquestionável de uma sociedade, e o imaginário como dominância da imaginação, como criação de imagens que são figurações, presentificação de significações ou de sentido, cuja gênese, certamente, nos escapa. No imaginário radical, o sentido se dá, se torna algo real; ele se expressa como perene criação de alteridade que dá origem a imagens, as quais presentificam, figuram as significações. O imaginário efetivo, por sua vez, é responsável pela constituição e articulação do mundo social enquanto sistema de significações imaginárias, conforme diz Castoriadis:

O mundo social é cada vez constituído e articulado em função de um sistema de tais significações, e essas significações *existem*, uma vez constituídas, na forma do que chamamos o *imaginário efetivo* (ou o *imaginado*). É só relativamente a essas significações que podemos compreender, tanto a “escolha” que cada sociedade faz de seu simbolismo, e principalmente de seu simbolismo institucional, como os fins aos quais ela subordina a “funcionalidade”.²⁷¹

O imaginário radical é o social-histórico, cuja origem sequer é pensável, para Castoriadis. Para ele, “o histórico só existe cada vez em uma estruturação trazida por significações cuja gênese nos escapa como processo compreensível, visto que ela pertence ao imaginário radical”²⁷². Mais importante do que a distinção entre o imaginário efetivo e o imaginário radical, é compreender que todos os chamados “grandes campos funcionais”²⁷³ da sociedade, a saber, a economia, a política e a ciência são entretecidos pelo imaginário, estão amalgamados com ele²⁷⁴. Castoriadis lembra, *en passant*, que “o universo burocrático é

²⁷¹ Ibidem, p. 177.

²⁷² Ibidem, p. 184.

²⁷³ Cf. BERGER & LUCKMANN, 2007.

²⁷⁴ A rigor, todas as produções sociais, incluindo as artes, a burocracia, o Direito, são entretecidos pelo imaginário, são, por assim, dizer, imantados por ele.

povoado de imaginário de uma extremidade a outra”²⁷⁵. Para ilustrá-lo, será suficiente dizer, citando Castoriadis, o seguinte:

[...] Traços essenciais da burocracia de outrora, como a referência ao “precedente”, a vontade de abolir o novo como tal e de uniformizar o fluxo do tempo, foram substituídos pela antecipação sistemática do futuro: a fantasia da organização como máquina bem lubrificada cede lugar à fantasia da organização como máquina auto-reformadora e auto-expansiva. Do mesmo modo, a visão homem no universo burocrático tende a evoluir; existe, nos setores “progressistas” da organização burocrática, a passagem da imagem do autômato, da máquina parcial, para a imagem da “personalidade bem integrada num grupo”.²⁷⁶

O imaginário radical é fonte criadora tanto da psique quanto do social-histórico. O imaginário radical se realiza, se faz, se apresenta como aquilo que, para a psique e o corpo é criação, é fazer ser e se afigura como fluxo representativo, afetivo, intencional. Mas o imaginário radical é também imaginário social e, nesse sentido, ele é a liga, a urdidura do coletivo anônimo e é sociedade instituinte que, para o social-histórico, é criação, posição, fazer ser.

2.2.3 O imaginário social ou a sociedade instituinte

Além de chamar o imaginário social de “imaginário radical”, Castoriadis o identifica também à sociedade instituinte. O imaginário social recobre o domínio do fazer ser, da criação de que está encarregada a sociedade instituinte. Assim, consoante Castoriadis, “o imaginário social ou a sociedade instituinte é na e pela posição-criação de significações imaginárias sociais e da instituição”²⁷⁷. A instituição é presentificação destas significações. Instituição, para Castoriadis, é justamente a presentificação, o tornar efetivo, real as significações imaginárias do mundo social. A sociedade instituinte é sempre, portanto, instituição e presentificação de significações sociais imaginárias²⁷⁸. Mas é preciso acrescentar que o imaginário social, ou a sociedade instituinte, existe como fazer e representar social-histórico “e deve instituir as “condições instrumentais” de sua existência social-histórica, que

²⁷⁵ CASTORIADIS, *ibidem*, p. 190.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 414.

²⁷⁸ Para Castoriadis (1982), o signo só pode existir como figura instituída, forma, norma, como criação do imaginário social.

são o fazer/representar como identitários ou conjuntivos, a saber o *teukhein* e o *legein*”²⁷⁹. Todavia, a própria instituição do fazer ser como *teukhein* e *legein* é autoinstituição do *teukhein* e *legein*. Considere-se como essas duas funções ontológicas da instituição do social operam. A importância de considerá-las decorre do fato de que as operações do *teukhein* e do *legein* lançam luzes sobre a operação da lógica indentitário-conjuntista própria da língua na instituição da sociedade. Esse tema é de extrema relevância, porque Castoriadis desenvolve aqui uma teoria que congrega e que articula muitos elementos da crítica de Nietzsche à metafísica da linguagem. Qualquer tentativa de compreender o niilismo como um campo hermenêutico, à luz do qual a existência humana aparece “descamada” de suas projeções metafísicas, de suas significações imaginárias metafísicas, não pode passar ao largo da construção linguística da realidade humanamente experienciada.

2.3 O papel do *legein* e o *teukhein* na instituição da sociedade

A fim de que se esclareça, no pensamento de Castoriadis, a operacionalidade conceitual dos termos gregos *teukhein* (que recobre o domínio do fazer social, por sua relação morfológica com *tékhnē*, que significa “técnica”) e *legein* (que recobre o domínio do representar ou dizer social, por sua relação morfológica com *lógos* que, a despeito da polissemia que lhe é inerente, circunscreve nocionalmente o campo da linguagem, do dizer), será preciso, desde já, dizer que a distinção entre eles não é, de modo algum, absoluta. Todo *teukhein* é também *legein*. Essas duas funções institucionais recobrem a dimensão da lógica identitária-conjuntista pressuposta no funcionamento da língua, quer quando a tomamos enquanto sistema de signos arbitrários, quer enquanto a tomamos em sua relação com a realidade. A dimensão identitário-conjuntista recoberta pelo *teukhein* é inseparável da dimensão imaginária do fazer e do magma de significações imaginárias sociais (a sociedade instituinte) que o fazer social faz existir e pelas quais este fazer existe como fazer social. Do mesmo modo, a dimensão identitário-conjuntista do fazer social é indissociável da dimensão significativa da língua, em virtude da qual a língua existe como código. Na condição de código, a língua organiza e se organiza segundo a lógica identitária, ou seja, “enquanto é sistema de conjuntos (um de relações conjuntizáveis); ou ainda, enquanto *legein*”²⁸⁰.

O *legein* é instituição das condições identitárias ou conjuntistas do representar ou dizer social. O *legein*, como âmbito do representar ou do dizer significa ‘escolher’, ‘juntar’, ‘pôr’,

²⁷⁹ Ibidem, p. 289.

²⁸⁰ Ibidem, p. 278.

‘contar-dizer’. Operando na língua, o *legein* se identifica com ela enquanto código. Ele é instituição primordial, condição, ao mesmo tempo, criada pela sociedade, sem a qual, no entanto, esta não poderia existir. Como observa Castoriadis, sem a congruência entre uma lógica do conjunto e uma lógica identitária, os seres humanos não poderiam relacionar-se uns com os outros, sequer seria possível o funcionamento de uma língua, tampouco haveria a possibilidade de existir uma prática social refletida. Servindo-se da definição de conjunto oferecida por Cantor²⁸¹, segundo a qual um conjunto é uma totalidade de objetos definidos e distintos de nosso pensamento, Castoriadis conclui que só podemos pensar um conjunto se pudermos distinguir, escolher, estabelecer, juntar, contar objetos, em suma, dizer. Considere-se a conclusão a que chega Castoriadis no excerto abaixo:

Resulta imediato que a própria existência da sociedade como fazer/representar coletivo anônimo é impossível (pelo menos inconcebível para nós) sem a instituição do *legein* (do distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer) e a atividade lógica identitária-conjuntista que lhe é incorporada.²⁸²

O determinado só existe com a condição de pressupor a instituição primordial do *legein*. Todavia, só existe *legein*, se o *teukhein* e seus resultados já estiverem disponíveis. Para Castoriadis, o *legein* é *teuxis* (‘fabricação’) e *teukhos* ou um *tukton* (ferramenta, instrumento bem fabricado). Embora a instituição instrumental do *teukhein* seja instituição das condições identitário-conjuntistas do fazer social, o *teukhein* é uma *lexis*, isto é, um dizer bem articulado, e também um *lekton*, ou seja, um produto deste “dizer” e este “dizer” como possível. Considere-se mais detidamente a operação do *teukhein*, a fim de que o significado desse conceito seja mais bem compreendido, sem, contudo, perder de vista que *legein* e *teukhein* se pressupõem, estão intrinsecamente ligados entre si. *Teukhein* significa ‘juntar’, ‘ajustar’, ‘fabricar’, ‘construir’. Segundo Castoriadis, *teukhein* é “fazer se como... a partir de... de maneira apropriada a... e com vistas a...”.²⁸³ Nota o filósofo que a palavra *tecnhé*, derivada de *teukhein*, dando origem ao vocábulo “técnica”, “é apenas uma manifestação particular do *teukhein* concernente a aspectos secundários e derivados deste”.²⁸⁴ A invenção daquilo que se chama “técnica” só é possível, segundo o filósofo, se o imaginário social se junte, se ajuste, se

²⁸¹ Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor foi um matemático alemão do século XIX que se notabilizou pela elaboração da teoria dos conjuntos, com base na qual desenvolveu o conceito de número transfinito. A definição de conjunto elaborada por esse matemático, embora considerada bastante ingênua por Castoriadis, serviu-lhe de modo muito apropriado para pensar a operação da lógica identitário-conjuntista na instituição da sociedade.

²⁸² Op.cit., p. 206.

²⁸³ Ibidem, p. 301.

²⁸⁴ Ibidem.

fabrique como sociedade e que esta sociedade se faça ser como sociedade a partir do que “existe” de maneira apropriada ao seu modo de ser como sociedade. Assim, para Castoriadis, o *teukhein* implica intrinsecamente o *legein*, “é, em certo sentido, um *legein*, porque ele opera e só pode ser distinguindo-escolhendo-juntando-estabelecendo-contando”²⁸⁵. Se o *teukhein* separa “elementos”, os estabelece como tais, os ordena, os combina, os reúne em totalidades organizadas hierarquicamente no campo do fazer, o *legein*, por sua vez, implicando necessariamente o *teukhein*, junta, ajusta, fabrica, constrói as unidades “materiais-abstratas” da língua, como também o conjunto de “objetos” e de “relações” que lhes corresponde. O *legein* só é como tal efetivando-se como totalidade organizada de organizações de suporte material. Assim também o *teukhein* só é *teukhein* se dispõe elementos distintos e definidos em relações funcionais. Como enfatiza Castoriadis, as instituições do *legein* e do *teukhein* “são objetivamente reflexivas, se pressupõem e só podem operar se os produtos de sua operação são já disponíveis”²⁸⁶. Todas as significações, toda representação, todas as ações sociais se fazem acompanhar sempre de uma “infinidade de elementos conjuntistas-identitários”.²⁸⁷ *Legein* e *teukhein* são criações absolutas do imaginário social, emergem do magma de significações instituídas, muito embora esse mesmo magma de significações só possa existir mediante o *legein* e o *teukhein*. Essas duas funções ontológicas da instituição da sociedade instrumentam a instituição global do social, o que significa dizer que é por meio delas que se dá a figuração, a presentificação, a manifestação do magma de significações imaginárias sociais. A instituição desse magma de significações imaginárias é instituição do mundo como mundo de uma sociedade determinada, do mundo para esta sociedade determinada. O magma de significações imaginárias fornece o conteúdo, possibilita a organização e a orientação do fazer e do representar, do dizer sociais. Castoriadis entende que a realidade é sempre o que pode ser transformado. A realidade se constitui do factível e do infactível. Tanto o possível quanto os meios, os instrumentos e os procedimentos são estabelecidos como determinados. Cabe ao fazer social e ao *teukhein* instaurar, por meio da instituição da realidade, a divisão do possível e impossível, do factível e não factível. Disso resulta que a realidade é socialmente instituída, não apenas como realidade em geral, mas também como realidade de uma sociedade determinada. Castoriadis não ignora que a sociedade e os indivíduos operam a partir de pré-constituídos, de arquivos históricos, ou “no estabelecimento imaginário de uma

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Ibidem, p. 415

²⁸⁷ Ibidem.

realidade em cujo seio a fronteira entre ‘possível’ e ‘impossível’ seria rigorosamente delineada em definitivo – e desde sempre”²⁸⁸. Destarte, todo *teukhein* pressupõe a colocação de “coisas”, de “objetos” distintos, separados com vistas a um fim. Essa coleção de “coisas” e “objetos” definidos e distintos conforma o mundo onde é possível um *teukhein*, ao mesmo tempo que é produto do *teukhein*, graças ao qual a instituição é possível. Castoriadis insiste na “reflexibilidade objetiva do *teukhein*”, ao manter que o *teukhos* (instrumento) esteia-se sempre num instrumento que já existe. Como observa o filósofo, “a fabricação pressupõe o fabricado, o meio de produção é sempre produto ele próprio”²⁸⁹. A operação do *teukhein* pressupõe a existência de alguma coisa que já foi reunida, articulada, ajustada de maneira apropriada e com vistas a um fim. Na medida em que são criações do social-histórico, *legein* e *teukhein* são transformáveis e abertos à possibilidade de uma história, ou seja, de autoalteração, dado que instrumentam as criações sucessivas do imaginário radical e da imaginação radical. Eles são sempre fontes de significações diferentes e novas, são também suportes de sua instituição. A manifestação mais importante do *teukhein* é o juntar, o construir, o ajustar que, na instituição, faz existir o vilarejo, a monarquia, a cidade, o Estado moderno, etc. Todas essas “coisas” instituídas são produtos do *teukhein*. Consoante nota Castoriadis, também “os exércitos organizados de trabalhadores ou de escravos postos em ação pelas monarquias “asiáticas” são, como tais, resultados e meios do *teukhein* [...]”²⁹⁰.

Cuidando suficientes essas considerações acerca do significado dos conceitos de *legein* e *teukhein*, vamo-nos debruçar mais detidamente sobre a operação da lógica identitário-conjuntista tanto no âmbito da organização social, ou seja, na instituição da sociedade, quanto no âmbito do funcionamento da língua como código. Além de lançar luzes sobre o modo como o homem gregário (para usar uma expressão à moda nietzschiana) se relaciona com a língua, a compreensão do funcionamento daquela lógica torna manifestos os pressupostos ontológicos que permeiam a instituição de todo um imaginário radical que moldou a cultura ocidental e o pensamento filosófico. O que se abre aqui é um caminho incontornável para a crítica niilista a todo um imaginário-simbólico platônico-cristão que moldou o modo de ser do homem ocidental, quando o consideramos como um existente no mundo, quando o tomamos em suas relações com a realidade.

²⁸⁸ Ibidem, p. 304.

²⁸⁹ Ibidem, p. 307.

²⁹⁰ Ibidem, p. 312.

2.3.1 A lógica identitário-conjuntista

Em seu *As encruzilhadas do Labirinto* (1987)²⁹¹, diz-nos a respeito da lógica identitário-conjuntista o seguinte: “[...] o seu privilégio é que ela constitui **uma dimensão essencial da linguagem em si – e de toda linguagem – como de toda vida e de toda prática social**”²⁹². Esclareçam-se, desde já, os pressupostos envolvidos nesta afirmação. O primeiro deles já foi mencionado, mas convém aqui recordá-lo. Tudo para a sociedade deve fazer sentido. A criação da sociedade instituinte como sociedade instituída implica sempre estabelecimento de posições para os indivíduos, inserção deles em grupos, em classes, estabelecimento de relações entre eles, estabelecimento de suas atividades; implica também estabelecimento de coisas e seus tipos, suas relações e sua significação. Nas palavras de Castoriadis, portanto, “esta instituição é instituição de um mundo no sentido de que ela deve e pode cobrir tudo, que tudo deve absolutamente ser incluído na rede de significações, tudo deve fazer sentido”²⁹³. O segundo pressuposto consiste na assunção de que não há uma ordem natural previamente dada. Castoriadis pensa o ser vivo como um “autômato identitário”²⁹⁴. O ser vivo, por ser dotado de um “primeiro filtro transformador”²⁹⁵ é capaz de transformar os acontecimentos “objetivos” em acontecimentos para ele; posteriormente, por meio de um segundo filtro transformador, ele é capaz de diferenciar no conjunto das informações recebidas um subconjunto de informações não pertinentes. Em suma, para Castoriadis, todo ser vivo é equipado com “programas” perceptivo-sensoriais que lhes permitem processar as informações pertinentes, fixando-lhes valores, interpretações unívocas, de modo que a ordem natural é uma construção resultante de complexas interações dos seres vivos com o meio ambiente. Assim, segundo o filósofo, “[...] podemos dizer que o ser vivo existe conjuntizando partes do mundo (distinguindo aí elementos que possuem propriedades estáveis e valendo para ele, enquanto instância de classes, etc.)”²⁹⁶. Cabe aqui reiterar o que já foi dito acerca da cognição, quando aludimos à contribuição de Maturana & Varela (1980). A cognição não é

²⁹¹ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Vol. I. Tradução de Carmen Silva Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

²⁹² *Ibidem*, p. 271-272. (grifo nosso).

²⁹³ *Idem*, 1982, p. 415.

²⁹⁴ *Op.cit*, p. 270.

²⁹⁵ Cf. Castoriadis, 1982.

²⁹⁶ *Ibidem*, 271-272.

um apanágio da espécie humana. Ela está associada a todos os níveis da vida e, por isso, é um fenômeno mais amplo do que a consciência. A cognição não implica interações vitais de um organismo vivo com um mundo objetivo que existiria independentemente dele, mas é um contínuo “dar à luz um mundo por meio do processo de viver”²⁹⁷. Por meio da percepção-cognição, os seres vivos instauram “coisas”, de modo que “aquilo que é para o ser vivo – inclusive para o homem enquanto simples ser vivo – coisa e propriedade estável só é assim pelo caráter extremamente rudimentar (ou elaborador) de seu filtro transformador”²⁹⁸. Para o homem como ser vivo, como uma espécie de animal, há um universo de discurso homólogo à organização do conjunto de disposições e de “programas” que fazem dele um ser vivo particular. Na condição de animal, há, para o homem, uma natureza ordenada como sistema de conjuntos, como uma totalidade submetida às operações da lógica identitária. No entanto, quando consideramos o homem como ser social, portanto, como um ser vivo condenado a significar, ou quando o situamos a partir da perspectiva da significação, a organização identitário-conjuntista de um primeiro estrato da natureza é insuficiente para garantir uma unidade de sentido para a existência humana e para a existência da sociedade. O homem, enquanto animal simbólico, tem necessidade de que essa ordem natural seja também racional. Todavia, como lembra Castoriadis, “as lacunas da organização do estrato natural só aparecem como lacunas de uma organização racional a partir do momento em que se decidiu que o único ponto de vista importante é o da explicação racional”²⁹⁹. Em outras palavras, para Castoriadis, o que aparece ao homem como um dado natural, a saber, a necessidade de que a organização identitário-conjuntista expresse a racionalidade da natureza e seja a única organização possível e verdadeira, é, na verdade, uma instituição social-histórica particular e recente. Conforme lembra o filósofo, no Ocidente, vige uma representação imaginária criada de acordo com a qual tudo o que existe é “racional” e “matematizável”, o que se pode saber é de direito esgotável, e o fim do saber é o domínio e a posse da natureza. Essa forma de imaginário-simbólico persiste entre nós pelo menos desde a Antiguidade grega, passando pelo século XVII, quando a racionalidade científica, encontrando em Francis Bacon, Descartes e Newton seus principais expoentes, passou a determinar o modo como o homem ocidental deveria se relacionar com a natureza.

²⁹⁷ Cf. nota 184.

²⁹⁸ Idem, 1982, p. 272.

²⁹⁹ Ibidem, p. 276.

Conquanto o ser vivo também seja capaz de distinguir, escolher, juntar, ajustar, operando, assim, com uma forma de *legein-teukhein*, falta a esta tanto a relação de significação, já que a língua não é apenas código, ela comporta também uma dimensão significativa, a qual se refere ao magma de significações que é sempre também língua, quanto a relação de finalidade que supõe a colocação antecipada no *eidos* daquilo que não é. Para Castoriadis, o *legein-teukhein* do ser vivo é o próprio ser vivo, de sorte que tudo que não é elaborado em seu *legein-teukhein* não existe absolutamente ou é apenas ruído. Há, por outro lado, em todo fazer social, um mundo de significações que orienta globalmente o próprio fazer. O fazer social não é simplesmente *teukhein* ou técnica, e a dimensão instrumental ou funcional do fazer, o *teukhein* e a técnica, são indissociáveis de sua dimensão significativa. Assim, o fazer social como *teukhein*, tanto quanto os objetos e os atos postos por ele, segundo o esquema da finalidade, é um aspecto do mundo das significações imaginárias da sociedade.

O terceiro pressuposto envolvido na lógica identitário-conjuntista como dimensão essencial de toda a vida e de toda prática social recobre a relação entre a significação e as “coisas”. É verdade que a significação pode aparecer como relação com algo que lhe preexiste, que existe à parte e de modo independente. Assim, segundo Castoriadis, “uma palavra é uma palavra na medida em que, indissociavelmente, ela se refere a um designado identitário e veicula uma significação na língua”³⁰⁰. Reiterando o que dissemos alhures, Castoriadis faz ver que a tradição filosófica privilegiou sobremaneira a “*res*” (extensa e *cogitans*), do que resulta sua preocupação central com a “coisa” e com a percepção, entendida como modelo de toda relação com o ser. Não houve, para ele, mudança radical quando da passagem da preocupação com a coisa como “coisa percebida” para a preocupação com a coisa como “síntese do Cogito”. No primeiro caso, a “coisa” está aí, já dada e o sujeito se relaciona com ela passivamente, mesmo que a participação dele seja solicitada. A participação do sujeito continua sendo, ontologicamente, passiva, porquanto dirigida e organizada a partir da “coisa” que é em si mesma o que ela é. É o próprio ser que fala em nós e através de nós, como na ontoteologia de Heidegger. No segundo caso, o “eu” (como consciência constituinte) constitui ou constrói a coisa mediante as categorias universais do espírito, de modo que a “coisa” é síntese do sujeito, como em Kant. Daí infere Castoriadis que “atividade/passividade são modos sob os quais indivíduos e coisas social-historicamente instituídos se relacionam uns com os outros”³⁰¹. Para o filósofo, o esquema epistemológico calcado sobre a oposição

³⁰⁰ Ibidem, p. 406.

³⁰¹ Ibidem, p. 377.

atividade-passividade, que dominou a história da filosofia, “não tem nenhum caráter originário, nenhum privilégio nem pertinência universal”³⁰². Para ele, a percepção e a coisa não são dadas de início, mas emergem das condições históricas concretas em que se situam os sujeitos. Castoriadis busca explicar a percepção a partir de sua sociogênese. Tanto a coisa quanto a percepção supõem um mundo compartilhado. É somente pela instituição do social que existem tanto indivíduos quanto coisas e mundo. A psique é socializada. O social molda as disposições sensoriais dos indivíduos, impõe a eles uma imaginação corporal (gestual, proprioceptiva). Não é possível pensar na percepção fora dos quadros da linguagem, da qual depende a possibilidade de a percepção ter uma função “lógica”, uma significação e uma “reflexividade”. Também a própria “coisa” não existe fora da relação da percepção com a linguagem. A percepção não pode ser pensada fazendo abstração do fazer do sujeito. A percepção, segundo Castoriadis, só é possível se as significações a precederem e se estiver ligada à linguagem. Para ele, a percepção depende da ordem da cultura, visto que não há mundo perceptivo amorfo; o mundo percebido é já mundo significado, e não simplesmente uma coleção de impressões sensoriais que a percepção organizaria. Nesse tocante, adverte-nos o filósofo:

[...] Que a árvore seja habitáculo da Dríade ou sede de uma multidão de processos metabólicos regulamentados pelo DNA, nunca é pura e simplesmente: árvore. A **percepção pura** é somente a mais pura das abstrações; a percepção ‘natural’ nunca é natural [...]. **A própria percepção é instituída uma vez que a linguagem só pode deitar “raiz num mundo sensível que já havia deixado de ser mundo privado” (PM,60).**³⁰³

Tal como o *legein*, a linguagem enquanto código, é inseparável da língua, a qual recobre a dimensão significativa da linguagem, o *teukhein*, como fazer e dimensão funcional, não pode ser separado do agir social, das significações que entretecem as atividades recíprocas dos indivíduos. Segue-se daí que “condições e organização do representar e do fazer como participáveis são e só podem ser socialmente instituídas”³⁰⁴.

Finalmente, o quarto pressuposto que deve ser elucidado é o que toca à representação, a qual, para Castoriadis, nunca foi considerada em si mesma, “mas sempre conduzida sob o ponto de vista da pergunta: o que fornece ela no que diz respeito à verdade, qual é a sua

³⁰² Ibidem

³⁰³ Idem, 1987, p. 179.

³⁰⁴ Idem, 1982, p. 378.

contribuição à constituição do saber [...]”³⁰⁵. Para o filósofo, o problema da representação sempre foi enunciado e definido a partir do acesso ao ser, de modo que a representação sempre foi vista como puro reflexo ou cópia (geralmente imperfeita) ou “imagem de”, ou ainda, “tela entre a consciência e a coisa ou o mundo, *doxa* e, finalmente, fonte de erro e sereia de não ser”³⁰⁶. Sucede, contudo, que existe sempre representação. Toda representação remete a outras representações, e o indivíduo é um fluxo incessante de representações. Assim, nas palavras de Castoriadis, “as representações de um indivíduo, a todo instante e no decurso de sua vida – ou melhor: o fluxo representativo (afetivo-intencional) que um indivíduo é, são primeiro e antes de mais nada um magma”³⁰⁷. Deve-se aqui observar que a representação não é “quadro preso no interior do sujeito e dotada de diversos *trompe-loeil* [ilusões de óptica], [...] ela não é má fotografia do ‘espetáculo do mundo’”.³⁰⁸ Para o filósofo, a representação é apresentação perpétua, é “o fluxo incessante no e pelo qual o que quer que seja se dá”³⁰⁹. Em suma, segundo o autor, a representação “é aquilo pelo qual estamos na claridade, mesmo se fechamos os olhos, aquilo pelo qual somos luz na obscuridade, aquilo pelo qual o próprio sonho é luz”³¹⁰. A representação é aquilo que nos permite sermos presentes a nós mesmos e também aquilo que nos faz estar presentes a outra coisa diferente de nós, mesmo quando não há nenhuma coisa de fato “presente”. Importa, na verdade, enfatizar que, para Castoriadis, a representação não pode ser subsumida ao “si” da consciência psicológica, porque, como fluxo representativo, ela faz ver a imaginação radical como transcendência imanente, como “passagem ao outro, impossibilidade para o que é de “ser” sem fazer ser o outro – em suma, o caráter artificial e fabricado da oposição do imanente e do transcendente”³¹¹. A representação não é “decalque do espetáculo do mundo”³¹². Ela não fornece imagens pálidas das coisas; é, na verdade, aquilo pelo qual “um” mundo passa a existir. É o fluxo representativo que cria seus suportes e seus germens, condição esta sem a qual nem *legein* nem pensamento seriam

³⁰⁵ Ibidem, p. 375.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Ibidem, p. 365.

³⁰⁸ Ibidem, 375.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibidem.

³¹² Ibidem.

possíveis. A tradição, segundo Castoriadis, fez silêncio sobre a representação e a imaginação, preocupando-se predominantemente com a “coisa”, com a percepção de uma realidade já dada, pré-existente. Quando se considerou, tradicionalmente, a representação e a imaginação, não se fez outra coisa senão opô-las a um ente como substância ou essência definida e independente. No bojo dessa separação, repousa a separação entre *doxa* e *alétheia*. Todavia, a “coisa” não tem existência prévia e determinada; a “coisa” é instituída e sua instituição é co-originária à instituição do *legein* e do *teukhein*, o que significa dizer que é co-originária à instituição da sociedade. Por isso, segundo Castoriadis, “a “coisa” e o “indivíduo”, o indivíduo como “coisa” e como aquele para quem existem indubitavelmente “coisas”, são dimensões da instituição da sociedade”³¹³. O que se entrevê aqui é a assunção conjunta da perspectiva sociogenética ou koinogenética e da perspectiva psicogenética, sem que uma se reduza à outra. Para Castoriadis, não se deve suprimir a representação para poder reconhecer o mundo e vice-versa. Cada sociedade institui e organiza o seu mundo. Para o filósofo greco-franco, o que chamamos de “mundo” é produto de um magma de mundos privados e particulares. Não há o mundo enquanto tal, mas uma pluralidade de mundos culturalmente criados, fabricados e- acrescentamos -, há outros mundos circunscritos, delimitados nas interações complexas de outros organismos e microrganismos no imenso ecossistema vivo.

Passemos, doravante, a considerar, com mais acuro e vagar, o que é a lógica identitário-conjuntista e como ela se constitui numa dimensão fundamental tanto da língua quanto da instituição da sociedade. Princípios por notar que a lógica identitário-conjuntista permeia o discurso. Conforme o já exposto, o *legein* é, ao mesmo tempo, condição e produção da sociedade, condição produzida por aquilo que ela mesma condiciona. Para que a sociedade possa existir e para que uma língua possa funcionar, é necessário que, tanto na prática social quanto no discurso, certos “objetos” possam ser supostos, escolhidos, reunidos, bem definidos e distinguidos de outros objetos, quer eles sejam objetos de percepção, quer sejam objetos de representação ou do pensamento. A língua, por meio da operação do *legein*, define, distingue quais são os objetos de percepção, quais são os de representação e quais apenas existem como objetos de pensamento. Segundo Castoriadis, o *legein* opera em consonância com o princípio lógico do terceiro excluído. É isso que significa ser definido e ser distinto. A lógica identitário-conjuntista permite a construção de uma série de relações categoriais, tais como sujeito-atributo, substância-acidente, uno-múltiplo e quase tudo que o Ocidente pensou como “determinação” do ser. Essa lógica encerra o núcleo do pensamento ocidental: a

³¹³ Ibidem.

determinidade, a qual se expressa nas fórmulas “ser é ser algo de determinado” e “dizer é dizer algo de determinado”.

A lógica e a ontologia herdadas da tradição filosófica constituem o fundamento da própria instituição da vida social-histórica. Para Castoriadis, “ela se enraíza nas necessidades inelimináveis desta instituição; ela é, em certo sentido, elaboração e arborescência dessas necessidades”³¹⁴. No âmago dessa instituição, repousa a lógica identitário-conjuntista. Essa lógica opera, de modo inelutável, tanto no *legein*, componente ineliminável da linguagem e do representar social, quanto no *teukhein*, sem o qual não é possível o fazer social. A existência da vida social patenteia que essa lógica identitário-conjuntista encontra base também no mundo natural a partir do qual surge a sociedade. A lógica identitário-conjuntista é a lógica da determinação que se expressa, segundo as circunstâncias, como relação de causa e efeito, de meio e fim, ou como implicação lógica. Fisicalismo, logicismo, causalismo e finalismo são modos pelos quais se expressam as exigências e os esquemas fundamentais dessa lógica, estendendo-os à sociedade e à história. A lógica identitário-conjuntista e a ontologia que dela decorre fundamentam a elaboração filosófica, segundo a qual ser significa ser determinado. Consoante lembra Castoriadis, “há vinte e cinco séculos, o pensamento greco-ocidental se constitui, se elabora, se amplia e se aprimora sobre esta tese: **ser é ser algo de determinado** (*enai ti*), **dizer é dizer algo de determinado** (*ti legein*) [...]”³¹⁵. Para a lógica-ontologia tradicional, dizer verdadeiramente é determinar o dizer e o que se diz em consonância com as determinações do ser, ou é determinar o ser pelas determinações do dizer, a fim de daí inferir a identidade entre dizer e ser, resultado este a que chegam as especulações de Aristóteles, para quem a lógica, como forma do discurso, espelha, manifesta a ordem essencial da realidade. Aristóteles afirma a identidade enquanto afasta o contraditório. Coube a ele tomar a verdade como um princípio, a partir do qual procurou demonstrar a verdade da língua, ou seja, o sentido. Dizer significa, então, não se contradizer, e quem diz sem contradizer-se revela o sentido como identidade, essência, como aquilo que é imutável nas coisas³¹⁶. Para Castoriadis, essa correspondência pela determinidade entre o ser e o *lógos* e a consequente autonomização

³¹⁴ Ibidem, p. 210.

³¹⁵ Ibidem, p. 259. (grifo nosso).

³¹⁶ A rigor, o ser como identidade, ou a identidade entre ser e pensar, e a concepção de verdade como expressão dessa identidade já se encontram em Parmênides. É no pai parmenidiano que tanto Platão quanto Aristóteles vão buscar as ferramentas indispensáveis à construção de sua crítica à filosofia sofística.

da dimensão do dizer não foi acidental, tampouco inevitável, “foi a instituição, pelo Ocidente, do pensamento como Razão”³¹⁷.

Concebida como imanência ao que é possibilidade de ser definido e distinto, a lógica identitário-conjuntista pressupõe uma decisão ontológica acerca da organização do que é ou do que não é pertinente, considerado no discurso e na prática social. Essa decisão ontológica, malgrado as objeções filosóficas que pesaram sobre ela ao longo da história do pensamento, acabou por prevalecer como uma dimensão estruturante do imaginário-simbólico que formou o homem ocidental em sua relação com o todo existente “e, portanto, também no seu produto, a ciência moderna”³¹⁸. Consoante sublinha Castoriadis, na lógica identitário-conjuntista,

[...] se amarra esta enigmática identidade do ser e do pensar confirmada desde Parmênides, já que ela se resume em dizer que “o que é – o que pode ser pensado” pode e deve sempre ser bem definido e bem distinto, componível e decomponível em totalidades definidas por propriedades universais e compreendendo partes definidas [...].³¹⁹

A lógica identitário-conjuntista e a decisão ontológica que ela carrega também implicam uma avaliação depreciativa, negativa da existência, porquanto tudo que não pode ser submetido aos processos de composição-decomposição operantes nessa lógica é considerado como erro, ilusão, contingência, existência efêmera.

A existência da sociedade, como fazer coletivo organizado, não seria possível sem a operação da lógica identitário-conjuntista que se encontra encarnada na própria língua. A conjuntização do que se apresenta como ‘dado’ é realizada tanto através da língua, como é uma operação que recai sobre as unidades da língua. Nesse sentido, o sistema linguístico é instituição de elementos conjuntizáveis, de elementos “discretos”, ou seja, de elementos que funcionam por oposição, por diferenças sistemáticas entre si. As unidades da língua, tais como fonemas, morfemas, classes gramaticais, classes sintagmáticas são bem definidos e distintos; por isso, para Castoriadis, a língua é, excetuando-se as construções da matemática, “o primeiro [...] e único verdadeiro conjunto que sempre existiu e que sempre existirá, o único conjunto ‘real’ (e não simplesmente ‘formal’)”³²⁰. A lógica identitário-conjuntista também opera no âmbito das significações da linguagem. Para que uma significação se defina como

³¹⁷ Ibidem, p. 259.

³¹⁸ Idem, 1987, p. 273.

³¹⁹ Ibidem, p. 273-274.

³²⁰ Ibidem, p. 277.

tal, é necessário que ela seja decomponível, delimitável como se fosse um objeto distinto e definido. Como observa Castoriadis, não é possível usar-se do adjetivo “impreciso” sem que a qualidade designada por ele seja bem delimitada, reconhecível como qualidade de objetos também definidos, dos quais podemos predicar a qualidade de vagueza, imprecisão. Em outras palavras, para que possamos usar o adjetivo “vago”, precisamos pressupor que “ser vago” é uma propriedade bem determinada e que a classe dos objetos caracterizados como “vagos” seja também bem definida³²¹. Operando na constituição do sistema linguístico, a lógica identitário-conjuntista patenteia que a língua funciona e só pode funcionar, porquanto as significações remetem interminavelmente a outra coisa distinta daquilo que é imediatamente enunciado, e porquanto essas remissões sucessivas são remissões a termos ou a relações entre termos instanciados como fixos.

³²¹ Pressupor que formas adjetivas como “vago” codifiquem propriedades definidas, bem determinadas previamente às práticas discursivas é mais uma ilusão lógica, reproduzida pelo senso comum, do que um fato linguístico. É uma ilusão lógica e bastante comum supor que todo o subsistema semântico da língua funcione com significados bem delimitados previamente à prática do discurso, ou com um rigor de determinidade que impossibilite disputas, desacordos, negociações a respeito do adequado significado atualizado no uso de uma ou outra forma linguística. Se, no domínio fonêmico, a língua opera, inegavelmente, com unidades “discretas”, de modo que não há zonas de imprecisão, não há um terceiro elemento possível, por exemplo, entre /p/ e /g/, em “/p/ato e /g/ato”, o subsistema semântico e também o sintático estão subordinados à pragmática, de modo que os significados e as opções morfossintáticas feitas pelos usuários da língua estão sujeitos às pressões de uso, são determinados pelo uso da língua; em outras palavras, dependem dos propósitos comunicativos dos interactantes. Os significados são negociados na interação por meio da língua, de modo que haverá sempre disputa quanto aos significados pretendidos, aos efeitos de sentido produzidos. O caso dos adjetivos valorativos, isto é, adjetivos que expressam uma avaliação subjetiva da coisa ou evento designados pelo substantivo, tais como “bom”, “ruim”, “agradável”, “desagradável”, “simpático”, “antipático”, por exemplo, ilustram bem como a língua funciona em uso. Os falantes podem divergir e polemizar acerca da atribuição da qualidade de, por exemplo, “agradável” a um evento de que participaram, embora eles saibam o que significa “ser agradável” e “ser desagradável”, embora eles reconheçam que “agradável” predica uma qualidade distinta da qualidade predicada por “desagradável”. Eles podem, por exemplo, superar o desacordo quanto à adequada avaliação do evento, concordando em dizer que o evento foi “tolerável”; portanto, nem “agradável” nem “desagradável”. Nesse caso, eles cooperam na busca por um termo que melhor qualifique a experiência que tiveram. A referenciação é um processo de construção colaborativa de objetos de discurso (Mondada & Dubois, 2003). Ela não deve, pois, ser vista como um processo de cartografia entre palavras, que são tomadas como etiquetas, e entidades “reais” do mundo; ela é um processo que permite explorar as restrições e as potencialidades linguísticas para desenhar uma representação cognitiva socialmente compartilhada da realidade. Um último exemplo é suficiente para demonstrar que a referenciação é um processo discursivo, que a decisão de aceitar “Tiradentes foi um herói” ou “Tiradentes foi um traidor” não é resolvida em termos de adequada correspondência entre signos e coisas, entre nossas descrições e a realidade extralinguística. Um falante poderia produzir um enunciado como “Está chovendo, não vou sair mais”, ao que outro poderia contrapor algo como “Não, está CHUVISCANDO, deixa de frescura”. É claro que ambos os falantes admitem que ‘caem pingos de água do céu’, no entanto, cada qual codifica esse fenômeno meteorológico de modo diferente: um deles usa o verbo semanticamente não marcado “chover”; ou outro usa o verbo, semanticamente marcado, “chuviscando”, com o qual se marca um grau ou um volume de chuva menor ou fraco. Eles negociam duas representações linguístico-cognitivas do mundo, duas versões públicas de mundo. Mas o que importa nesse exemplo não é tanto a especificação semântica feita com o uso de “chuviscando” na tentativa de obter uma descrição mais “realista” do que acontece; o que importa é o efeito de sentido pretendido pelo uso dessa forma, o que importa é que a escolha léxico-semântica atende ao propósito previsto no ato de linguagem realizado: fazer o interlocutor perceber que não há boa razão para desistir do passeio. O que se pretende, em última instância, é provocar no interlocutor que se recusa a sair, porque está chovendo, a ação de “vamos sair”.

Convém ainda dar a conhecer alguns pormenores sobre o modo como a lógica identitário-conjuntista opera na organização social. Reitere-se que a própria existência da sociedade depende da instituição dessa lógica. Isso significa dizer que independentemente de quais sejam as significações imaginárias que constituem a sociedade, independentemente dos tipos de significações (o mágico, o religioso, o místico, o técnico-científico), há sempre a pressuposição de que a vida social lida com objetos distintos e definidos, componíveis e decomponíveis, e que tais objetos possuem propriedades fixas. É indiferente que tal objeto seja uma pedra ou um animal instituído como deus, “que tal clã totêmico seja ou não ‘consustancial a’ ou participe da essência do seu animal epônimo, que a criança seja vista como reencarnação do antepassado”³²². Mesmo a sacralidade da vaca para um hindu não a faz ser outra coisa senão uma vaca que procria bezerros; tampouco o fogo divino deixa de queimar. Disso se segue que, para Castoriadis, “há uma dimensão ineliminável do envasamento imaginário-lógico da sociedade que é e só pode ser imediatamente cômulo à lógica conjuntista ou identitária”³²³.

Sem abandonar totalmente a questão da lógica identitário-conjuntista, mas a situando no nível do pressuposto deste outro problema que demanda algumas considerações, passaremos a examinar, com mais cuidado e dedicação, o papel desempenhado pela língua na construção do mundo experienciado pelo homem, não sem notar, desde já, a afinidade entre as vozes de Castoriadis e de Nietzsche, quando aquele afirma que “[...] a língua acha-se diante de um mundo que pode ser dito de uma infinidade de maneiras”³²⁴. O que ressoa nesse passo de Castoriadis é a postulação nietzschiana do caráter perspectivístico do mundo, uma tese cara quando se trata de pensar o niilismo como campo de desmistificação do homem, quando o que interessa é fazer ver como o niilismo esvazia de legitimidade a pretensão à absolutização da perspectiva metafísica sobre a vida, sobre o mundo. Para Castoriadis tanto quanto para Berger & Luckmann, o mundo experienciado pelo homem é passível de múltiplas ordenações e ele não possui uma ordem prévia ou anterior à língua. Para Castoriadis, há sempre uma perspectiva e esta condicionada pela cultura. A perspectiva é uma das maneiras inventadas pelo homem para projetar diante de si o mundo percebido. Assim, “nossa percepção... projeta no mundo a assinatura de uma civilização, a marca de uma elaboração humana”³²⁵.

³²² Ibidem, p. 274-275.

³²³ Ibidem, p. 275.

³²⁴ Ibidem, p. 176.

³²⁵ Ponty, P.M., 1969, p. 97. *apud*.CASTORIADIS, 1987, p. 180.

2.3.2 O papel da língua na instituição do mundo humano

Com a expressão “mundo humano”, queremos dizer o mundo fabricado, construído pelo homem, o mundo tal como experienciado pelo homem. Esse “mundo” recobre todas as práticas humanas, todas as relações humanas com o real. Esse mundo humano é edificado com os significados, os signos, os símbolos, os arquétipos presentificados pelo imaginário-simbólico. Não se deve perder de vista o fato de que o imaginário constitui, neste estudo, a raiz de tudo aquilo que existe para o homem. A faculdade da linguagem não é o único fator que possibilita ao homem “fabricar” a realidade, que possibilita organizá-la e dotá-la de significado; cooperam com a língua para esse propósito as práticas culturais e o sistema perceptivo-cognitivo dos seres humanos³²⁶. No entanto, dada a complexidade das relações envolvidas nessa cooperação entre língua, práticas culturais e sistema perceptivo-cognitivo, complexidade que demandaria uma série de aprofundamentos que excedem o âmbito da discussão empreendida neste trabalho, cingir-nos-emos a fazer algumas considerações sobre o modo como a língua constitui a experiência humana com o real.

É oportuno começar por notar, com Castoriadis, que toda língua comporta sua ontologia, ou o que ele chamará também de “pré-ontologia”. Essa pré-ontologia linguística é tanto *ontologia generalis* quanto *ontologia specialis*, “pois que ela não pode existir sem fornecer o tipo do que é e do que não é, a oposição do verdadeiro e do falso, sem instituir uma organização do mundo [...]”³²⁷. É a língua que estabelecerá e delimitará regiões no interior do mundo; é ela que estabelecerá distinções de seres definidos em cada uma dessas regiões, ela também estabelecerá relações formais universais entre esses seres e relações marginais e transversais entre as regiões. Todavia, faz-se mister atentar para a seguinte advertência feita por Castoriadis:

A organização particular efetuada cada vez pela língua não pode ser simplesmente pensada como **levantamento prévio num pré-constituído definido**; não apenas porque **não existe como tal** (que o mundo chame uma infinidade de organizações possíveis não significa absolutamente que estas aí são precontidas [sic.] como grãos

Reproduziu-se, na versão já traduzida para o português, um fragmento de Mearleau-Ponty, colhido por Castoriadis da versão original *La prose du monde*, de 1969.

³²⁶ A importância de considerar o papel desempenhado pela cultura na fabricação da realidade experienciada pelo homem pode ser revista na observação feita por Castoriadis (1987), segundo a qual na língua, embora se expresse o significado do visível e o valor simbólico de que ele é dotado, esse valor simbólico varia segundo as diferentes culturas.

³²⁷ CASTORIADIS, 1987, p. 175.

numa romã) mas **por que** [sic.] **o mundo que a língua faz existir como mundo é sempre um mundo histórico.**³²⁸

Dizer que o mundo que a língua faz existir é sempre um mundo histórico significa dizer que é um mundo que se constitui, fundamentalmente, como magma de significações imaginárias; esse é o mundo propriamente humano. Ainda segundo Castoriadis, “a língua não organiza somente um mundo natural, ou seja, perceptivo, mas faz existir um mundo histórico e faz os dois de um só e mesma vez”³²⁹. Se o senso comum das sociedades humanas tende a habituar os homens a se relacionar com um mundo percebido como uma totalidade de coisas e seres já dados numa dinâmica instrumental na qual os indivíduos se situam como fazedores, instrumentalistas, operadores, essa possibilidade só existe num mundo histórico, num mundo organizado segundo significações que Castoriadis chama de “significações secundárias”³³⁰, pelas quais “é assegurado e continuado o funcionamento da sociedade instituída”³³¹. Em nossas sociedades contemporâneas, onde vige hegemonicamente o imaginário-simbólico técnico-científico e neoliberal-capitalista que, centrado na “racionalidade medíocre, [na] operação, [na] manipulação aplicadas simultaneamente aos homens e às suas relações, às coisas e evidentemente à própria língua, na prática e na teoria”³³², determina, sustenta e organiza as práticas comuns dos indivíduos na cotidianidade, o mundo experienciado, o mundo vivido e pensado por eles é quase inteiramente equacionado à imagem do mundo

³²⁸ Ibidem, p. 178-179. (grifo nosso).

³²⁹ Ibidem, 179.

³³⁰ Castoriadis (1982) emprega o termo “significações secundárias”, advertindo, contudo, que elas não são secundárias porque derivadas, não são secundárias porque situadas num nível hierárquico inferior. Ao se referir às significações secundárias ele supõe existirem significações centrais, mas não subordina aquelas a estas. Se não há relação de subordinação, de prioridade, não vemos por que falar em “significações secundárias”, cuja importância se infere da passagem em que Castoriadis diz que elas – as significações secundárias - “formam uma unidade pela instituição das significações centrais da sociedade considerada” (Castoriadis, 1982, p. 416.), concluindo que “estas [as significações centrais] não podem existir sem aquelas”. (idem). O autor parece contradizer-se, pois, se a existência das significações centrais depende da instituição das significações secundárias, então há uma relação de prioridade entre elas. Ademais, Castoriadis não esclarece quais são ou o que são as significações centrais, e só nos permite inferir que as significações secundárias se encarregam de uma série de processos de organização do mundo social como mundo de significações sociais instituídas. Tais processos são a organização das relações entre homens e mulheres, a reprodução dos indivíduos, a instituição de setores específicos do fazer social, dos modos como a sociedade se refere a si mesma e se refere ao seu próprio passado, ao presente e ao porvir. Castoriadis diz que a empresa é uma significação ou instituição secundária do capitalismo, embora indispensável à existência dele. As significações centrais não são, segundo Castoriadis, necessariamente explícitas para a sociedade; elas devem ser pensadas como instância primeira, inaugural e irreduzível do social-histórico e do imaginário social tal como se manifesta numa sociedade determinada. As significações centrais se presentificam e se figuram tanto pela instituição de significações quanto pela instituição do *legein e teukhein*.

³³¹ Idem, 1982, p. 416.

³³² Ibidem.

fabricado por aquele imaginário-simbólico. A língua irá, necessariamente, refletir e refratar a sociabilidade e a historicidade tanto geral quanto específica do modo de ser do homem. Em outras palavras, é pelo uso da língua que o animal humano não só se torna um ser social e histórico, mas também institui um modo de ser social e histórico específico para si. *En passant*, acrescente-se que as “significações secundárias”, para Castoriadis, recobrem também aquilo que, normalmente, consideramos como instituições, tais como o “trabalho”, a “empresa”, a “escola”, a “família”, a “lei”, o “Estado”, etc. É necessário estender um pouco mais nossas reflexões sobre como a língua constrói a objetividade da ordem social. Espera-se que, a esta altura, esteja claro que a objetividade do mundo social não é uma realidade dada previamente, mas produto da intersubjetividade; é construída nas práticas intersubjetivas (culturais) mediadas e estruturadas pela língua.

A língua não se limita a expressar o caráter imaterial da cultura, aquilo que nela não se deixa ver propriamente (valores, crenças, normas, significações); a língua é a condição sem a qual não haveria o visível e o invisível para uma dada cultura; é a condição sem a qual a cultura mesma não existiria. Para Castoriadis, a língua é instituição originária, e isso se deve ao fato de o social-histórico ser instituição originária. Reconhecendo o papel fundamental da língua na instituição do social-histórico, na criação da sociedade, o filósofo nos dá a saber o seguinte:

Não há cultura sem núcleos de sentido, significações centrais, organizadores do mundo dessa cultura (“natural” e “histórica”, portanto, histórica) e estes só podem ser presentes e eficazes pela língua. Que se trate de *mana, tabu, dikè, chreon, sacer, Deus*; ou de *polis, respublica, cidadão, partido*; ou de *einai, razão Geschichte* [História]; ou mesmo de *chique, cute, gemütlich*, dessas entidades sobre as quais tudo repousa e das quais não se pode fornecer nem fotografia nem definição lógica – o que se harmoniza, dá forma, organiza como referente não real e mais do que real o todo da cultura considerada ou certos aspectos de sua vida, só é reconhecível e referível, para os homens que nela vive, **porque a língua faz existir o fundamento inexistente da sociedade e dessa sociedade.** Por isso, mais do que expressão, a língua é, por sua vez, “parte total”, por excelência, da criação que a sociedade considerada cada vez é.³³³

Tal como um pintor ou prosador, a língua cria tais núcleos de sentido, tais significações centrais responsáveis por organizar o mundo de uma dada cultura. A língua os torna públicos e os faz ser admitidos, não apenas para os falantes dessa língua, como também para todos aqueles que venham a entrar em contato com essa cultura. Assim, Castoriadis insiste em que, se, decerto, a percepção é o meio pelo qual o homem pode apreender e compreender o mundo, ela não lhe permite tal apreensão e compreensão sem que ela mesma seja moldada pela língua. O que conta na percepção é a significação. O mundo social permeia

³³³ Idem, 1987, p. 180. (grifos nossos).

toda interpretação e percepção que temos dos objetos e suas situações subjetivas, donde se segue que pensar, perceber e ter consciência são fenômenos interligados e só existem na e pela linguagem.

Berger & Luckmann, por seu turno, lembram que “[...] a linguagem marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação”³³⁴. Para esses autores, o mundo intersubjetivo do senso comum é uma construção dependente das objetivações de processos e significações subjetivas, objetivações estas pelas quais a língua é responsável. A língua torna presente uma grande variedade de objetos que estão espacial, temporal e socialmente ausentes do “aqui” e “agora”. Graças à língua, uma vasta acumulação de experiências e significações pode ser objetivada no aqui e agora. Esse é o poder de transcendência da língua a que se referem os autores. Para eles, por força desse poder de transcendência, um mundo inteiro se faz presente a cada indivíduo, em qualquer momento, mesmo que ele não esteja conversando com outra pessoa. Como teóricos que se ocupam da construção da realidade da vida cotidiana, Berger & Luckmann dão uma grande contribuição para a compreensão do modo como a conversação é indispensável à manutenção da realidade experienciada pelos sujeitos sociais. A conversação face a face, sobretudo, ao mesmo tempo que mantém continuamente a realidade, também continuamente a modifica, de modo que “certos pontos são abandonados e outros acrescentados, enfraquecendo alguns setores daquilo que ainda é considerado evidente e reforçando outros”³³⁵. Para esses autores, o simples ato de trocar palavras “confirma a realidade subjetiva desse mundo [da vida cotidiana]”³³⁶. Para eles, a conversa é dotada de uma força geradora da realidade, e essa força já se manifesta na objetivação do mundo por meio da língua. Destarte, “a linguagem objetiva o mundo, transformando a *panta rhei* da experiência em uma ordem coerente”³³⁷. A língua objetiva as experiências partilhadas e as torna acessíveis a todos os que vivem numa comunidade linguística. A língua é a base da constituição do acervo social do conhecimento. Ela fornece os meios indispensáveis à objetivação de novas experiências, permite que elas sejam incorporadas ao estoque já existente de conhecimento. A língua é o meio mais importante mediante o qual as sedimentações objetivadas são transmitidas na tradição da coletividade.

³³⁴ BERGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 39.

³³⁵ *Ibidem*, p. 203.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ *Ibidem*, p. 204.

Tendo em vista a necessidade de compreender o papel que a língua desempenha na construção de uma realidade social significativa, de um mundo humano comum dotado de significados, é preciso reiterar o fato de que o animal humano é um animal semiótico que se expressa no mundo por meio de objetivações, isto é, ele manifesta a si mesmo nos produtos de sua atividade. Tais produtos estão à disposição tanto dos produtores quanto dos outros indivíduos como elementos integrantes de um mundo comum. Essas objetivações servem de índices mais ou menos duradouros dos processos subjetivos de seus produtores. A produção humana da significação é a produção de signos ou símbolos. A língua não somente permite aos homens dispor de signos bastante abstraídos da experiência diária, como também povoa a vida cotidiana desses signos e os apresenta como elementos objetivamente reais. A língua e o simbolismo são, pois, componentes essenciais da realidade da vida cotidiana. Como bem pontuam Berger & Luckmann, “vivo em um mundo de sinais e símbolos todos os dias”³³⁸.

A língua, portanto, longe de se reduzir a um meio de comunicação, opera a **objetivação da experiência**, ou seja, a sua transformação em objeto de conhecimento acessível a todos. Assim, permite que essa experiência transformada em conhecimento seja incorporada ao conjunto amplo de tradições por via de instrução moral, da alegoria religiosa, dos sermões, etc. Toda a experiência humana e suas significações mais amplas podem ser ensinadas a todas as gerações, ou mesmo difundidas para uma coletividade inteira.

A língua permite-nos a imediata objetivação de nossa experiência atual. Ela também tipifica as experiências, possibilitando-nos agrupá-las em amplas categorias na base das quais elas têm sentido não só para mim, mas também para os outros. A língua também torna anônimas as experiências; elas podem ser repetidas por qualquer pessoa definida pela categoria fornecida pela língua. Por exemplo, se um indivíduo briga com sua sogra, esta experiência subjetivamente única e concreta, tipifica-se linguisticamente sob a categoria [ABORRECIMENTO COM MINHA SOGRA]. Esta tipificação torna a experiência dotada de sentido para ele, no papel de genro, e para os outros e, possivelmente, para a sua sogra. Assim, essa mesma tipificação ganha anonimato. Qualquer pessoa (na categoria de genro) pode ter aborrecimento com a sogra. Destarte, nossas experiências biográficas estão sendo continuamente categorizadas em ordens gerais de significados, objetiva e subjetivamente reais. A língua portanto, vai constituindo a significação da realidade do mundo na medida em que constrói **esquemas de classificação** ou **campos semânticos**, que são zonas de significação linguisticamente circunscritos dos quais fazem parte o léxico e a gramática.

³³⁸ Ibidem, p. 61.

Assim, construindo esquemas de classificação ou campos semânticos, a língua permite diferenciar objetos em gênero e em número; disponibiliza formas para realizar enunciados de ação por oposição a enunciados de “ser” (estado), modos de marcar grau de intimidade social, etc. É assim que se vai constituindo um mundo com uma rica coleção de significados que nos serão úteis e indispensáveis para a ordenação de nossa experiência social. Por exemplo, a soma das objetivações linguísticas referentes à ocupação de um indivíduo constitui outro campo semântico que ordena de maneira significativa todos os acontecimentos de rotina que ele encontra em seu trabalho diário. Nos campos semânticos assim construídos, a experiência tanto biográfica quanto histórica pode ser objetivada, conservada e acumulada. A acumulação é seletiva, pois os campos semânticos determinam aquilo que será retido e o que será tratado como parte da experiência total do indivíduo e da sociedade. Por força dessa acumulação de experiências objetivadas, um acervo de conhecimento social se constitui e é transmitido de uma geração a outra. Ademais, ele torna-se utilizável pelo indivíduo na vida cotidiana. Assim, forma-se o que chamamos de senso comum de uma sociedade ou cultura:

Vivo no mundo do senso comum da vida cotidiana equipado com corpos específicos de conhecimento. Mais ainda, sei que outros partilham, ao menos em parte, deste conhecimento, e eles sabem que eu sei disso. Minha interação com os outros na vida cotidiana é por conseguinte constantemente afetada por nossa participação comum no acervo social disponível do conhecimento.³³⁹

É extremamente importante sublinhar a propriedade que tem a língua de estabelecer relações, de edificar pontes entre diferentes zonas dentro da realidade da vida, integrando-as em uma totalidade dotada de sentido. Os signos e os símbolos fazem o homem habitar num mundo significativamente estruturado distinto do mundo da experiência diária e de outros mundos nos quais vivem outras espécies de animais. Assim, segundo Berger & Luckmann, “a linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida”³⁴⁰. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os “edifícios de representação simbólica” mais importantes, segundo os autores. Através deles, se realizam processos semióticos que são justamente “processos de significação que se referem a realidades diferentes das pertencentes à experiência da vida cotidiana”³⁴¹. A “magia da língua” consiste em criar um mundo outro de signos (palavras e outros signos complexos,

³³⁹ Ibidem, p. 62.

³⁴⁰ Ibidem, p. 61.

³⁴¹ Ibidem, p. 131.

como textos), símbolos, significados que se sobrepõem ao mundo de nossa experiência sensível; um mundo “ficcional” (inventado), mas nem por isso menos “real”. Ao contrário, esse mundo estruturado pelos processos simbólicos tem uma concretude e uma materialidade histórica que se impõem a todos os seres humanos como a única realidade verdadeiramente acessível e experimentável.

2.3.2.1 A legitimação da realidade social pela língua

A legitimação não apenas diz ao indivíduo por que ele deve realizar uma ação e não outra; diz-lhe também por que as coisas são o que são e por que são como são. O conhecimento precede, pois, os valores na legitimação das instituições. A função da legitimação é produzir novos significados que servirão para integrar e organizar significados já produzidos e ligados a instituições diferentes. A função da legitimação consiste em tornar objetivamente acessíveis e subjetivamente aceitas as objetivações que já foram institucionalizadas. A legitimação só se torna necessária quando as objetivações da ordem institucional histórica têm de ser transmitidas a uma geração seguinte. Como o caráter evidente das instituições não pode mais ser conservado pela memória e pelos hábitos do indivíduo, como a unidade de história e biografia foi rompida, faz-se mister restaurá-la, elaborando explicações e justificações que tornem inteligíveis ambas as dimensões dessa unidade. A legitimação consiste nesse processo de explicação e justificação da ordem institucional e de validação cognoscitiva de seus significados. A legitimação não envolve apenas “valores”, mas sempre “saberes”, “conhecimento”.

Graças à língua, é possível assegurar a superposição da lógica sobre o mundo social. O edifício das legitimações erige-se sobre a língua e dela se utiliza como seu principal instrumento. Daí se segue que a “lógica” atribuída à ordem institucional integra o acervo socialmente disponível de conhecimento, o qual é tomado como natural e certo. Na medida em que o indivíduo bem socializado “sabe” que seu mundo social é uma totalidade sólida e coerente, ver-se-á obrigado a explicar o funcionamento dele nos termos desse “conhecimento”. Não surpreende que seja comum, conseqüentemente, que quem quer que atente para qualquer sociedade admita que suas instituições efetivamente funcionam e se articulam de modo tal como presumivelmente devem ser.

A legitimação se constitui em diferentes níveis, entre os quais o nível mais importante de legitimação é o dos universos imaginário-simbólicos, aos quais já aludimos. Todavia, já se pode encontrar uma legitimação incipiente, tão logo um sistema de objetivações linguísticas

da experiência humana seja transmitido. Por exemplo, a aquisição do vocabulário de parentesco legitima a estrutura do parentesco. Em outras palavras, o vocabulário de parentesco inclui explicações legitimadoras que tornam possível que uma criança aprenda que outra criança é primo. Essa informação, por sua vez, imediatamente, legitima a conduta dela com relação aos “primos”. É da adequada legitimação da ordem social que depende o fato de toda instituição se autonomizar ou se reificar. A reificação é a apreensão dos fenômenos sociais humanos como se fossem coisas, isto é, realidades humanas como se fossem realidades não humanas ou sobre-humanas. A reificação é a apreensão dos produtos da atividade humana como se fossem algo diferente de produtos humanos, como se fossem fatos da natureza ou manifestações da vontade divina. Na reificação, o homem produz e continua a produzir uma realidade que o nega. É esse o paradoxo da condição humana que o homem comum, cuja consciência já se estruturou e opera sob o domínio da reificação, não pode reconhecer e em face do qual sequer é capaz de “espantar-se”. O homem, o produtor de um mundo que saiu de suas mãos e cabeça, é apreendido como produto deste mundo, e a atividade humana como um epifenômeno de processos não humanos. Para a consciência reificada, os significados humanos não são mais compreendidos como produzindo o mundo, mas como sendo produtos da natureza das coisas. A reificação é, pois, uma modalidade da objetivação do mundo humano, para cuja realização a língua cumpre um papel decisivo.

2.4 As comunidades de vida e de sentido

O sentido que um indivíduo atribui a sua vida já foi organizado, reprocessado e é administrado e colocado à sua disposição pelas instituições³⁴². Segue-se daí que é possível falar em uma **economia doméstica do sentido**³⁴³. Esta economia supõe que há condições histórico-sociais de produção e distribuição social do sentido e um mercado consumidor aberto. Por conseguinte, segundo Berger & Luckmann, “concorre então uma grande quantidade de fornecedores de sentido para obter o favor de um público que se vê confrontado

³⁴² Reitere-se que, como Berger & Luckmann não levam em conta a instância do imaginário na fabricação da realidade social, a fim de conciliar a proposta de análise destes sociólogos com a de Castoriadis, o *locus* da produção de sentido, das significações imaginárias é o imaginário. As instituições, no entanto, enquanto redes simbólicas, se encarregam da administração, da sistematização, da distribuição do sentido, bem como do controle sobre esses processos, incluindo-se aí o controle sobre o consumo de todo o sentido socialmente disponível.

³⁴³ Cf. BERGER Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Tradução de Edagar Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

com a dificuldade de escolher entre uma infinidade de ofertas a mais adequada”³⁴⁴. Uma economia doméstica do sentido implica, necessariamente, a existência de mecanismos institucionais de controle sobre a produção, a administração e a comunicação do sentido. O modo como as instituições exercem controle tanto sobre a conduta humana quanto sobre a produção, a administração e a comunicação do sentido conservado é o que nos ocupará, doravante.

O controle das instituições sobre a conduta humana se dá pelo simples fato de elas existirem, já que elas estabelecem padrões previamente definidos de conduta. Tais padrões determinam uma direção para a conduta entre tantas outras direções teoricamente possíveis. As instituições foram criadas para aliviar o indivíduo do peso da necessidade de reinventar (e recriar) o mundo a cada dia. Acresça-se que, para tanto, as instituições criam “programas” que orientam a realização da interação social e a realização de “currículos de vida”. Elas fornecem, pois, padrões comprovados segundo os quais um indivíduo pode orientar seu comportamento. Uma vez que se comportam segundo esses modos de comportamento estabelecidos institucionalmente, os indivíduos aprendem a cumprir as expectativas relacionadas a certos papéis tais como “casado”, “pai”, “empregado”, “contribuinte”, “transeunte”, “consumidor”, “funcionário”, etc. Sempre que as instituições funcionam normalmente, o indivíduo exerce os papéis a ele atribuídos pela sociedade na forma de esquemas institucionalizados de ação e conduz sua vida sob a forma de currículos de vida assegurados institucionalmente e com alto grau de autoevidência. É da conservação da “autoevidência” que as instituições obtêm toda a sua força vital. Todavia, uma instituição se vê ameaçada quando os membros que vivem dentro dela começam a refletir sobre os papéis institucionais relevantes, as identidades fixadas, os esquemas de interpretação, os valores e as visões de mundo pelos quais ela é responsável.

As instituições vêm preencher a carência de instintos no homem, possibilitando um agir para o qual nem sempre é necessária uma cuidadosa ponderação sobre alternativas. Por isso, como fazem ver Beger & Luckmann, muitas interações sociais relevantes para a vida social são realizadas por meio de comportamentos individuais não monitorados conscientemente. Cumpre ainda salientar que os “programas institucionais” são internalizados na consciência do indivíduo, guiando-o no seu agir e tornando-o um experienciador de um sentido do qual ele passa a acreditar que é autor. Os programas institucionais são organizados na consciência em processos de camadas múltiplas. Na socialização primária, eles fixam a

³⁴⁴ BERGR & LUCKMANN, 2012, p. 23.

base fundamental da construção da identidade pessoal; posteriormente, na socialização secundária, fazem o ajustamento do indivíduo aos papéis que lhes são atribuídos na realidade social e, sobretudo, o introduzem no mundo do trabalho. Todos esses momentos do controle institucional vão possibilitar que as estruturas da sociedade se tornem as estruturas da consciência, para o que a língua desempenhará um papel fundamental. Assim é que “escravos” e “senhores”, “trabalhadores” e “capitalistas” comportam-se em conformidade com seus papéis, como também pensam, sentem e se consideram a si mesmos de modo correspondente à conduta própria do seu papel. Mas é claro também que a subjetividade do indivíduo não precisa estar conformada plenamente com a realidade objetivamente definida pela sociedade. No processo da socialização dele, haverá pequenas fissuras, ou pode haver grandes rupturas, sobretudo quando indivíduos marginalizados socialmente conseguem perceber a opressão que sofrem como uma opressão sistêmica, uma opressão que recai sobre todo um grupo social a que eles pertencem e contra a qual eles passarão a lutar com o apoio de instituições contra-hegemônicas.

Cumprе acrescentar que as instituições controlam a produção, a administração e a comunicação do sentido que integra o “**reservatório histórico do sentido**”³⁴⁵. O sentido que atribuímos às nossas experiências na vida diária, bem como as camadas totalizantes de sentido reunidas sob o rótulo “o sentido da vida” não são achados individuais, ou “criações” de consciências individualizadas; se um indivíduo diz encontrar sentido em suas ações, em suas atividades, em sua vida, isso é possível porque antes dele e para além dele operam processos institucionais encarregados da administração, sistematização e distribuição de sentido, de significações. Portanto, todas as sociedades estão envolvidas em processos destinados a produzir sentido, mesmo que não tenham instituições especializadas na administração dele. As instituições, quer sejam especializadas, quer não, controlam a recepção dos elementos de sentido por meio de estoques sociais de conhecimento e organizam as reservas históricas de sentido, tornando possível aos membros da sociedade o acesso a elas. Uma vez que os indivíduos tomam parte das reservas históricas de sentido, eles as adaptam às novas necessidades. Por meio de suas instituições, as sociedades humanas conservam as partes essenciais de sua reserva de sentido. O momento fundamentalmente importante é este: as instituições sociais comunicam sentido ao indivíduo e às **comunidades de vida** em que esse indivíduo cresce, trabalha e morre. Elas determinam o sentido subjetivo em amplas esferas de seu agir, enquanto o sentido objetivo desse agir é organizado e prescrito pelas grandes

³⁴⁵ Ibidem. (grifo nosso).

instituições de poder e economia. Para Berger & Luckmann, a crise estrutural de sentido experienciada pelo homem moderno e tão fartamente estudada pelos especialistas é consequência do pluralismo pós-moderno³⁴⁶. Assim, entendem os autores que “o pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e da interpretação. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores e de interpretação são “descanonizados”³⁴⁷. Nas sociedades pós-modernas, há diferenças no grau de coerência dos sistemas de valores, bem como na competitividade interna e externa na produção, comunicação e imposição de sentido.

A fim de que se esclareça o modo como as instituições exercem controle sobre a produção, administração e comunicação do sentido, será necessário definir os conceitos, tomados a Berger & Luckmann, de “comunidade de vida” e “comunidade de sentido”.

Comunidades de vida são agrupamentos sociais caracterizados por um agir que se repete com regularidade e com reciprocidade em relações sociais duráveis. Seus integrantes demonstram uma confiança institucional, uma confiança na durabilidade da comunidade. A forma básica universal das comunidades de vida são as comunidades em que se nasce. Mas pode haver também comunidades de vida de que alguém entra a fazer parte por adoção ou por casamento. Há comunidades de vida que exigem uma iniciação, como as Ordens religiosas. Há comunidades de vida que se formam em decorrência de uma modificação da vida, como lares de idosos, prisões, etc. As comunidades de vida precisam ter o mínimo de sentido, mas o contrário não é necessário.

³⁴⁶ É longa a lista de autores que se ocupam da condição pós-moderna, entre os quais podemos referir Lyotard (2009), Lipovetsky (2004), Debord (1997), Eagleton (1998), Bauman (1998), Giddens (1991). As perspectivas adotadas no tratamento da pós-modernidade variam bastante, mas, de um modo geral, a pós-modernidade é uma condição histórica caracterizada 1) pela descoberta de que nada pode ser conhecido com alguma certeza, já que os fundamentos preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade, 2) pela consciência de que a história é destituída de teleologia e, conseqüentemente, é insustentável qualquer visão de progresso, 3) pelo reconhecimento de que as ideologias da história fracassaram, 4) pela admissão de que os alicerces absolutos da racionalidade foram abalados. Não há consenso, no entanto, quanto à utilização da designação “pós-modernidade”. Berger & Luckmann a dispensa, criticando a atitude relativista predominante entre os teóricos pós-modernos, preferindo falar em modernidade ou sociedades modernas como uma condição histórica diferente das sociedades pré-modernas; Lipovetsky, por sua vez, usa o termo “hipermodernidade” ou fala em “tempos hipermodernos”, para designar uma condição existencial que não é pós-moderna, mas uma segunda modernidade, cujas características mais importantes são a flexibilidade, o movimento incessante, a fluidez mais intensos e em cujo centro reside um indivíduo paradoxal, angustiado e hipernarcísico em face de uma liberdade cada vez mais irrestrita, mas também mais afetivo, mais relacional, superativo, se bem que prudente. Para Lipovetsky, no entanto, se os modernos fizeram tábula rasa do passado, se o ideal deles era ver-se livres do peso das tradições, o hipermodernos, por seu turno, reabilitaram o passado para celebrá-lo e para restituir-lhe uma dignidade social. Sem avançar nos meandros dessa complexa discussão, assume-se, no presente estudo, o uso do termo “pós-moderno” para designar a perda de confiança no próprio projeto iluminista de emancipação do homem que caracterizou a era moderna.

³⁴⁷ BERGER & LUCKMANN, *ibidem*, p. 52.

As reservas de sentido objetivadas e processadas pela sociedade são conservadas em reservatórios históricos de sentido e são administradas pelas instituições, conforme mencionamos. Assim, ao controle da produção de sentido se associa a comunicação do sentido. Por meio da educação ou de processos de doutrinação orientada, os indivíduos habitam-se a só pensar e fazer o que corresponde às normas da sociedade. Busca-se, por meio do controle do sentido, censurar tudo o que é publicamente dito, ensinado e pregado; impede-se a difusão de opiniões divergentes. Assim, o sentido do agir e o sentido da vida é já determinado como regra óbvia de conduta de vida, a cuja adoção todos se sentem obrigados. Por exemplo, define-se inquestionavelmente o relacionamento entre os casados e entre os pais e os filhos. Os pais e os filhos, geralmente, se conformam; os desvios são claramente definidos como “desvios de norma” ou “desvios de conduta”. Decerto, nas sociedades pós-modernas, há diferenças no grau de coerência dos sistemas de valores, bem como na competitividade interna e externa na produção, comunicação e imposição do sentido³⁴⁸.

O agir social do indivíduo é moldado pelo sentido objetivo, colocado à disposição pelos acervos sociais de conhecimento e comunicado pelas instituições, mediante a pressão que elas exercem para que sejam acolhidos. Considere-se a situação da criança, a fim de que compreendamos como se constituirá **a significação da estrutura intersubjetiva das relações sociais**.

Desde o seu nascimento, a criança está inserida numa relação social: com seus pais e com outras pessoas relacionalmente importantes para ela. Essas relações se desenvolvem através de ações regulares, diretas e recíprocas. A criança pequena, conquanto não seja ainda capaz de agir propriamente, é um organismo individualizado dotado das capacidades sensorio-motoras e cognitivas inerentes à espécie humana. Ela as emprega em seu comportamento nas relações com os outros. Por outro lado, o agir dos outros em relação à

³⁴⁸ O pluralismo de valores e de identidades, e a competitividade no mercado dos sentidos disponíveis não devem levar a crer que os indivíduos gozem hoje uma liberdade maior de escolha entre modos de viver, de pensar e valorar. O capitalismo global, dominante nas sociedades ocidentais, tende a ajustar, a subsumir o espectro de valores e sentidos ao paradigma da concorrência, da produtividade e da monetarização de tudo quanto é suscetível de se tornar objeto no mercado de trocas. O capitalismo global e sua racionalidade - o neoliberalismo - são a realização deste governo do *homo faber* e do *homo economicus* que instrumentalizam todo o mundo e toda a Terra produzindo sua desvalorização em escala global. Sob o governo tirânico do *homo faber* e do *homo economicus* tudo é convertido à categoria de *chrémata* (objetos de uso) e também de consumo. Para Dardot & Laval (2016, p. 17), “o **neoliberalismo** pode ser definido como o conjunto de práticas, de discursos e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência”. (grifo nosso). Esses autores estão assaz interessados em compreender como a governamentalidade neoliberal toma forma num “quadro normativo global [...] que, em nome da liberdade e apoiando-se nas margens de manobra concedidas aos indivíduos, orienta de maneira nova as condutas, as escolhas e as práticas desses indivíduos”. (ibidem., p. 21). (cf. DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. Maria Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016).

criança é determinado, em grande medida, por esquemas de experiência e ação que se originam do reservatório de sentido de sua sociedade. A criança, por seu turno, vai aprendendo, progressivamente, a entender o agir do seu interactante e a compreender o sentido dele. É nesse momento que ela passa a entender as reações do outro como um campo de referência para seu próprio comportamento. Ela pode compreender seus modos de proceder como ações típicas à luz dos padrões historicamente dados de experiência e ação. A criança mesma se posiciona em relação às reservas sociais de sentido. São nesses processos formativos que se vai desenvolvendo sua identidade pessoal. Uma vez que tenha compreendido o sentido do seu agir, compreende também que lhe cabe assumir responsabilidade por ele.

Se, numa situação ideal, os pais e os outros significativos de referência para a criança tenham formado suas identidades pessoais em consonância com os padrões do reservatório histórico de sentido, o comportamento da criança irá se moldar coerentemente com o agir dos outros. A maioria das crianças nasce em comunidades de vida que são também “comunidades de sentido”, mesmo que em graus bastante distintos. Disso se segue que, na ausência de uma reserva de sentido compartilhada universalmente e ajustada a um sistema de valores único e fechado, concordâncias de sentido podem-se desenvolver no interior de comunidades de vida ou podem ser “importadas” do reservatório histórico de sentido. Por fim, essas concordâncias de sentido poderão também ser comunicadas às crianças de maneira assaz coerente.

Por seu turno, as comunidades de sentido podem-se tornar, em alguns casos, comunidades de vida, mas são construídas e mantidas exclusivamente por meio de um agir comunicável e recíproco. Comunidades de sentido são formadas em diferentes níveis de sentido, não diretamente baseados na experiência de vida, e podem se referir a diferentes campos de sentido, como por exemplo, o filosófico, tais como os círculos humanísticos dos inícios da modernidade, o científico, etc.

É possível que a comunidade de vida e a comunidade de sentido coincidam tanto quanto são as expectativas da sociedade. Nesse caso, a vida social e a existência do indivíduo se desenvolvem de maneira habitual e quase de forma autoevidente. Isso não significa dizer que o indivíduo não possa experienciar problemas existenciais. É possível mesmo que, a despeito da coincidência entre a comunidade de vida e a comunidade de sentido, o indivíduo não se sinta muito satisfeito com o seu destino. Todavia, nessas condições “normais”, ele “sabe”, ao menos, como o mundo é, como deve ser seu comportamento nesse mundo, o que pode esperar, etc. O pluralismo que caracteriza os modos de vida das sociedades pós-modernas suspeita desse “conhecimento” autoevidente. Mundo, sociedade, vida e identidades

são continuamente problematizados com mais vigor, e podem ser submetidos a várias interpretações, cada uma das quais está relacionada às suas próprias expectativas de ação. Nenhuma interpretação, nenhuma perspectiva podem ser assumidas como únicas em validade ou serem consideradas inquestionavelmente corretas.

Tanto a autonomização das instituições quanto o processo de homogeneização do pluralismo de valores e sentidos socialmente disponíveis, pelo qual é responsável o capitalismo global e sua racionalidade neoliberal, a qual produz subjetividades e molda condutas em conformidade com os interesses da esfera do mercado e da acumulação do capital, são os principais desafios a serem enfrentados numa proposta de análise do niilismo concebido como campo de desmistificação do homem, em cujo cerne repousa a admissão da possibilidade da criação e da autonomia, tal como pensadas por Castoriadis. Sem perder de vista as duas dimensões desse desafio, a próxima e última seção deste capítulo é dedicada à discussão sobre o conceito de criação e autonomia em Castoriadis.

2.5 Criação e autonomia

A questão da “criação” e da “autonomia”, no pensamento de Castoriadis, subentende o reconhecimento da autoalienação da sociedade. Advogando que a sociedade é sempre autoinstituição do social-histórico, Castoriadis não se escusa a reconhecer, contudo, que essa autoinstituição não é percebida enquanto tal. Em outras palavras, a ordem social é instituída sem que os atores sociais se reconheçam como agentes. Por isso, segundo o filósofo, a autoalienação da sociedade é “ocultação do ser da sociedade como autoinstituição”³⁴⁹. Existindo na condição de autoalienação, a sociedade mantém encoberta diante de si sua temporalidade essencial. Essa autoalienação da sociedade é mantida tanto pela tendência própria da instituição quanto pelo domínio incoercível da lógica-ontologia identitária. É possível perceber essa autoalienação da sociedade sempre que esta atribui uma origem outra, diferente do social, à própria instituição, por exemplo, quando a ordem social é compreendida como algo cuja origem é atribuída a seres sobrenaturais, a Deus, à natureza, à razão, à necessidade, às leis da história, ao Ser, etc. Segundo Castoriadis, a tradição filosófica preocupou-se sobremaneira em racionalizar a heteronomia da sociedade, ignorando a dimensão imaginária do social-histórico. Essa mesma tradição não é mais do que uma das

³⁴⁹ CASTORIADIS, 1982, p. 417.

manifestações dessa heteronomia³⁵⁰. Disso se segue que uma investigação sobre o caráter histórico da instituição da sociedade, com pretender-se adequada, não pode renunciar à consideração do imaginário radical como social-histórico, tampouco pode escusar de considerar a indeterminação, a criação, a temporalidade como autoalteração essencial. O próprio pensamento que se acostumou a ocultar o fazer e o fazer ser do social ignora sua própria natureza de fazer pensante, ele mesmo manifestação e modo de ser do social-histórico. Consoante Castoriadis, a autoalienação da sociedade não é simples representação, nem consiste na impossibilidade de a sociedade representar-se de maneira diversa daquela pela qual foi instituída. A autoalienação da sociedade, enquanto encobrimento de sua temporalidade histórica, é encarnada e fortemente materializada na instituição concreta da sociedade; é incorporada à divisão conflitual mediada por toda a sua organização e interminavelmente reproduzida pelo funcionamento de suas instituições.

Tendo em vista o exposto, antes de estender considerações sobre a questão da criação e da autonomia, urge dar a conhecer em que medida a ontologia subjacente à concepção do social-histórico em Castoriadis se difere da ontologia clássica. Segundo Perrusi, “para Castoriadis, o problema da ontologia clássica estaria na tentativa de uma compreensão total, configurando qualquer elucidação do social-histórico em um sistema”³⁵¹. Ocorre, contudo, que a determinação operada pelo social-histórico não esgota todo o existente. Para Castoriadis, o ser do social-histórico não é apenas o que é determinado, mas é também o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo, que recusa qualquer teoria totalizante do tipo identitário-conjuntista. Para Castoriadis, a teoria é um fazer, é “a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo”.³⁵² Portanto, também a filosofia, como uma forma extrema de teoria, é uma tentativa de pensar o mundo na impossibilidade de saber prévia e posteriormente se o mundo é, de fato, pensável, e também na incerteza sobre o que significa realmente pensar. Por isso, é oportuno atentar para o “lugar” atribuído por Castoriadis à filosofia:

³⁵⁰ Cumpre notar que, para Castoriadis (1982; 1987), a tradição filosófica, sobretudo porque centrada na Razão como valor supremo, ocultou o imaginário radical, bem como a dimensão social-histórica do imaginário radical, isto é, o imaginário social ou a sociedade instituinte. A história do pensamento, segundo o filósofo, pensou o ser como ser determinado, e tudo aquilo que não pode ser determinado foi considerado como transcendente ou incognoscível, e impensável. Conquanto não fosse possível ocultar totalmente a imaginação, a tradição se encarregou de lhe ocultar o caráter radical. Assim, à imaginação foi atribuído um papel instrumental, auxiliar ou subalterno na produção do conhecimento.

³⁵¹ PERRUSI, 1999, p. 38.

³⁵² CASTORIADIS, 1982, p. 93.

“Ultrapassamos” a filosofia – a saber: não a esquecemos, ainda menos a desprezamos, mas a colocamos em seu devido lugar – desde que compreendemos que ela é apenas um projeto, necessário mas incerto quanto a sua origem, seu valor e seu destino; não exatamente uma aventura, talvez mas não uma partida de xadrez também e nem tampouco realização da transparência total do mundo para o sujeito e do sujeito para si mesmo.³⁵³

Evocar aqui os limites dentro dos quais a filosofia pode realizar-se como projeto importa não só como achado de nossa leitura de Castoriadis, mas também como um alvitre do modo como o niilismo se confronta com a filosofia, representando para ela uma ameaça à sua pretensão de ser uma abordagem sistemática totalizante da realidade, em cujo cerne repousa a confiança na razão e a crença na racionalidade do real³⁵⁴.

Interessado em elucidar o social-histórico e sua relação com o Outro³⁵⁵ (alteridade radical), Castoriadis questiona a lógica identitário-conjuntista, propondo uma abordagem da história que contemple o indeterminado e expulse do seu fazer-se a repetição do mesmo. Destarte, ele retoma o significado etimológico de “Caos”, identificando-o com o ser. O caos como Ser é abertura, é um abrir-se, um entreabrir-se para a criação de novas formas. O caos liberta-nos dos grilhões da categoria do Mesmo, expresso nos esquemas identitários que herdamos da tradição filosófica. Para Castoriadis, as coletividades humanas recriam no devir histórico o ser, isto é, o Caos, o Abismo, o Sem-sentido, mobilizando, para tanto, a capacidade de imaginação ou a capacidade *poiética*, tomada como imaginário radical. É assim que, para esse filósofo, a humanidade é autocriação contínua. Essa autocriação, que é a humanidade, é recriação do próprio ser, segundo Perrusi:

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ A filosofia nascente afirma essa confiança na razão a partir de uma série de pressupostos, dentre os quais destacamos os quatro seguintes:

1º o mundo constitui uma totalidade ordenada e inteligível, que pode ser racionalmente explicada;

2º “Nada vem do nada e nada retorna ao nada”: o mundo é um cosmo eterno e imperecível;

3º Seu princípio perene e imortal de origem e constituição é a *phýsis*, de onde tudo brota e para onde tudo regressa;

4º A essência do mundo ou o ser é alcançado exclusivamente pelo pensamento e, portanto, é invisível, embora seja um invisível racional e lógico.

Desenvolveremos melhor a razão por que cuidamos ser o niilismo, tradicionalmente, visto como uma ameaça ao projeto totalizante da filosofia que, desde sua origem, pautou-se pela busca de princípios capazes de conferir sentido ao conjunto da experiência humana. Para nós, como veremos, essa representação do niilismo como uma ameaça ao projeto da razão não se justifica.

³⁵⁵ Como psicanalista, Castoriadis elaborou um pensamento filosófico em diálogo com certas perspectivas da psicanálise. O conceito de Outro, que nos foi herdado da pena de Lacan, é um registro desse diálogo de Castoriadis com a psicanálise. Sem, evidentemente, adentrar nos caminhos reticulares da teoria psicanalítica lacaniana, bastar-nos-á dizer aqui que o Outro, recobrindo o domínio do simbólico, é o horizonte a partir do qual o sujeito se constitui como sujeito de linguagem, como um ser que habita a linguagem; é a condição indispensável para que ele se torne um ser cultural. É na relação com o Outro que a criança terá fixado para si um lugar no mundo. O Outro é o esqueleto material e simbólico da ordem social e cultural.

Ao recriar o Ser, ela cria-se a si mesma, emergindo do Caos, como psique e como social-histórico. Se temos essa recriação de forma heterônoma, o Ser é determinado, o que implica a ocultação do Abismo. Por outro lado, se a recriação é lúcida e autônoma, o Ser é alteridade e apresentação do Abismo.³⁵⁶

A criação do mundo para o homem é criação de um mundo de significações imaginárias sociais, graças às quais esse animal simbólico confere sentido ao mundo natural-biológico destituído de sentido em si mesmo. As significações imaginárias sociais, portanto, “são criações para recobrir o Caos”³⁵⁷, muito embora este não se deixe recobrir totalmente. Ainda segundo Perrusi, “no mundo instituído, o Caos é o Outro que ameaça constantemente as significações imaginárias instituídas”³⁵⁸. Castoriadis parece aqui assumir a concepção lacaniana de “real” como o inabordável pelo simbólico, como o domínio do sem-sentido radical. Essa concepção do “real” importa-nos também porque o niilismo faz ver ao homem que, se, por um lado, o real é o âmbito das possibilidades de criação, de instituição de novas formas, figuras, sentidos; por outro lado, é o domínio que resiste ao enquadramento das significações imaginárias sociais, ao mesmo tempo que representa para elas uma ameaça, porque o real, com frequência, irrompe na teia das significações imaginárias, expondo o homem ao sem-sentido do mundo, quando considerado em si mesmo. Em outras palavras, o real sempre patenteia um resto, um ruído, um estrato que resiste à simbolização, que resiste às tentativas feitas pelo imaginário-simbólico de totalizá-lo numa ordem dotada de sentido. Castoriadis, no entanto, está mais interessado na possibilidade que têm as comunidades humanas e cada indivíduo de tomarem consciência de sua autoinstituição, e, conseqüentemente, de serem capazes de assumir suas decisões em face disso, de forma lúcida e autônoma. Para ele isso importa mais do que a possibilidade de o caos ou o magma de significações, que constitui a sociedade, tornarem-se transparentes.

Em entrevista concedida a Pierre Ysmal, em 1º de maio de 1991, que se acha no livro *Criação histórica: o projeto de autonomia*³⁵⁹, Castoriadis, quando indagado sobre o que é uma sociedade autônoma, responde - “uma sociedade cujas instituições, uma vez interiorizadas pelos indivíduos, facilitam o mais possível seu acesso à sua autonomia

³⁵⁶ PERRUSI, ibidem, p. 39.

³⁵⁷ Ibidem.

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *A criação histórica: o projeto da autonomia*. Tradução de Marcio Oliveira Dornelles. Porto Alegre, RS: Livraria Palmarinca, 1991.

individual e sua participação efetiva em todo poder explícito existente na sociedade”³⁶⁰. A questão suscitada por essa passagem acena para o problema da autonomia, de que nos ocuparemos mais adiante, já que, se a instituição do social-histórico se dá sob o modo da autoalienação da sociedade, como é possível a criação de sociedades autônomas, ou seja, aquelas que efetivamente permitem aos indivíduos desenvolver sua autonomia? A criação, tal como pensada por Castoriadis, não é menos problemática, já que, para ele, “criação” consiste em fazer algo surgir onde não havia nada; entretanto, a criação *ex nihilo*, em Castoriadis, se apoia em elementos já existentes³⁶¹. Castoriadis não consegue evitar a aporia que resulta da concepção de criação tanto como “criação *ex nihilo*” quanto como “autocriação”. Os dois problemas aqui apenas aventados não podem ser dispensados num estudo sobre o niilismo que o toma como campo hermenêutico em cujo cerne está a concepção do homem como um animal simbólico capaz de criar múltiplos sentidos, múltiplas interpretações para o mundo, sendo este mundo também passível de ter múltiplas interpretações e sentidos. Quem quer que pretenda levar, com a seriedade devida, o apelo nietzschiano à necessidade de fazer vir ao mundo o além-do-homem como realização de um modo de ser do homem que se quer legislador, criador, instituidor de um mundo cuja imagem traz a assinatura de seu criador humano, deverá deter-se na questão do sentido da criação e da autonomia. Castoriadis descerra um caminho teórico fecundo, possibilitando-nos trabalhá-la em consonância com a concepção de niilismo sustentada neste estudo.

2.5.1 A criação ex nihilo

Segundo Castoriadis, a criação “pressupõe [...] a capacidade de dar-se aquilo que não é (o que não é dado na percepção ou o que não é dado nos encadeamentos simbólicos do pensamento racional constituído)”³⁶². Para ele, a criação é, essencialmente, constituição do

³⁶⁰ Ibidem, 1991, p. 37.

³⁶¹ Trata-se, aliás, de um ponto de calorosa controvérsia entre Paul Ricouer e Castoriadis num encontro dialógico ocorrido entre eles em 9 de março de 1985, cuja forma escrita se acha em *Paul Ricouer e Cornelius Castoriadis: Diálogo sobre a História e o Imaginário* (2016). Nesse diálogo, em certo momento, Ricouer insiste em que a história é produção, é produção sobre o já instituído, ou o que chama de “arquivos”; ao que Castoriadis contrapõe a sua concepção de “criação” ou criação histórica como o pôr o que não está dado, o novo, como o fazer existir o que não há. Todavia, Castoriadis não nega que haja o já regrado, o já estabelecido, chegando a dizer que nossa autonomia consiste tanto em manipular ou modificar as regras quanto em estabelecê-las. (cf. CASTORIADIS, Cornelius.; RICOUER, Paul. *Diálogo sobre a História e o Imaginário social*. Tradução de Gonçalo Marcelo e Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, 2016.).

³⁶² CASTORIADIS, 1982, p. 161.

novo, por isso “a arte não descobre, mas constitui”³⁶³. Todavia, o homem não é criador no mesmo sentido em que o cristianismo concebe seu Deus como criador, isto é, o homem não cria um miligrama de matéria sequer. Por conseguinte, adverte-nos Castoriadis de que “quando o homem cria instituições, poemas, música, instrumentos, línguas, - ou então monstruosidades, campos de concentração, etc. – ele não cria Nada [...]. Certamente, tudo isso são *eidé*: portanto, ele cria *eidós*”³⁶⁴. Castoriadis está ciente de que sua posição é absurda, se situada no quadro de referência da tradição filosófica, já que *eidós* é *akinéton*, ou seja, as formas verdadeiras são imutáveis, incorruptíveis, eternas. Mas o filósofo aqui pensa contrariamente a toda uma tradição que se estende de Platão a Kant, à luz da qual o homem seria um ser finito por ser incapaz de criar qualquer coisa. Dizer que o homem é um ser finito é sem sentido, para Castoriadis, já que “o homem não é um número, e não sei o que finito significa fora das matemáticas ou do matematizável”³⁶⁵. Sua abordagem da criação é, portanto, outra. A criação tem uma gênese ontológica. Ela implica a posição de um *eidós*, “porque o que é assim colocado, estabelecido, instituído, cada vez, certamente sempre trazido pela materialidade concreta dos atos e das coisas, ultrapassa esta materialidade concreta e todo ‘isto’ particular”³⁶⁶. O *eidós* é um tipo que permite sua reprodução indefinida em objetivações, “as quais só são em geral e só são o que são, enquanto instâncias desse tipo”³⁶⁷. Portanto, a faca, o barco, o machado, o martelo, a roda, toda sorte de instrumentos técnicos de que o homem se serve em suas atividades no mundo são um *eidós* criado. Uma palavra (*lexis*), o casamento, a compra, a empresa, a venda, o templo, a escola, o livro, a herança, a eleição, o quadro também são *eidós*. Também são *eidós*, em outro nível, embora não separado, a articulação que a sociedade faz de suas práticas e entre os setores ou domínios nos quais e pelos quais ela existe. Nesse tocante, veja-se o seguinte excerto de Castoriadis:

A sociedade se institui como modo e tipo de coexistência: como modo e tipo de coexistência em geral, sem análogo ou precedente numa outra região do ser, e como este modo e tipo de coexistência particular, criação específica da sociedade considerada. [...] Assim, a articulação do social em técnico, econômico, jurídico, político, religioso, artístico, etc., que nos parece evidente, é apenas um modo de

³⁶³ Ibidem, p. 162.

³⁶⁴ Ibidem, p. 236

³⁶⁵ Ibidem, p. 235

³⁶⁶ Ibidem, p. 215.

³⁶⁷ Ibidem.

instituição do social, particular a uma sequência de sociedades, entre as quais a nossa.³⁶⁸

Como se pode depreender do excerto supracitado, toda a rede de setores, de campos, de práticas que compreendem o que chamamos de “sociedade” ou “realidade da vida comum” é criação, é um complexo de *eidé*. A instituição do mundo comum é também criação daquilo que é e não é, daquilo que vale e não vale, do que é factível e não factível, tanto relativamente à sociedade quanto relativamente à natureza. A instituição como criação é “presença” (é um presentificar), para uma dada sociedade, do não ser, do falso, do fictício, do que é simplesmente possível, mas não efetivo. Consoante diz Castoriadis, “é mediante a sinergia de todos esses esquemas de significância que se constitui a ‘realidade’ para uma sociedade dada”³⁶⁹. A história é, para Castoriadis, essencialmente, *poiésis*, “e não poesia imitativa, mas criação e gênese ontológica no e pelo fazer e o representar/dizer dos homens”³⁷⁰. Na concepção da história como *poiésis*, Castoriadis adota o conceito de *poiésis* com um sentido próximo à noção de “poesia” em Aristóteles. Como lembra Reale, no tangente à concepção de arte em Aristóteles, “a arte pode também narrar coisas efetivamente acontecidas, mas só se torna arte se a essas coisas ela acrescenta um *quid* que falta à narração puramente histórica”³⁷¹. Como *poiésis*, a história recobre o domínio em que o homem cria formas ontológicas, entre as quais se encontram a história e a sociedade.

O problema da criação começa, pois, a se afigurar, na medida em que, para Castoriadis, a criação implica a emergência de um nível ontológico que se pressupõe a si mesmo e carrega as condições próprias da existência do social-histórico. A instituição se pressupõe a si mesma. A criação é circular. Castoriadis nega ser possível conhecer a origem da instituição, pois a criação só é, só se torna e se deixa conhecer a partir de si mesma. O social-histórico é autocriação, é origem de si mesmo. O social-histórico é criação contínua a cada vez e para cada sociedade. Ele é, portanto, imaginação radical que se faz existir e faz existir o que não existe em lugar algum ou fora dela, “o que não existe e que é para nós

³⁶⁸ Ibidem, 216.

³⁶⁹ Ibidem, p. 415-416.

³⁷⁰ Ibidem, p. 14.

³⁷¹ REALE, Giovanni. **Aristóteles**. Tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007b, p. 178.

condição para que o que quer que seja possa existir”³⁷². Não é apenas a imaginação radical que faz existir o que não existia antes, a técnica também é considerada como criação absoluta. Para Castoriadis, a técnica não é uma imitação ou um modelo análogo a alguma coisa que se acha na natureza. A técnica cria aquilo que a natureza não pode realizar. Consoante lembra Castoriadis, não se encontra na natureza nada semelhante à polia, ao estribo, à roda de olaria, à locomotiva ou ao computador.

A matéria precisa do objeto criado pela técnica, ou sua forma, ou a maneira pela qual ele desvia a eficácia das leis físicas, ou sua finalidade, ou tudo isso aomesmo tempo é geralmente sem antecedente natural. Criar um objeto técnico não é alterar o estado presente da natureza, como fazemos ao mover a mão; é constituir um tipo universal, estabelecer um *eidos* que doravante ‘é’ independentemente de seus exemplares empíricos.³⁷³

A realidade experienciada, vivida pelo homem não é apenas uma criação do imaginário-simbólico; é também uma criação da técnica. A técnica, tanto quanto a língua, é um elemento da constituição do mundo enquanto mundo humano e da criação por cada sociedade do que para ela é real-racional, de modo que, por exemplo, “a magia em uma sociedade arcaica é uma peça central do ‘real-racional’ desta sociedade”³⁷⁴. Toda sociedade encontra-se mergulhada num meio que resiste a ela. A resistência desse meio, contudo, não se realiza de qualquer maneira; o real não é maciço como uma pedra de mármore, por isso a técnica é possível. Castoriadis admite que o mundo tem uma suscetibilidade a receber uma ordenação racional, sem a qual não seria possível a operação da técnica. A rigor, ele assume a existência de uma racionalidade do real³⁷⁵, crença esta patente no seguinte passo:

³⁷² CASTORIADIS, 1982, p. 334.

³⁷³ CASTORIADIS, 1987, p. 306.

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ Como nos ensina Abbagnano (*ibidem.*, p. 962), “a moderna noção de R. [Racionalidade] formou-se originariamente fora da filosofia, tornando-se objeto de indagação em disciplinas especializadas, como a economia e a sociologia”. O predicado “racional” qualifica diversos aspectos do comportamento humano, como, por exemplo, a “ação”, que é calculada com base na eficácia dos meios escolhidos com vistas a um fim; as “crenças”, que se dizem “racionais” porque se formam e se alteram com base na evidência que preside à decisão racional. “Racional” também predica da elaboração da experiência através de princípios explicativos gerais. A crença na logicidade ou racionalidade do mundo é um princípio central fundador do pensamento filosófico, desde suas origens; essa crença na racionalidade do mundo é pressuposto básico das ciências naturais. Ela encontra sua expressão mais cristalina, porque “matematizável”, na física e na astronomia modernas, que supõem lidar com um mundo dotado de uma estrutura racional, inteligível passível de ser revelada por modelos matemáticos. No século XIX, a crença na racionalidade do real tem sua formalização explícita com Hegel na máxima do seu idealismo racional “o que é real é racional, o que é racional é real”. O problema de todas essas expressões de suposição da racionalidade do mundo é o esquecimento de que a racionalidade não é uma propriedade do real, ou do mundo, da mesma forma como a solidez é uma propriedade do mármore em nossa experiência ordinária do mundo (vamos ignorar, nesse argumento, que a matéria, quando tomada no nível

Como todo fazer, como todo saber, como a observação pura e simples (que pensemos na taxionomia biológica ou na astronomia primitivas), a técnica se apoia nesta ‘**racionalidade do real**’. Mas, ela faz muito mais: explora, descobre ativamente, força a aparecer o que era simplesmente virtual, e virtual no sentido mais abstrato do termo. [...].³⁷⁶

A técnica constitui no real “bruto” aquilo em relação ao qual um fazer é impossível e aquilo em relação ao qual um fazer é possível, de sorte que “a técnica é criação enquanto utilização ao mesmo tempo da fatura racional do mundo e dos seus interstícios indeterminados”³⁷⁷.

2.5.1.1 A aporia da criação como criação *ex nihilo* e como autocriação

Considere-se, doravante, a aporia a que leva a dupla concepção de criação como criação *ex nihilo* e como criação que se cria a si mesma, não com o intento de resolvê-la – o que nem Castoriadis consegue -, mas com o fito de ponderar sua adequação à interpretação do nihilismo, a partir de Nietzsche, como um campo de abertura para a criação não apenas de novos valores e sentidos, mas de um novo imaginário-simbólico que forneça o lastro que dê

subatômico, segundo nos ensina a física quântica, perde completamente sua natureza sólida, tangível, se apresentando como algo dotado de granularidade, e o mundo não é mais entendido como constituído de coisas, mas é feito de interações, relações e eventos). Ao assumir que o mundo é racional, pressupomos uma homologia entre a razão humana e a racionalidade do mundo, e esquecemos que racionalidade do mundo que vemos corresponder à razão humana é uma projeção da própria razão humana. Longe de dizer que o homem não tenha experiências racionais com o mundo, ou que o mundo não se deixe compreender como uma totalidade ordenada, passível de inteligibilidade, o que mantemos é que o mundo é passível de outros ordenamentos racionais diferentes do humano, porque a razão não é um apanágio da espécie humana; outras espécies de animais superiores possuem certo grau de racionalidade e, supostamente, constrói suas experiências de mundo segundo modelos de racionalidade distintos dos modelos da razão discursiva e conceitual humana. Devemos, então, admitir que o real não tem uma racionalidade imante, uma racionalidade em si mesmo, mas é suscetível de ordenar-se “racionalmente” de diferentes formas, segundo diferentes modos de racionalidade. No entanto, quando tomamos como referência a experiência humana, dizer que o real se presta a diversas formas de ordenação racional não significa dizer que tudo no real seja racionalizável segundo o modelo de racionalidade humana, que implica certo preconceito psicológico de que a ordem racional do real, mais do que satisfazer a necessidade que tem esse animal simbólico de dotar o mundo de sentido, teria de satisfazer a necessidade de que a inteligibilidade e o sentido deduzíveis do ordenamento racional correspondam às expectativas, aos desejos humanos de felicidade, de bem-estar, de harmonia. Há furos, há resistências, há ocorrências que não se deixam enquadrar nos modelos de racionalidade, de logicidade criados pelo homem para explicar e viver o mundo, a realidade. Há uma certa margem de acontecimentos que ressumam o absurdo, o sem-sentido, o “irracional”, mas não como defeitos da realidade em si, que trataríamos de corrigir ou censurar moralmente, mas como sinais da inadequação do modelo utilizado, como sinais de desacordo com as expectativas implicadas na utilização do modelo. Em suma, se a realidade se constitui nas diversas e complexas interações dos organismos vivos com o meio, com o mundo, então são nessas complexas interações que se vão construindo as diversas ordens racionais do real, de modo que a realidade é suscetível de ordenar-se de diferentes modos, nas diversas interações dos seres vivos com o meio em que vivem.

³⁷⁶ Ibidem, p. 307.

³⁷⁷ Ibidem.

sustentação a uma experiência humana conciliada com o real e que cunhe um modo de ser humano verdadeiramente afirmativo da vida.

Principiamos por fazer notar que Castoriadis acredita na possibilidade de autotransformação da sociedade, isto é, ele acredita na possibilidade da superação da autoalienação da sociedade. Essa possibilidade de superação da autoalienação da sociedade e do homem é um pressuposto inescusável de nossa proposta de análise. A autotransformação da sociedade exige a superação do estado de autoalienação da própria sociedade, “porque o desejamos e sabemos que outros homens o desejam não porque tais são as leis da história, os interesses do proletariado ou o destino do ser”³⁷⁸. Mas aqui devemos nos perguntar, afinal, como “sabemos”, como “podemos” desejá-lo. O cerne de nossa interpretação do niilismo como campo de desmistificação do homem, de desmistificação do seu modo de ser relacional com o mundo consiste na afirmação de que tal “saber” é desvelado pelo niilismo, na medida em que o niilismo, levando à derrocada tudo aquilo que o homem tomou como coisas eternas, valores transcendentemente divinamente instituídos, ideais sagrados, tais como a Família, o Estado, a Nação, as Instituições, a Unidade, as Essências (pense-se aqui no “essencialismo” como uma forma de ideologia³⁷⁹ sustentada nos discursos de grupos políticos e religiosos de extrema direita, segundo a qual as funções sexuais de macho e fêmea são fixas e invariáveis) não são senão “fantasmas”, ficções, significações imaginárias, gestadas e projetadas pela atividade imaginativa e simbólica do homem. Cumpre, aqui, atentar para as seguintes palavras de Castoriadis no tocante à necessidade de trazer à luz um novo modo de ser histórico:

[...] a instauração de uma história onde a sociedade não somente se sabe, mas se faz como auto-instituente explicitamente, implica uma **destruição radical da instituição radical da instituição conhecida da sociedade até seus recônditos mais insuspeitados**, que só pode ser como posição/criação não somente de novas instituições, mas de um **novo modo do instituir-se e de uma nova relação da sociedade e dos homens com a instituição**. [...].³⁸⁰

As passagens destacadas instam-nos a considerar dois aspectos importantes no modo como Castoriadis pensa a possibilidade de autotransformação da sociedade. Em primeiro

³⁷⁸ Idem, 1982, p. 418.

³⁷⁹ Atentos ao caráter multívoco e polissêmico do conceito de “ideologia” (Eagleton, 1997), falamos em ideologia aqui como uma propriedade de certos discursos que dissimulam, legitimam e reificam relações de dominação, ou seja, a ideologia mantém e reproduz sistematicamente relações de poder assimétricas. Nas relações de dominação, grupos particulares de atores sociais possuem poder de uma maneira permanente, em grau amplo, e o exercem de modo a excluir das esferas de poder outros grupos de agentes. (cf. THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Tradução do Grupo de Estudos sobre Ideologia, comunicação e representações sociais da pós-graduação do Instituto de Psicologia da PUC-RS. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011).

³⁸⁰ Op.cit, p. 418. (grifos nossos).

lugar, essa autotransformação supõe uma destruição radical dos alicerces imaginários ou imaginário-simbólicos da instituição social; não se trata de demolir, por meio de uma revolução proletária ou deflagrada por grupos insatisfeitos com o *establishment*, as instituições vigentes apenas. Destruir até os recônditos mais insuspeitos do fazer social significa destruir seu imaginário radical, é revogar as formas imaginárias vigentes pelas quais os indivíduos e os grupos vivenciam a instituição, o fazer social e se relacionam com tudo aquilo que é produto da instituição social, do fazer social. Em segundo lugar, Castoriadis propõe que se institua um novo modo de instituir-se o social e um novo modo de relação da sociedade e dos indivíduos com a instituição, com o fazer social. Não convém apressar-nos em dar a conhecer que novo modo seria este, já que tornar conhecido esse novo modo de relação da sociedade e dos indivíduos com o fazer social é o tema central que estará no escopo de nossas considerações quando da discussão sobre a questão da autonomia.

Com vistas a lançar luzes sobre a questão da aporia implicada na concepção de criação, em Castoriadis, faz-se mister retomar alguns pontos importantes da teoria da instituição imaginária da sociedade proposta por esse filósofo. A instituição da sociedade é autoinstituição. Por ocasião do diálogo que teve com Paul Ricouer, Castoriadis afirmou “não conhecemos humanidade sem língua. Portanto, não conhecemos humanidade que, de certa forma, não proceda de uma autocriação primeira”³⁸¹. Malgrado estar de acordo com Ricouer no que toca à primazia da língua, do imaginário e à defesa da inovação, Castoriadis sublinha a importância do imaginário social e a relação dialética entre o imaginário instituído e o imaginário instituinte, dando especial destaque a este último. O imaginário social recobre a criatividade do campo social-histórico. As sociedades, segundo Castoriadis, deitam raízes no social-histórico e na relação entre o *legein* e o *teukhein*. Em que pese o fato de a sociedade ser autoinstituição do social-histórico, ele admite que essa autoinstituição geralmente ignora a si mesma, de sorte que toda a sociedade é abandonada à alienação ou à heteronomia, passando a articular-se com base na crença de que sua origem repousa em leis da história ou na vontade de um deus. Nosso filósofo reconhece que o social-histórico pode estabelecer limites à ação das forças criativas, porque capaz de conservar as criações que se cristalizaram no tempo e porque capaz de instaurar mecanismos de coerção. Todavia, dado que cada formação social constrói para si um sentido (de passagem, note-se que história, para Castoriadis, é sentido), esse sentido é mutável, porquanto sua instituição é efeito do jogo entre o instituinte e o

³⁸¹ CASTORIADIS, Cornelius; RICOUER, Paul. **Diálogo sobre a História e o Imaginário social**. Tradução de Gonçalo Marcelo e Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 60.

instituído. Quando Castoriadis cunha o conceito de “imaginário radical”, ele pretende enfatizar a geração perpétua de alteridade como a característica fundamental do social-histórico, enquanto coletivo anônimo. Essa infinda geração da alteridade também caracteriza o modo de ser do indivíduo enquanto psique e corpo³⁸². O imaginário instituinte é também geração de alteridade, assim como no indivíduo, a imaginação radical cria sempre o diferente, o novo. Para Castoriadis, a autotransformação da sociedade e da história depende do fazer social e de sua dimensão política. Para ele, “a humanidade não é uma ideia reguladora da razão, é uma significação imaginária política, que anima um projeto político”³⁸³.

Volvendo olhares sobre a aporia da criação, deve-se insistir em que, quando Castoriadis afirma o social-histórico como autocriação a partir de nada, ele sustenta que a sociedade está na origem de si mesma e, simultaneamente, que esta origem lhe escapa. É claro que não deixamos de supor que a sociedade teve um começo, muito embora este não possa ser determinado. A questão que interessa a Castoriadis não é a que consiste em interrogar-se sobre o começo absoluto da sociedade; o que lhe interessa é a possibilidade de fazer existir o novo, um novo modo de ser do social-histórico a partir da própria sociedade. Ademais, o que interessa a Castoriadis, em sua concepção de criação *ex nihilo*, é sublinhar o caráter imotivado dessa criação. Decerto, a imaginação se utiliza de elementos preexistentes, e, dado o caráter histórico da criação, esta se realiza com base no que já está disponível, nos “arquivos” já existentes, sem que seja, por isso, motivada pelo que já existe. É claro que permanece o problema que consiste em saber quem decidiria sobre a criação. O sujeito coletivo anônimo afetado pelo imaginário social é quem cria e, se é ele quem cria, então há o desejo motivando a criação e o próprio projeto de autonomia. Para Castoriadis, a criação social-histórica só pode realizar-se sob as seguintes condições: não pode ser determinada por nada, deve exigir a participação humana, deve mobilizar um desejo e uma práxis que não são transparentes, donde resulta o seguinte problema apontado por Perrusi:

Quando Castoriadis apresenta o projeto de autonomia como projeto social-histórico, a criação imotivada se torna imprecisa, pois trata-se de um desejo (o desejo de efetivação da autonomia) motivando a luta com relação à criação de novas

³⁸² Embora a psique seja socializada, Castoriadis não a reduz nem reduz o sujeito a sua instituição social-histórica. Só existem coisas e mundo porque existe um sujeito que é mais do que a sua definição social de indivíduo. Ainda que Castoriadis considere a psique “receptividade de impressões”, ela é também e sobretudo feita de representações, é “emergência da representações acompanhadas de um afeto e inseridas num processo intencional”. (Castoriadis, 1982, p. 324). A psique é emergência da representação, “enquanto modo de ser irreduzível e único e organização de alguma coisa em e por sua figuração, sua ‘colocação em imagem’”. (ibidem, p. 325).

³⁸³ Op.cit., p. 68.

significações imaginárias sociais e novas instituições. A motivação de alteração da sociedade é, num certo sentido, “subjéctiva”, dependendo daquilo que desejamos enquanto coletividade anônima.³⁸⁴

Como se pode depreender do passo de Perrusi, acima referido, a questão da autonomia está pressuposta na da criação. Por um lado, entrevemo-la na afirmação de Castoriadis segundo a qual a criação não é reprodução do mesmo, mas produção do radicalmente novo. Se a autonomia ainda não se realiza nesse dar à luz o novo na criação, ela é possível enquanto criação ontológica. Se há instituição social-histórica da autonomia, é porque há criação social-histórica. No entanto, enquanto projeto, a autonomia é uma criação que emerge como ruptura. Para Castoriadis, a autonomia significou duas grandes rupturas históricas: como uma criação na *pólis* grega e, posteriormente, como acontecimento reinstituído na Modernidade. Não é suficiente pensar a criação como possibilidade, se o que se pretende é a instituição de uma sociedade autônoma. Castoriadis faz depender a instituição de uma sociedade autônoma de uma tomada de “decisão ontológica”, à luz da qual o “ser” institui-se como abertura e possibilidade, e como abertura e possibilidade se realize uma participação efetiva e lúcida do coletivo anônimo, sob a forma de sociedade instituinte ou imaginário social. Para ele, é somente assim que se poderá promover a criação de novas significações imaginárias que descerrem caminhos possíveis para a realização da autonomia. Sem aquela “decisão ontológica”, não há possibilidade nem de criação, nem de autonomia verdadeiras. Ora, a decisão ontológica acena para a ruptura de Castoriadis com uma representação do “ser”, que herdamos do imaginário-simbólico metafísico fundante da cultura ocidental, como a realidade existente em si mesma e imutável, que constituiria o fundamento do devir. Deve-se recordar que “ser”, para Castoriadis, é Caos, abertura, ou Abismo. As coisas não têm “ser” dado previamente ao discurso, à língua, à instituição do social-histórico. O próprio “ser” das coisas é uma significação imaginária. O homem comum costuma referir-se ao seu ser mais íntimo, a sua essência como uma região profunda de seu “eu”, entendido como a substância de sua existência como pessoa, como indivíduo singular; mas, assim, ele ignora o fato de que esse “ser mais íntimo” e esse “eu-substância” são significações imaginárias, ficções do imaginário-simbólico. Castoriadis insiste neste ponto: não há “coisas” previamente existentes à significação imaginária instituída. Seu acordo com Nietzsche (também, certamente, com Foucault) é aqui inegável. É oportuno atentar para o que nos diz Castoriadis no trecho abaixo:

[...] a “coisa” é uma significação imaginária instituída (evidentemente com um conteúdo muito variável) por todas as sociedades conhecidas. Esta instituição coloca

³⁸⁴ PERRUSI, *ibidem*, p. 35.

em ação [...] os esquemas operativos essenciais do *legein* (separação/reunião/identidade/ 'continuidade'), ou seja, as figuras operantes do imaginário social, mas também sempre outros componentes imaginários. Para qualquer sociedade, as “coisas” são, por exemplo, ou animadas *in toto* ou em parte não animadas. Ora, mesmo que esta afirmação possa parecer escandalosa, essas duas posições são imagináveis. A colocação das “coisas” como não animadas nunca é simples “negação” da sua “animação”, é sempre também colocação de outra coisa: criadas por Deus para nós, puro material inerte para o exercício de nosso domínio e posse da natureza, etc.³⁸⁵

Não é sobejo dizer que o “objeto”, como referente, é sempre co-constituído pelas significações imaginárias sociais. Como nos diz Castoriadis, “é em e por elas que os ‘objetos’ e portanto também a relação de ‘referência’ tornam-se possíveis”³⁸⁶. A “coisa” é uma significação instituída numa dada sociedade e como significação instituída ela torna possível aos indivíduos as “coisas percebidas” ou as representações perceptivas como representações “afetadas por um índice de independência”³⁸⁷. O que a tradição metafísica chama de “substância” é, para Castoriadis, um enigma, ou que chamamos de “ficção imaginária”.

Há sempre incerteza no projeto de elucidação do mundo, segundo Castoriadis. A teoria é uma práxis. Não é possível a separação entre o saber e o fazer. Por conseguinte, Castoriadis pensa estar intrinsecamente ligados entre si o social-histórico, o pensar sobre ele e o porquê pensá-lo. Ele também entende que numa criação que se destine a promover a autonomia não pode haver qualquer necessidade “objetiva”, salvo o desejo que mobiliza nosso olhar sobre a história, a fim de que, ao menos, se determine a escolha do projeto a ser realizado. Todavia, a imprevisibilidade no curso de realização do projeto é uma constante. Jamais encontramos garantia alguma de que o que foi decidido será mantido; mas, uma vez tenha se dado a escolha do projeto, essa escolha deverá sempre ser uma escolha lúcida e consciente. Parece que não há segurança nem certeza alguma de que a autonomia venha a ser criada, o que não deve nos esmorecer na tarefa premente de pensá-la e de tê-la sempre em vista como possibilidade.

Espera-se, a esta altura, que tenha ficado patente que a criação é um conceito central na filosofia de Castoriadis. A criação, tal como ele a pensa, é criação ontológica de novas formas, de novos *eidé*. Inspirando-se no uso que Platão faz desse conceito no *Timeu*, Castoriadis afirma, no entanto, que nessa obra, a criação é uma pseudocriação ou é mera produção, porque o Demiurgo é um artesão que contempla um modelo eterno e que produz um mundo conforme o modelo contemplado. Entanto, o modelo, porque eterno, não é uma

³⁸⁵ CASTORIADIS, 1982, p. 410.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibidem*.

criação demiúrgica. Para Platão, as formas inteligíveis existem independentemente da existência do Demiurgo. Destarte, a “criação” demiúrgica não passa de uma arte (*techné*) mimética; não é propriamente *poiésis*. A atividade mimética tem como produto um ente ontologicamente inferior ao seu modelo. O demiurgo, portanto, não cria novas formas, novos *eidé*, senão produz cópias desses *eidé*. O estatuto ontológico da arte é, para Platão, ainda mais inferior do que poderíamos supor, porque o artista produziria a cópia da cópia demiúrgica. O artesão, por outro lado, se encontra numa posição melhor, já que, para produzir uma coisa, por exemplo, como uma “mesa”, precisará dar forma à madeira informe. Portanto, o *eidos* já dado é sempre *eidos* imitado, produzido. A criação supõe uma colocação, um vir a ser de um novo *eidos*. Toda produção pressupõe a criação, porque, no caso do artesão, ou ele cria um *eidos*, ou ele faz uma cópia de um *eidos* criado por outro artesão. Para Castoriadis, a criação é fazer ser o que não estava dado. Para ele, a tradição jamais pensou verdadeiramente a criação, nem as teologias racionais nem a platônica o fizeram.

Antes de nos debruçarmos sobre o problema da autonomia, não podemos preterir de observar que a criação é a condição de possibilidade da reinstituição social-histórica da autonomia, para Castoriadis. Ao assumir a autonomia como uma significação imaginária ocidental, visto que, sem embargo do fato de a civilização ocidental ansiar por universalizá-la ou de a pensar a partir da categoria do universal, ela nasce e se desenvolve no Ocidente, esse filósofo se vê à volta com o problema da possibilidade de torná-la uma experiência acessível a outras culturas e povos. Castoriadis entende que outras culturas, ao entrarem em contato com o Ocidente, sofreram predominantemente a influência da racionalidade técnica e do capitalismo “global”³⁸⁸; mas não souberam aproveitar a razão filosófica que promove, enquanto questionamento radical e ilimitado, o projeto de autonomia. Isso parece sugerir, para Castoriadis, que a autonomia é um valor superestimado para o homem ocidental, porque ela é uma possibilidade e uma realidade da cultura ocidental. Se Castoriadis estiver com a razão, caberia perguntar se isso constituiria um obstáculo para a pretensão filosófica de oferecer um projeto de autonomia universalizável, realizável por todas as comunidades humanas independentemente de seus sistemas culturais, como o que, neste estudo, se busca constituir, na medida em que o pensamos como uma dimensão intrínseca ao movimento histórico e antropológico do niilismo. Tudo o que se seguirá aponta para a possibilidade dessa universalização, já que a problematidade do niilismo é pensada num diálogo com outras

³⁸⁸ A expressão “capitalismo global” marca a fase atual do capitalismo hegemônico com a globalização, caracterizada pela expansão do domínio do mercado mundial pelas grandes corporações empresariais. A globalização é a própria fase atual do capitalismo cuja racionalidade é o neoliberalismo. (cf. Comparato 2014; Dardot & Lavral, 2016).

tradições culturais, como as do oriente, cujas expressões nos chegam pela pena de Schopenhauer e de Cioran. Debrucemo-nos, doravante, sobre a questão da autonomia, em Castoriadis.

2.5.2. O problema da autonomia

Em Castoriadis (1982), numa seção em que o autor discute o problema da autonomia no domínio individual, ele propõe defini-la e pensá-la numa outra chave de interpretação que não aquela da tradição filosófica desde Platão até Kant. Para Castoriadis, a filosofia se habitou a pensar o indivíduo autônomo como instância de decisão e a autonomia em termos de domínio do consciente sobre o inconsciente, ou do eu sobre os impulsos, as paixões, os desejos do “Id”. Para esse filósofo, a autonomia, no entanto, implica a transformação da relação do sujeito com a função imaginária, em cuja base está o pressuposto de que “a característica essencial do discurso do Outro, do ponto de vista que aqui interessa, é a sua relação com o *imaginário*”.³⁸⁹ Veja-se que a relação com o imaginário é uma dimensão fundamental do conceito de autonomia no pensamento de Castoriadis. Entanto, antes de atacar essa questão, cumpre dizer que a autonomia não supõe uma condição de elucidação do indivíduo de tal modo, que o discurso do Outro deixa de ser reconhecido como tal. O que caracteriza, essencialmente, a autonomia, para Castoriadis, é que “ela é instauração de uma outra relação entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito”³⁹⁰. Nesse sentido, o indivíduo autônomo é aquele que se sabe como sujeito atravessado pelo discurso do Outro, o qual se constitui em sua relação com o imaginário. Uma total eliminação do discurso do Outro como pré-condição para a autonomia é um estado não histórico. Para Castoriadis, o sujeito não se diz, mas é dito por alguém; ele existe, pois como parte do mundo de um outro. Assim, o sujeito é dominado por um imaginário vivido como real, ou melhor, “como mais real que o real, ainda que não sabido como tal, precisamente *porque* não sabido como tal. Recordando-se aqui que a função simbólica pressupõe nossa capacidade de ver e pensar em uma coisa aquilo que ela não é, a autonomia, portanto, implica uma transformação em nossa relação com a função simbólica e com o imaginário que nos constituem enquanto sujeitos sociais. Castoriadis não ignora que o sujeito é também atividade, não apenas o sujeito do inconsciente, um efeito de um sistema de significantes articulados em cadeia; não é apenas o sujeito do

³⁸⁹ CASTORIADIS, 1982, p. 124. (ênfase no original).

³⁹⁰ Ibidem, p. 126.

desejo, para quem a falta é uma instância fundante. A autonomia não é, portanto, um estado concluído a que chegaria o sujeito, mas uma condição ativa; ela remete não a uma pessoa ideal que o eu se tornaria definitivamente.

[e] realizaria um discurso exclusivamente seu, jamais produziria fantasmas – que não para seu movimento de retomada do que havia sido adquirido, do discurso do Outro, que é capaz de revelar seus fantasmas como seus fantasmas e não se deixa finalmente dominar por eles – a menos que assim o deseje.³⁹¹

Esse trecho de Castoriadis patenteia uma compreensão da existência discursiva do sujeito que, além de ser consistente com o conceito de dialogismo de Bakhtin, lança luzes sobre uma implicação fundamental que ele parece carrear: a repetição contínua de já-ditos. Como o fenômeno do dialogismo, que caracteriza o modo fundamental de funcionamento da língua, estará no centro de nossas preocupações no capítulo 4, não convém aqui antecipar o que será examinado lá. Todavia, vale dizer que se todo discurso é calcado sobre discursos já produzidos, se todo discurso é atravessado por outros discursos, de cuja existência o enunciador, muitas vezes, não está consciente, não se segue que ao enunciar estamos condenados a repetir o já-dito, a dizer o que outros disseram. Se não há um discurso adâmico, inaugural, se o sujeito apenas se crê na origem do que diz, sem sê-lo, disso não se segue que ele seja uma espécie de “máquina copiadora” dos dizeres já produzidos. Para Castoriadis, “um sujeito autônomo é aquele que sabe ter boas razões para concluir: isso é bem verdadeiro, e: isso é bem meu desejo”³⁹².

Além de sua dimensão individual, a autonomia é pensada por Castoriadis, tendo em conta a sua dimensão social. Consoante observa o autor, “[...] a autonomia não é eliminação pura e simples do discurso do outro, e sim elaboração desse discurso, onde o outro não é material indiferente, porém conta para o conteúdo do que ele diz”³⁹³. Veja-se novamente aqui o aceno que faz Castoriadis para a questão do dialogismo linguístico: se nossos discursos supõem como já-construídos discursos outros, discursos de outros, tais discursos são retomados, reelaborados, recriados em nossas práticas discursivas. Não há retomada do mesmo; não há repetição do mesmo (salvo em casos de plágio, ou de transcrição com alguma finalidade específica). Todavia, paródias, por exemplo, não são formas intertextuais que repetem um outro texto; na paródia, o texto-base retomado, em termos de forma e estilo, é

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Ibidem, p. 129.

posicionado numa relação de negatividade com a paródia, a qual se produz com o objetivo claro de fazer oposição a ele. O que surge na paródia é algo novo, é um objeto simbólico preñado de novas possibilidades de significação, de novos efeitos de sentido.

Retomando a questão da autonomia em sua dimensão social, para Castoriadis, a autonomia é uma relação social, a qual, por sua vez, se baseia na possibilidade de ações intersubjetivas. Ele pensa a autonomia como um problema político e social. Por isso, sentencia “ [...] não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como **empreitada coletiva**”³⁹⁴. Tal como há um problema envolvido na compreensão de criação, em Castoriadis, há também um problema subjacente à concepção de autonomia na filosofia dele. O problema da autonomia, reconhecido por ele mesmo, é que “o sujeito encontra em si próprio um sentido que não é o seu e que tem que transformá-lo utilizando-o”³⁹⁵. Em outros termos, a autonomia se define como uma relação na qual os outros se fazem presentes como alteridade ou são pressupostos como instâncias imaginárias constitutivas da identidade do sujeito, de sorte que o sujeito vive e age em espaços, em contextos sociais, já estruturados, regulados e impregnados de redes de significados, de sentidos previamente constituídas que já encontra. O domínio do social não se circunscreve ao domínio da intersubjetividade, das relações do sujeito com os outros, todavia. Castoriadis rejeita a compreensão sartreana dos outros como obstáculos para a liberdade do sujeito (“o inferno são os outros”), porquanto os outros são constitutivos do sujeito. A subjetividade, portanto, só pode constituir-se na relação com o outro. A existência humana é uma coexistência com muitos, e essa existência dos muitos sujeitos apresenta-se como domínio da intersubjetividade, que recobre a existência social e histórica, sem, contudo, esgotá-la. A intersubjetividade é a matéria de que é feito o social, mas, segundo Castoriadis, essa matéria só existe como “momento desse social que ela compõe e que também pressupõe”³⁹⁶.

Admitindo as dimensões individual e social do problema da autonomia, Castoriadis nos faz ver que tais dimensões são duas faces do mesmo problema. Ele reconhece que não é possível autonomia individual sem que haja autonomia coletiva, e a autonomia coletiva supõe a percepção de todos do social-histórico como autoalteração, a despeito de ser vivido pelos indivíduos, na cotidianidade mediana, sob o modo da autonomização, da alienação. Tendo reconhecido o caráter de autoalteração do social-histórico, é necessário que as coletividades

³⁹⁴ Ibidem. (grifo nosso).

³⁹⁵ Ibidem, p. 130.

³⁹⁶ Ibidem.

humanas, tendo em vista a autonomia como um projeto a ser realizado, rompam com a relação alienada que mantêm com as instituições. Para que essa ruptura seja possível, no entanto, é necessário que a própria relação com o imaginário seja recriada, o que significa que é preciso que os sujeitos “veem”, percebam a trama institucional, as práticas sociais - tudo aquilo com o qual, na vida em comum, eles entram relação como quem se relaciona com “coisas” já existentes, de cuja gênese eles não são autores -, como figuras, significações, ficções imaginárias, ou criações do imaginário-simbólico instituído. Enquanto as coletividades humanas permanecerem nesse estado de estranhamento, de desconhecimento, de alienação relativamente ao caráter imaginário-simbólico fundante da vida social, constitutivo do tecido de instituições sociais que fornece sistemas de saberes, de padrões de comportamento, conjunto de valores, de normas e regras e reservatórios de sentidos e significações inquestionáveis que produzem e estruturam subjetividades, consciências e fabricam indivíduos conformados com a ordem vigente e instituída, não será possível construir sociedades autônomas que favoreçam a autonomia individual. A questão que se nos impõe, como questão basilar e premente, no presente estudo, é: como descerrar o caminho para que o imaginário social, matriz criadora de tudo que o homem percebe, experiencia, de tudo com que ele se relaciona tanto na esfera privada de sua vida quanto na esfera pública, social, se faça reconhecido como tal? Se a autonomia implica, como quer Castoriadis, uma transformação da relação dos sujeitos sociais com o imaginário, como essa transformação é possível senão se tornar reconhecido o imaginário enquanto tal? Pense-se, a título de exemplo, na dificuldade que tem todo pensador de fazer entender ao homem comum, que, em nossas sociedades capitalistas ocidentais, tem sua vida e consciência moldadas, estruturadas pelo domínio ideológico e econômico do capital, que a liberdade que ele acredita possuir e exercer é uma liberdade ilusória, é uma ilusão de liberdade, já que esta é criada pelo imaginário capitalista como matriz produtora do indivíduo liberal liberado do peso das tradições e de seus valores, que passa a ser socializado como um sujeito para quem o sentido último da vida aponta para a busca do sucesso econômico e financeiro. Além disso, sabemos, desde Marx, que a relação de trabalho, no sistema de produção capitalista, é uma relação marcada por exploração e alienação do trabalhador. Sabemos também que essa relação não se dá no aparecer social, de modo que o homem comum raramente a percebe como tal, e quando a intui com o próprio corpo cansado pelo excesso de trabalho (marca de nossas sociedades capitalistas informacional-digitais atuais) a exploração a que é submetido, o indivíduo, em pouco tempo, se resigna, se conforma, porque sua situação de opressão social, econômica e política se lhe afigura não como uma situação historicamente determinada, mas como o modo

de ser da “dura realidade da vida”. Se há algo em comum, na literatura que se ocupa do estudo do capitalismo e de suas transformações, é que a máquina de produção capitalista, que não é só máquina de produção econômica, mas máquina de produção de discursos, de subjetividades, de ideologia, de valores, de consciência, de desejos, de modos de ser e de viver, conseguiu se impor, com o poder de seu imaginário, como a única alternativa possível de organização da experiência humana, a única forma possível de organização da vida social.

A hipótese central deste estudo consiste em assumir que é pelo caminho aberto pelo niilismo que o homem pode transformar sua relação com o imaginário-simbólico instituído, que o impede de realizar um projeto de autonomia mais radical, qual seja, o de ser capaz de instituir sociabilidades que edifiquem e promovam formas sistêmicas de vida, modos de se relacionar com o mundo integrados aos domínios ecossistêmicos da vida. Toda a discussão, nos meios em que circula o pensamento ecológico e de ativistas ambientais, que apela para a necessidade de os líderes mundiais se preocuparem com a construção de sociedades autossustentáveis, de sociedades, portanto, que renunciem a agredir o ecossistema, a natureza, garantindo um mundo para as gerações futuras, passa, necessariamente, pela crítica da autocompreensão, da autorrepresentação do homem, de sua autoimagem ontológica e, conseqüentemente, da destruição do imaginário-simbólico que sustenta essa autoimagem ontológica ou metafísica, em conformidade com a qual ele vive como “senhor tirânico da natureza”, como um louco tirano que submete tudo quanto é vivo e livre ao seu domínio tirânico³⁹⁷.

³⁹⁷ É oportuno observar que, se Morin considera o *homo sapiens* um *homo demens*, Castoriadis (1982) também pensa o homem como “um animal louco”. No seu estado monádico, a psique se apresenta como a primeira matriz de sentido, e o sujeito é o protótipo, em pessoa, da ligação que ele procurará sempre e contra tudo. Partindo desse pressuposto, Castoriadis vê a exigência de ligação cognitiva universal, na qual a pluralidade é subsumida na unidade, como um momento de loucura na formação da razão. Castoriadis afirma que “o homem não é um animal racional, como diz o velho lugar-comum, ele também não é um animal doente”. (ibidem, p. 342). Para Castoriadis, “o homem é um animal louco (que começa sendo louco) e que, também por isso, torna-se ou pode tornar-se racional”. (idem). Se pensa acerca do homem contrariamente ao modo como Nietzsche o via, concorda Castoriadis com este, ao dizer que “não situamos corretamente a razão, e, o que é mais grave: não atingimos uma atitude racional a respeito da razão, não somos fiéis a ela, mas antes a traímos”. (idem). Nós nos recusamos a ver na razão um avatar da “loucura unificadora”. Castoriadis retoma aqui, dialogicamente, não intencionalmente, a noção de “Fantasma do Uno” de Mafessoli. Essa exigência de redução da pluralidade ao Um, à Identidade que permitiria o acesso a um mundo que existe como “mundo verdadeiro” é uma forma de loucura no homem. Embora veja com agrado o fato de a filosofia ter reconhecido a impossibilidade de encontrar, através da diferença e da alteridade, as manifestações do mesmo e de renunciar ao desígnio de situar a multiplicidade, as diferenças no terreno da ilusão, Castoriadis admite que esse reconhecimento foi, de tempo em tempo, esquecido, ocultado, o que, para ele, mostra quão poderosas são as motivações em jogo e quão incoercível é a tendência “natural” da lógica identitário-conjuntista.

3 NILISMO: DIFERENTES ABORDAGENS EM CONFRONTO

Como seja o objetivo precípua, neste capítulo, dar a conhecer a nossa concepção de niilismo, buscando, para tanto, dilucidá-la por contraste com outros modos de interpretar o fenômeno, principiamos por apresentar, abaixo, o seguinte trecho de Volpi, onde ele nos oferece, com bastante clareza, a paisagem existencial descortinada pelo niilismo. Vemos, nesse trecho, em destaque, três características prototípicas com que o fenômeno é, tradicionalmente, pensado:

[...] o niilismo efetivamente nos transmitiu uma lição corrosiva e inquietante, mas ao mesmo tempo profunda e coerente. Ele nos mostrou que não temos mais uma perspectiva privilegiada – a religião ou o mito, a arte ou a metafísica, a política ou a moral e tampouco a ciência – capaz de falar por todas as outras. Não dispomos mais de um ponto de apoio único para uma explicação universal. É esse o sentido mais profundo da terminologia negativa – **“perda do centro”**, **“esvaziamento dos valores”**, **“crise de sentido”** – que o niilismo provocou e que evidentemente exprime a crise de autodestruição de nosso tempo. O niilismo deu-nos consciência de que, nós modernos, não temos raízes, que navegamos sem destino por entre os arquipélagos da vida, do mundo, da história, porque, no desencanto, não existe mais bússola para orientar; não há mais rotas, percursos conhecidos de que lançar mão, nem metas preestabelecidas a ser alcançadas.³⁹⁸

Vamo-nos deter um pouco em algumas considerações importantes sobre esse excerto. As expressões “perda de centro”, “esvaziamento dos valores”, “crise de sentido” foram destacadas, porquanto cuidamos serem elas paradigmáticas do modo como o niilismo é, tradicionalmente, pensado pelos estudiosos que se ocupam do tema. Todavia, devemos atentar para o fato de que, já de início, Volpi nos diz que o niilismo nos ensina uma lição “inquietante”, o que sugere que o niilismo nos desacostuma de viver confortavelmente amparados pelo que Giddens chama de “segurança ontológica”, a que já nos referimos. Até aqui, o niilismo responde bem ao que se propõe também fazer a filosofia: inquietar-nos. Volpi acrescenta que a lição que aprendemos com o niilismo é “profunda” e “coerente”. A profundidade de que é dotada o niilismo remete, por sua vez, à percepção de que ele é uma experiência de perda do fundamento. O niilismo lança por terra todos os princípios a que os homens recorreram, ao longo da história, para fundamentar sua própria existência no mundo. Mas, se há “coerência” nesse empreendimento de catástrofe do fundamento, é porque somos capazes de restituir uma continuidade de sentido na lição que aprendemos com ele. Convém aqui ser ainda mais minuciosos em nossa análise do trecho de Volpi, não por capricho, mas porque as minúcias fazem-nos ver outros muitos sentidos que uma leitura apressada não nos

³⁹⁸ VOLPI, *ibidem*, p. 142. (grifos nossos).

permitiria ver. Em *Linguística Textual*, diz-se que um texto é coerente não em si mesmo, mas na interação entre autor e leitor; a coerência de um texto é uma construção operada na relação entre autor-texto-leitor. A coerência é vista como um princípio de inteligibilidade, ela depende da capacidade de o leitor recuperar para o texto uma continuidade de sentido. Logo, dizer que o niilismo nos transmitiu uma “lição coerente” significa dizer que somos capazes de inferir do empreendimento niilista uma continuidade de sentido. Por mais paradoxal que pareça, ao nos conduzir a um estado de existência caracterizado pela perda de sentido (último) da vida, o niilismo faz sentido, nos descerra algum sentido. Segue-se daí que todo este estudo é uma tentativa de tornar legível um (dos muitos) sentido do niilismo. Se, agora, atentarmos para o trecho de Volpi supracitado, notaremos que ele nos diz que o niilismo nos mostrou que “não temos mais uma perspectiva privilegiada”, o que nos convida a pensar justamente numa das lições mais importantes da filosofia nietzschiana, a do perspectivismo. Num texto de Nietzsche, lemos “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações”³⁹⁹. O acontecimento da morte de Deus - tema cujos desdobramentos serão mais bem examinados quando do tratamento que dispensaremos à questão do niilismo em Nietzsche, no capítulo 5 deste trabalho - é que descerra o caráter perspectivístico da existência, ou seja, é o acontecimento da morte de Deus que nos faria entender que a existência é essencialmente interpretativa, que o mundo se tornou passível de múltiplas interpretações. Não convém aqui fazer mais avanços nessa matéria, já que dela nos ocuparemos em lugar oportuno.

Retomando-se a descrição que Volpi faz do niilismo, na medida em que ele elide nossa crença de que há uma única perspectiva à luz da qual o mundo ou a existência pode ter valor ou sentido, ou melhor, na medida em que o niilismo mostra-nos que o sentido ou o valor da existência que, tradicionalmente, era identificado com aquele sentido ou valor determinado pela instância metafísico-religiosa, carece de tal prerrogativa, já que esse sentido é perspectivístico, ou seja, é apenas um dos inúmeros sentidos possíveis que o homem pode atribuir à existência, resta que “não dispomos mais de um ponto único para uma explicação universal”⁴⁰⁰. Com a morte de Deus, o homem ocidental perdeu o centro axiológico, o centro que irradiava sentido ou significado para a sua vida. Com a perda desse centro, o homem seiscentista, nomeadamente, foi atravessado pela experiência que podemos chamar de “acosmia”: **o mundo é destituído de um horizonte realizador do homem**. O homem passou

³⁹⁹ GC, § 374.

⁴⁰⁰ Volpi, *ibidem*, p. 142.

a não mais encontrar medida de realização de si no universo. A acosmia revela a diluição da relação integrativa do homem com o cosmo. Essa é a experiência de que deu testemunho Pascal e que veremos prefigurada no gnosticismo cristão e, sobretudo, em Cioran. Também não convém aqui adentrar em sua discussão agora. Se, no entanto, a consideramos, nesse momento, é porque essa experiência se pode inferir do trecho de Volpi. Note-se que ele nos diz que “o niilismo nos deu a consciência de que, nós modernos, não temos raízes, que navegamos sem destino por entre os arquipélagos da vida, do mundo, da história [...]”⁴⁰¹. Agora, o niilismo é uma experiência de profundos desorientação e desamparo cosmológicos. Habitamos o desencanto e carecemos de qualquer bússola. O Deus metafísico era a nossa bússola, e a metafísica platônico-cristã “mapeava” para nós toda a nossa existência: elas nos oferecia as rotas, os percursos, situava os arquipélagos da vida em seus devidos lugares, lhe justificava a razão de ser. Sucedeu que o niilismo nos privou dessas rotas, mostrou-nos serem ilusórios esses percursos⁴⁰². Se a finalidade da vida, outrora, estava previamente garantida, porque estabelecida por uma instância metafísica, o niilismo evidenciou que isso não passava de uma miragem ou de um sonho infantil da humanidade.

O trecho que colhemos de Volpi, no entanto, é parte de uma totalidade textual, que foi, intencionalmente, seccionada para que pudéssemos visualizar a ambígua paisagem niilista. Convém, pois, dar a conhecer a continuação do trecho que citamos acima. Antes de fazê-lo, é necessário ter em mente a paisagem que se nos descortinou na experiência niilista descrita na primeira parte do texto de Volpi: nela encontramos-nos num deserto existencial desolador padecendo de um profundo sentimento de acosmia. A pujança trágica dessa experiência atormenta tanto o ser humano que o impede de ver os acenos niilistas para a sua libertação (referimo-nos aqui às múltiplas perspectivas sob as quais o mundo poderia então ser experienciado, vivido, inclusive afirmado num querer jubiloso).

⁴⁰¹ Ibidem, 142.

⁴⁰² É oportuno lembrar aqui a nossa hipótese, segundo a qual o niilismo, dado seu caráter polissêmico e polimórfico, pode ser pensado também como um campo epistêmico, ou seja, um campo que reúne em si ou aglutina a si todo um conjunto de “saberes” que moldam uma época, que formam o espírito de uma época. Lembremos aqui os três grandes traumas sofridos pelo narcisismo humano: o que provocou Copérnico, retirando a Terra do centro do Universo, de modo que passamos a nos ver como habitantes de um planeta situado entre outros no sistema solar (essa ferida narcísica, foi, posteriormente, aprofundada pelos desenvolvimentos da física moderna, que divulgando, através de satélites, a imagem da Terra como um “pálido ponto azul” num Universo escuro e indiferente, escancarou ao homem sua radical insignificância cosmológica); cite-se ainda o que provocou Darwin, evidenciando as marcas de nossa ancestralidade animal; o que provocou, finalmente, Freud, com a “descoberta” do inconsciente como o modo de funcionamento, fundamental, do psiquismo. Freud lançou por terra a crença, alimentada por séculos, pelo homem de que ele tem um corpo habitado por um “eu” que constituiria o centro de sua consciência e de controle de seu comportamento. Freud mostrou ao homem que “o eu não é senhor em sua própria casa”. Todos esses saberes são coligidos e atraídos para o “campo gravitacional niilista”, de modo que o niilismo se configura como uma ambiência epistêmica que se vale do poder crítico e corrosivo de tais saberes.

O niilismo corroeu as verdades e enfraqueceu as religiões, mas invalidou também os dogmatismos e desacreditou as ideologias, ensinando-nos, assim, a manter uma razoável prudência de pensamento, um paradigma de pensamento oblíquo e prudente, que nos torna capazes de navegar entre os escolhos do mar da precariedade, na viagem do vir-a-ser, na transição de uma cultura a outra, na negociação entre os vários grupos de interesses. Depois do declínio das transcendências e da entrada no mundo moderno da técnica e das massas, depois da corrupção do reino da legitimidade e da passagem para o reino das convenções sem apostar demasiado nelas, a única atitude não-ingênua é renunciar à sobredeterminação ideológica e moral de nosso comportamento.⁴⁰³

Uma das lições mais interessantes e fundamentais da Linguística Cognitiva, explorada também por teorias em Psicanálise⁴⁰⁴, é que pensamos através de imagens, isto é, nosso pensamento é, essencialmente, imagético, metafórico. Semióticistas também o confirmam: nosso sistema linguístico só pode funcionar com imagens, de modo que nossos discursos são permeados por imagens. Uma simples atenção às nossas expressões linguísticas usadas no dia a dia é suficiente para constatar que as metáforas (e também metonímias) povoam a língua falada em todas as situações de interação cotidiana (cf. O natal **está chegando**; Maria caiu **em depressão**; vamos **ao médico**; as horas **passam voando**; os preços estão **altos**; as ações **baixaram** mais do que deviam). Referir esse aspecto do pensamento e da faculdade da linguagem é importante, porque torna a leitura da sequência do texto de Volpi muito mais profunda e interessante. Atentando para o texto de Volpi, já de início, se nos depara uma imagem que sugere o caráter destrutivo do niilismo: ele corrói as verdades e enfraquece as religiões. Para muitas pessoas, essa experiência niilista de corrosão produz desespero, acarreta profundo desamparo e horror. O niilismo envenena as esperanças religiosas, destrói os disfarces metafísicos, lançando na vizinhança com o abismo que se abre sob a existência aqueles que deles se valiam para suportar o caráter trágico da vida. Não obstante, o niilismo também invalida, como nos diz Volpi, as ideologias, os dogmatismos, e, assim, nos ensina uma lição: devemos manter uma “razoável prudência de pensamento”. Manter uma razoável prudência de pensamento é vivermos sempre num estado de cuidado, de atenção razoável, para com os perigos e as seduções dos fanatismos, dos dogmatismos políticos, religiosos e mesmo filosóficos. Essa atitude está longe de ser uma atitude que tendemos a assumir com facilidade e destreza, já que a grande maioria dos seres humanos se apega demais às suas opiniões e resiste, com tenacidade, a abandoná-las ou a mudar de opinião. Mas, se não a

⁴⁰³ VOLPI, ibidem, p. 142.

⁴⁰⁴ Cf. LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (2003 [1980]); FERRARI (2011); MACHON (2006) CAPRA & LUISI (2014).

adotam, é porque muitos seres humanos não foram ainda afetados pela experiência niilista; a maioria continua acreditando nas ficções de sua cultura, do imaginário social de seu mundo histórico como verdades absolutas, como *eidos* originados num mundo suprassensível e eterno. Volpi nos diz que o niilismo, ensinando-nos uma razoável prudência de pensamento, habilita-nos a (outra imagem) “navegar por entre os escolhos do mar da precariedade, na viagem do vir-a-ser”. É notável que a imagem do “mar” também apareça em Nietzsche quando, no aforismo 343 de *A Gaia Ciência*, ele narra a experiência de iluminação de um novo mundo a ser desbravado, de uma nova aurora, depois que aos espíritos livres chega a notícia de que “o velho Deus morreu”. São, na verdade, os espíritos livres quem têm uma experiência de iluminação com a nova aurora que se descerra. Nesse fragmento, Nietzsche escreve:

[...] enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.⁴⁰⁵

Esse novo mar descerrado pelo niilismo tal como experienciado no anúncio da “morte de Deus” leva o navegante ao encontro dos perigos. O niilismo é uma experiência que envolve perigos, e Nietzsche sabia disso; mas os perigos não são obstáculos para nos demovermos de nos aventurar pelo mar da existência, então livre da heteronormatividade das balizas imaginário-simbólicas da metafísica. Os perigos que se encontram e que se hão de encontrar na travessia ou na viagem são estimulantes para novas criações, para novas interpretações do mundo. Em Nietzsche, a imagem do “mar aberto” representa novas possibilidades de ser, de existir, de criar o próprio mundo, que é o “nosso mar”. É verdade que a imagem do mar, no texto de Volpi, é desoladora, é a de um mar que nos descerra o desamparo (mar de precariedade); mas a possibilidade de transfiguração dessa experiência com o mar de precariedade, com o mar a que nos lançamos em desamparo está prevista, pode ser entrevista no modo como Nietzsche pensa o niilismo. Por isso, devemos protelar o tratamento dessa questão para o capítulo 5, no qual nos debruçaremos sobre o caráter polissêmico e polimórfico do niilismo em Nietzsche. Cumpre deixar aqui as seguintes questões, cujas respostas encontrar-se-ão ao longo das próximas etapas de nossa discussão: por que, no fragmento de *A Gaia Ciência*, que referimos acima, o mar é signo de promessa de vida, de uma vida arriscada, porém livre? Por que o mar aberto ou o mar que foi novamente

⁴⁰⁵ GC, § 304.

aberto estimula a ousadia? Por outro lado, por que Volpi categoriza o mar como “mar de precariedade” cujos escolhos exigem de nós uma travessia cautelosa, prudente?

Finalmente, convém acrescentar que, no segundo momento do trecho de Volpi, o niilismo é apresentado com realce em seus aspectos “positivos”, por exemplo, ele nos levaria a rejeitar a assunção de uma atitude ingênua em face do “reino das convenções”; ele também nos levaria a resistir aos modos como o nosso comportamento é sobredeterminado pelas ideologias, pelos códigos morais – e acrescentamos – ele fortaleceria a nossa resistência ao modo como a máquina de produção social, que em nosso mundo histórico, é o capitalismo, molda nosso modo de ser, de viver, de pensar, de sentir e fornece um quadro normativo para a nossa conduta que favoreça a reprodução do capital.

Urge que se considere, na próxima subseção, antes que dispensemos atenção ao modo como o niilismo foi pensado por Müller-Lauter, Deleuze e Vattimo, a questão que consiste em determinar se o niilismo, uma vez que lança por terra todo o edifício imaginário-simbólico da tradição metafísica, trazendo à luz o caráter de constructo de suas significações, de seus conceitos, de tudo aquilo que essa tradição dotou de caráter “essente”, objetivo, metaempírico, não representaria uma ameaça ao projeto filosófico que, desde suas origens, no século V a.C, na Grécia, pautou-se pela busca de princípios capazes de conferir sentido ao conjunto da experiência humana. Como pensar o niilismo relativamente ao que se convencionou chamar, na pós-modernidade, de “crise da razão”?⁴⁰⁶ Poderíamos ver no niilismo, tendo em vista exclusivamente sua dimensão negativa e corrosiva, a causa principal dessa crise? Essas duas questões nos incita a nos demorar um pouco na tentativa de pensar de que modo o niilismo se relaciona com a filosofia nascente. Trata-se de um problema extremamente relevante neste estudo, visto que um dos objetivos perseguidos por nós é justamente demonstrar como a filosofia pode ainda dar conta da irrecusável busca de sentido para a existência humana, mesmo em face do caráter niilista de nossa condição histórico-social.

⁴⁰⁶ Segundo Chauí (1996), a “crise da razão” exprime-se pela perda dos referenciais clássicos à luz dos quais ela era definida, a saber, universalidade, necessidade, inteligibilidade do real e da ação humana. (CHAUÍ, Marilena. *Contingência e necessidade*. In: In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.).

3.1 O niilismo: uma ameaça à filosofia?

Espera-se tenha ficado claro não haver razão para estranhar a relação que estabelecemos entre o niilismo e a visão construcionista crítica da realidade social, porque o uso do termo “niilismo”, em seu devir histórico, desponta de contextos sociopolíticos. Pode-se fazê-lo remontar à Revolução Francesa, quando a palavra foi empregada para designar a atitude de indiferença religiosa e política. O emprego filosófico do termo ocorre, primeiramente, pela pena de F.H. Jacobi, que censurava como niilismo o idealismo de Fichte. Desde então, o conceito de niilismo teve grande influência nas discussões filosóficas e políticas. Não é desnecessário lembrar aqui que, antes de fazer carreira como conceito ontológico-metafísico que permitiu o desenvolvimento de reflexões filosóficas sobre a condição existencial humana no universo, o conceito de niilismo se inscreve e se desenvolve no contexto da *práxis* histórica, em que sujeitos sociais concretos receavam a destruição da ordem social instituída. Consoante lembra Volpi, “o niilismo constitui [...] uma situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês”⁴⁰⁷, ao que acrescenta “e como tais, iluminavam a caminhada humana”⁴⁰⁸.

A modernidade do século XIX se caracterizou pela atuação de sujeitos sociais que questionavam explicitamente valores e instituições sociais vigentes até então, de um modo considerado por eles revolucionário. O niilismo, a partir da década de 1860, antes mesmo de sua teorização por Nietzsche, era relativamente difundido pela Europa e referia-se a correntes socialistas revolucionárias atuantes na Rússia czarista. Os questionamentos levantados pelos segmentos sociais que se opunham a estes grupos socialistas eram muito próximos daqueles levantados posteriormente pelos filósofos: é desejável romper com instituições consideradas até então legítimas? Mais do que isso: é possível que o mundo social sobreviva sem elas, sem que tornemos a viver em um estado de barbárie? A essas questões, que acenavam com o receio e a angústia em face de um futuro catastrófico, acresça-se a dúvida acerca da possibilidade de os novos valores e instituições, que esses revolucionários pretendiam criar, fornecerem um sentido sólido para o mundo. O niilismo, nesse contexto histórico, congrega uma série de propostas ativas, anseios e atitudes destinadas ao rompimento com os valores, as instituições e sentidos pré-existentes na sociedade. O niilismo na Rússia da segunda metade

⁴⁰⁷ VOLPI, *ibidem*, p. 8.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

do século XIX desenvolveu-se no imaginário popular por força das ações de jovens estudantes socialistas, que atuavam nas grandes cidades do país, como São Petersburgo, Moscou e Novgorod. A intenção deles era organizar a população camponesa para o levante revolucionário contra o Estado czarista. As classes dirigentes da sociedade pressentiam nesses movimentos subversivos o risco do “nada”⁴⁰⁹, de que é prenhe todo niilismo: a ausência de toda ordem social – o que significa dizer a ruína de todo e qualquer magma de significações imaginárias que deem estabilidade, estrutura e sentido à existência humana em meio ao caos de um universo indiferente.

A experiência da Rússia czarista atesta que, historicamente, o niilismo assenta na contestação e na necessidade de ruptura com os valores sociais tradicionais, considerados como esteios sólidos para a instituição de sentido para o mundo e para a existência humana. O niilismo – repitamos - instaura certa ambiência hermenêutica e epistêmica à luz da qual a realidade social ou o mundo humano, ordenado em instituições, relações e práticas simbólicas, costumes, atividades políticas e culturais pôde passar a ser questionado como uma construção resultante da atividade de agentes humanos situados historicamente. Nesse domínio de compreensão do niilismo, ele se nos afigura uma categoria genealógica de crítica social. Desde então, o que comumente se considera como a questão do sentido da vida, que, para nós, se refere à questão do **sentido metafísico** da vida, pressupõe o caráter de constructo do próprio sentido sobre o qual se interroga. Lembre-se que, nas sociedades ocidentais, em geral, perguntar sobre o sentido da vida é perguntar se a vida tem um sentido que é dado e garantido por uma instância metafísica, que compreende um Deus transcendente (o Deus da tradição cristã) e uma vida pós-morte. Portanto, o sentido desta vida aqui deve ser buscado em outro lugar além: em Deus e na vida pós-morte que ele nos promete. O niilismo, como atividade histórico-antropológica de produção semiótica de desmistificação do homem, patenteia a ele o fato de que o próprio “sentido metafísico” é da ordem do constructo, do artifício, da ficção em cuja origem está o domínio do imaginário-simbólico ou imaginário radical.

Se o niilismo põe a descoberto o caráter de constructo, de ficção de todas as figuras, as significações, que, desde a origem da filosofia, cumpririam o intento de revelar, através da busca de um primeiro princípio do cosmo, uma ordem divina, imutável e eterna, subjacente a

⁴⁰⁹ Recorde-se aqui a necessidade de determinar o estatuto ontológico ou semântico do “nada”, quando o representamos como um perigo, um signo de catástrofe que comportaria o empreendimento niilista. No imaginário-simbólico da metafísica ocidental, o ‘nada’, enquanto signo ou significante, sempre foi pensado tendo como referência o “ser”, ou seja, o “nada” é uma negação interna do “ser”, uma contradição, é o “não ser”. A experiência do nada é uma experiência de perda de ser, de déficit de ser, de ausência absoluta de sentido, de impossibilidade de todo pensar e dizer.

todo o devir, a toda aparente desordem das coisas naturais e humanas, não constituiria ele uma ameaça radical a todo projeto da razão filosófica? Para respondermos a esta questão, tomamos como pressuposto tácito e inquestionável para quem quer que se ocupe da filosofia que a confiança na razão orientou, essencialmente, toda a empresa filosófica. Não nos parece custoso rastrear, ao longo da história da filosofia, as diferentes “figuras” ou imagens pelas quais essa confiança na razão se expressa. Essa confiança na razão nasce com a filosofia e perdura até os dias de hoje, a despeito de a razão, em vários momentos da história do pensamento, ter sido convocada a comparecer perante o tribunal da suspeita⁴¹⁰. Não resta dúvida de que a confiança na razão – entendendo-se por razão, nesse momento, a faculdade que nos habilita a produzir discursos coerentes e inteligíveis que são eles mesmos modelos de representação do mundo, do real, cuja logicidade a ela se encarregaria de desvelar – não poderia sucumbir, sob pena não só de a filosofia ser condenada ao silêncio eterno dos museus da história, mas também sob pena de a totalidade da existência humana submergir num irracionalismo balbuciante⁴¹¹. Mesmo a crítica da razão levada a efeito por aqueles que Ricouer chamou “filósofos da suspeita” não deve ser vista como uma convocação à adesão ao irracionalismo, mas sim, no que diz respeito mais propriamente ao trabalho fabulador da razão, como um exame radical e desmitificador das ideologias “progressistas”, em nome da Razão, da Moral, da História, as quais querem subjugar a vida em favor de pretensos valores superiores.

Cuidando ter feito algumas digressões, retornemos, então, ao momento em que sublinhávamos o fato de que a filosofia surge e se desenvolve historicamente como uma atividade discursiva em cujo cerne repousa a confiança na razão. Dissemos que essa confiança na razão pode ser mapeada pelo exame das diversas formas como ela se expressa no decurso do desenvolvimento histórico da filosofia. A filosofia nascente afirma essa confiança na razão a partir de uma série de pressupostos, dentre os quais destacamos os quatro seguintes:

1º o mundo constitui uma totalidade ordenada e inteligível, que pode ser racionalmente explicada;

⁴¹⁰ O fato é que, antes mesmo de as vozes da suspeita terem abalado profundamente o projeto racionalista da filosofia de fornecer uma explicação coerente e universal para a totalidade do existente, levando ao que estamos compreendendo como “crise da razão”, a própria razão que, desde as origens do pensamento ocidental, foi tomada como “uma faculdade relativamente misteriosa, mas necessariamente una, indivisível e atemporal” (Wolff, 1996, p 68), sempre esteve em crise. (Cf. WOLFF, Francis. *Nascimento da razão, origem da crise*. Tradução de Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996).

⁴¹¹ Essa advertência não deve mascarar o fato de que posturas irracionalistas frequentaram a história do pensamento filosófico.

2º “Nada vem do nada e nada retorna ao nada”: o mundo é um cosmo eterno e imperecível;

3º Seu princípio perene e imortal de origem e constituição é a *phýsis*, de onde tudo brota e para onde tudo regressa;

4º A essência do mundo ou o ser é alcançado exclusivamente pelo pensamento e, portanto, é invisível, embora seja um invisível racional e lógico.

Mesmo a preocupação (que perpassa toda a história do pensamento filosófico e constitui uma questão fundamental em torno da qual muita tinta correu) em explicar como o uno, isto é, o idêntico em si mesmo (*phýsis*) se transforma no múltiplo e diferente de si mesmo (*kósmos*); ou, em sentido inverso, mesmo a preocupação em explicar como o múltiplo e o diferente (os entes do mundo) pode originar-se do uno e a ele retornar supõe uma confiança na razão que se expressa na crença na identidade entre o real e o racional – crença esta que encontrará longo e persistente eco na história da filosofia, sendo, quiçá, Hegel, no século XIX, seu mais obstinado defensor. Essa confiança na razão também se manifesta, na tradição, na concepção de razão como uma faculdade que nos liberta dos preconceitos, do mito, das opiniões arraigadas e falsas, das aparências, ou ainda como uma força que permite estabelecer um critério universal ou comum para a conduta do homem. Nesse tocante, vale dizer que, segundo Wolff, a razão se caracterizaria por dois traços relacionados entre si: um negativo; outro positivo. O traço negativo da razão se expressa no fato de ela operar como rejeição de toda autoridade, “em particular de toda autoridade exterior ao julgamento de cada um (preconceitos, tradições, crenças *a priori*, discurso do mestre, texto sagrado, etc.)”⁴¹². O traço positivo da razão a caracteriza como uma capacidade de universalização, de sorte que “uma conduta, uma crença, um discurso são geralmente qualificados de racionais se são universalizáveis”⁴¹³. Uma conduta, uma crença ou um discurso racionais são aqueles que “dependem [...] apenas de sua faculdade discursiva, ou seja, de um discurso por direito enunciável e aprovado por todos”⁴¹⁴. Wolff lembra também que a razão foi entendida pela tradição como essência e, como tal, só poderia ser eterna. Desde o período medieval, segundo o autor, a razão designa a essência mesma do homem, segundo a adaptação latina da imagem

⁴¹² WOLFF, 1996, p. 68.

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ Ibidem.

aristotélica do homem como “animal racional”. A razão passaria, assim, a ser concebida como a diferença específica do homem em relação aos demais seres vivos. Por conseguinte, ela foi vista como uma forma imutável, a-histórica da humanidade, a qual, por sua vez, era também forma imutável e a-histórica. Wolff, no entanto, adverte-nos de que “não há nenhuma razão para considerar que os homens, outrora fossem menos “racionais” ou menos “razoáveis” que nós”⁴¹⁵. Prossegue ele perguntando se “acaso preparar metodicamente uma armadilha para capturar um animal selvagem requer menos razão que construir uma bomba atômica”⁴¹⁶. Para o autor, o que sucedeu, no século V a.C., foi a constituição de uma nova ordem do saber, que foi qualificada de racional relativamente à antiga ordem. Mas, nesse caso, não se trata mais de pensar a razão como uma faculdade imutável e a-histórica; trata-se de situá-la na história dos sistemas de pensamento, dos modos de organização do saber, pois que, assim, encontraremos momentos de ruptura na organização geral do saber, como a que se deu na Grécia do século V a.C. A ruptura que se verifica, nessa época, é chamada, por vezes, de passagem do mito à razão.

Designava-se assim o aparecimento de uma nova ordem do saber que organiza conjuntamente novos campos de conhecimentos, que supõem, implicitamente, novos modos de validação e reconhecimento dos discursos verdadeiros, entre os quais se contam a demonstração matemática, que se formaliza com Tales por volta de 600 a.C., a investigação física e cosmológica, que na mesma época se afasta do mito entre os físicos da Jônia, a investigação histórica, que rompe com a lenda e adquire um carácter sistemático com Heródoto.⁴¹⁷

A tudo isso, se acresça, segundo Wolff, o nascimento dos primeiros grandes sistemas filosóficos. Para Wolff, os traços negativo e positivo da razão se encontrariam na nova ordem do saber da segunda metade do século V AEC. Os sofistas encarnaram o aspecto negativo da razão, por terem sido eles “responsáveis por um formidável movimento de crítica à autoridade, à tradição e aos mitos”. Por outro lado, o aspecto positivo encontra-se representado nos primeiros físicos, historiadores e filósofos, “que elaboram sobre as ruínas das antigas crenças, uma discursividade universalizável”⁴¹⁸. Para Wolff, só podemos falar em “nascimento da razão” se considerarmos a constituição de modos de conhecimento ou de práticas discursivas, mas, ainda assim, “com a condição de ver na razão apenas o carácter do

⁴¹⁵ Ibidem, p. 67.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 68.

⁴¹⁸ Ibidem.

que é pensado ou realizado racionalmente”⁴¹⁹. Wolff nega que tenha havido uma nova ordem do saber racional que substituiu a ordem antiga mítica. Não foi a razão que veio substituir, de modo completamente uniforme, o mito, “mas racionalidades diversas e conflituais”⁴²⁰. Para ele, os modos de pensamento têm uma materialidade histórica, estão encarnados em instituições sociais, são determinados por práticas políticas e são solidários de técnicas discursivas, de modo que “o pensamento racional se desenvolveu desde o início de modos antitéticos”⁴²¹. Destarte, para ele, o que se deu foi a substituição da ordem antiga por sistemas igualmente racionais, de modo que “o nascimento da razão foi ao mesmo tempo, e necessariamente, a sua crise”⁴²². Wolff não endossa a ideia, que ele considera ser mítica, de uma razão unificadora.

Parece-nos um truísmo dizer que, desde suas origens, a filosofia pautou-se pela busca de princípios capazes de conferir sentido ao conjunto da experiência humana. A experiência filosófica, que supõe a determinação de um sentido para o mundo, ancorava-se, entre os gregos, na crença de que o cosmos apresenta uma ordem eterna, divina, bela e inteligível, à qual a vida humana deveria ajustar-se. Segundo Chauí, o que se convencionou chamar de razão “foi o trabalho gigantesco para determinar o *lugar do real*, nele definindo a ordem da natureza e a posição do homem como indivíduo e membro da sociedade política”⁴²³. O sentido da vida humana consistia, segundo acreditavam os antigos, em ajustar-se a essas duas ordens. Na época de Hegel, havia uma crença disseminada de que a história humana tem um sentido e um significado – essa é, aliás, uma crença que sobrevive nos dias atuais em contextos religiosos, sobretudo porque o pensamento religioso sempre admitiu que o curso da história humana tem sentido e que esse sentido, no caso do cristianismo (para nos ater a uma experiência religiosa mais próxima), é resultado dos propósitos de um Deus pessoal e Criador, que governa todo o processo determinando-o da origem ao fim.

A partir de Platão, a filosofia deduziu do eterno o sentido e a normatividade para a vida humana. Com Platão, a filosofia passa a acalentar a esperança de alcançar o bem pela harmonia com o sumamente real, o sumamente eterno e perfeito. Evidentemente, essa

⁴¹⁹ Ibidem, p. 69.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ibidem.

⁴²² Ibidem.

⁴²³ CHAUÍ, ibidem, p. 20. (ênfase no original).

ascensão ao sumamente real supõe uma confiança na razão, ou, em termos platônicos, no conhecimento inteligível, na dialética que educa a alma para que ela atinja ascensionalmente o conhecimento inteligível do incondicionado, da Verdade em si mesma, do Ser. Escapa à alçada deste estudo deslindar as formas como se afigura, na filosofia platônica, essa confiança na razão. Não obstante, vale dizer que a Alegoria da Caverna constitui um exemplo paradigmático dessa confiança na razão. Em síntese, da Alegoria da Caverna podemos colher a seguinte lição: só podemos conhecer a verdade quando ultrapassamos o domínio das aparências sensíveis para, num movimento ascendente, contemplar os arquétipos ou as Ideias eternas e imutáveis que constituem o mundo inteligível, este que é dotado de mais realidade que o mundo sensível, onde nós habitamos. Omitindo-se, aqui, os pormenores da escalada do conhecimento, em Platão, a confiança na razão assume a forma de um movimento ascensional do conhecimento rumo à contemplação da Forma do Bem, ponto de irradiação da luz para todo o campo das Formas Perfeitas. A confiança platônica no conhecimento inteligível, na luz da inteligência tem desdobramentos em sua ética que cumpre aqui tão só assinalar de passagem. Platão advogará que as opiniões não conduzem ao conhecimento verdadeiro; as opiniões são aparências de um saber; não o verdadeiro saber. As opiniões pertencem ao mundo das coisas sensíveis e não nos permitem desvelar a essência das coisas. Por outro lado, o conhecimento é um processo ascendente que nos encaminha à realidade imutável, pela qual todas as coisas são o que são. A Cidade justa depende, portanto, do conhecimento do Bem em si e da Justiça em si. Os homens só serão justos e bons conhecendo o Bem e a Justiça em si, isto é, a Forma do Bem e a Forma da Justiça. Enquanto permanecem confundidos por aquilo que parece bom e justo, mudando continuamente de opinião, eles serão injustos e infelizes. Particularmente importante é lembrar que Platão via na razão a parte superior da alma humana. A razão é responsável por dar a medida. A parte racional da alma – repetimos - cumpre a função de dominar as outras duas partes, harmonizando-as com a razão. A parte racional é a parte espiritual e imortal da alma. É a função superior da alma, o princípio divino em nós. A razão é uma força que possibilita a libertação do homem do jugo dos apetites, das paixões pela submissão destas e daqueles ao controle e à justa medida determinada pela própria razão. Vemos, nesse processo de libertação do homem da tirania das paixões, tarefa que Platão delegava à parte racional da alma, exemplificado o aspecto negativo da razão a que se refere Wolff.

Para Chauí, “nos múltiplos enfrentamentos e combates da razão com a fortuna, ergueu-se aquilo que, no Ocidente, chama-se *teoria*”⁴²⁴. A teoria é como um olho intelectual, muito disciplinado e treinado para “discernir, sob a aparente desordem das coisas naturais e humanas, uma ordem necessária e invisível”⁴²⁵.

A história da racionalidade ocidental pode ser lida como um trabalho para alcançar a determinação completa dos fenômenos naturais e humanos, *oferecendo a definição dos seres e as leis necessárias de suas relações*, isto é, aquilo que no século XVII chamava-se ordem natural, no final do século XIX chamava-se *processo* e, nos meados do nosso século [séc. XX] chama-se *estrutura*. A racionalidade trabalhava no sentido de eliminar o acaso na natureza, a contingência na história e a fortuna na ética e na política.⁴²⁶

Se, por um lado, a confiança na razão se expressou de muitas maneiras ao longo da história do pensamento ocidental; por outro lado, essa confiança se expressou na vizinhança de constantes crises que, por sua vez, assumiram diversas formas nas quais se faziam sentir processos de ruptura. Assumir que a filosofia nasce nutrida pela confiança na razão não significa ignorar que, segundo Bornheim, “toda filosofia não passa, de certa maneira, de crise, que a filosofia e crise são palavras convergentes”⁴²⁷. Bornheim lembra que a palavra grega *krisis* significa ‘escolha’, ‘julgamento’, ‘sentença’, ‘debate’ e ‘disputa’. A forma *krisis* pressupõe, portanto, segundo o autor, certo exercício de negatividade: escolher, julgar, decidir, debater – “tudo isso implica o negar”⁴²⁸. Por isso, Tales foi o primeiro filósofo, já que precisamente foi ele que pôs em crise a explicação tradicional de ordem mitológica, da gênese do cosmo. Lembra Bornheim que não foi suficiente que Tales afirmasse que a água era o elemento primordial. Foi necessário que se mostrasse racionalmente “a veracidade de tal asserção: foi o que fez Tales com seu evolucionismo e, em definitivo, com a invenção da ciência”⁴²⁹. Segundo o filósofo, “o Ocidente manifesta, mais do que qualquer outra cultura, uma afinidade surpreendente com as experiências de crise”⁴³⁰. Consonante com Bornheim,

⁴²⁴ Ibidem.

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Ibidem. (ênfases no original).

⁴²⁷ BORNHEIM, Gerard. *Crise da razão*. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 50.

⁴²⁸ BORHEIM, ibidem.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Ibidem, p. 51.

Prado Jr. afirma que “razão e filosofia nascem juntas, na Grécia, já em crise”⁴³¹. Para confirmá-lo, ele nos convida a pensar na possibilidade de a filosofia grega clássica (Sócrates, Platão e Aristóteles) conseguir instituir-se sem o desafio sofístico. Para ele, se a “Razão” pôde lograr um caráter universal e um estatuto ontológico que alcançaria grande prestígio no Ocidente, isso só foi possível por um movimento dialógico em oposição àqueles que dela fizeram “uma ilha em deriva, que se dilui mesmo no rio que a transporta”⁴³². O caráter “crítico” da instituição da razão se manifesta na necessidade de distinguir entre sentido e verdade, de criar dialética, analítica, semântica, ontologia contra “aqueles que produzem paradoxos a partir das ideias negativas – do não-ser, do erro, da ilusão, da loucura, enfim -, contra os heróis da *me-ontologia*, como Górgias [...]”⁴³³.

As formas como a razão se faz acompanhar de crises são, como se pôde ver, bastante diversas. Basta pensarmos, para tomarmos um exemplo mais próximo de nós, na crítica vertiginosa empreendida pelo romantismo alemão de um Novalis ou Schlegel à ideia de uma arquitetônica em Kant. Todo um paradigma da racionalidade legado pela tradição se encontrou profundamente abalado; tudo se acha fraturado no romantismo alemão: o próprio paradoxo é lugar de sentido; o ser é um efeito e todo efeito é ser; sujeito e objeto se confundem; a lógica é subvertida, o rigor romântico transforma todas as coisas em coisas indiscerníveis; o sujeito é uma criação da língua (ou do discurso); a língua não comunica nada (não há elemento fundante da linguagem); não há coisas ou mundo antes da língua: não há estrutura última do mundo; falta a garantia da referencialidade da verdade; os românticos recusam a evidencialidade da vinculação entre linguagem e homem. O movimento romântico, em suma, se caracterizou, fundamentalmente, como ruptura com o modelo identitário da filosofia.

A série de abalos provocados pelo romantismo alemão não se esgota aí evidentemente. O que importa é ver que, ao subverter radicalmente toda uma série de pressupostos do paradigma tradicional da racionalidade, o romantismo alemão foi acusado de ser um movimento niilista. Nihilista também, por um lado, porque celebrou unicamente o livre jogo da fantasia, a atividade espontânea de um eu que não mais reconhece o não eu, a matéria, o universo e até mesmo Deus. Nihilista também, segundo seus acusadores, é a operação filosófica por meio da qual o romantismo alemão pretendeu suprimir o objeto da reflexão para

⁴³¹ PRADO JR, Bento. Erro, ilusão e loucura. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 111.

⁴³² PRADO JR., *ibidem*.

⁴³³ *Ibidem*.

mostrar que ele é produto de uma atividade invisível e inconsciente de um sujeito que é ele mesmo criação do discurso.

A história da filosofia se caracteriza por uma tendência constante, a qual consiste na depreciação de toda forma de diferença e mudança. Em grande medida, a Metafísica, no Ocidente, se expressou como aversão a todo tipo de pensamento do devir. Nesse contexto, o que vimos chamando “confiança na razão” significa crença na existência de um mundo de identidades estáveis, de um mundo do qual as diferenças, a alteridade são ou excluídas ou relegadas à condição de possibilidade para se pensar as identidades.

Tendo em vista todo o exposto, não há por que ver no niilismo, salvo por algum preconceito de época, a condição ou a causa de uma permanente “crise da razão”. O empreendimento filosófico sempre se caracterizou por ser um empreendimento racional que questiona seus próprios postulados e pressupostos. Nesse sentido, ser niilizante é sua marca fundamental. Por conseguinte, o niilismo, longe de representar, necessariamente, uma ameaça à confiança filosófica no poder explicativo e compreensivo da razão humana, contribui, sobremaneira, para desmitificá-la, já que esta não pode mais ser considerada a essência do homem, mas deve ser vista como produto da instituição histórica, passível de aperfeiçoamento e de crítica, porquanto tem de lidar com seus limites, com as suas loucuras, com suas tendências à desrazão, à irracionalidade. Se, como pretende Wolff, a história do desenvolvimento da razão ocidental deve ser interpretada em termos de instituição de modos de organização do saber e de práticas discursivas, então o niilismo, tal como o pensamos neste estudo, responde por uma necessidade premente de nosso tempo, qual seja, a de crítica permanente de um paradigma de racionalidade instrumental e de um modo de organização do saber – o tecnológico-científico de nossas sociedades informacional-digitais – que têm contribuído para legitimar a vigência, a permanência, a celebração de um tipo humano que não dá sinais de que será superado pelo apelo rememorativo ao modo de ser da razão clássica, no estágio de nossa civilização de capitalismo global ou pós-industrial⁴³⁴, a saber, *o homo*

⁴³⁴ A expressão “capitalismo pós-industrial” caracteriza a fase do capitalismo em que se verificam, basicamente, três mudanças na sociedade então emergente: o foco da atividade econômica muda da produção industrial para a prestação de serviços; tornam-se mais proeminentes as indústrias baseadas no novo saber tecnológico, nomeadamente a informática e a robótica; surge uma elite de poder que domina um inestimável saber técnico. A fase pós-industrial do capitalismo marca a fase atual do desenvolvimento da globalização, caracterizada pela expansão do domínio do mercado mundial pelas grandes corporações empresariais. (cf. COMPARATO, Fábio Konder. *A civilização capitalista*. São Paulo: Saraiva, 2014) . Kumar (2006), por sua vez, lembra que as teorias do capitalismo e da sociedade pós-industrial tendem a se reunir em três vertentes: uma delas enfoca os limites do crescimento econômico; uma segunda vertente ressalta a continuidade existente entre a condição pós-industrial da sociedade e a emergência da sociedade da informação; e uma terceira vertente origina-se no contexto de reflexões sobre a sociedade pós-moderna. (cf. KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*:

economicus, para quem toda vida social pode ser regulada por dois princípios básicos de mercado – o de valor de troca e o de concorrência - e para quem toda a vida se torna valor monetário. Vale lembrar que o capitalismo e sua racionalidade - o neoliberalismo - são a realização deste governo do *homo faber* e do *homo economicus* que instrumentalizam todo o mundo e toda a Terra produzindo sua desvalorização em escala global. Se o niilismo, enquanto campo de produção semiótica de desmistificação do homem, pretende abrir caminho para a instituição de modos de viver e ser baseados na visão ecossistêmica da vida, a qual, basicamente, pretender fazer de todo ser humano um “cidadão do universo” (para usar uma expressão oportuna de Morin)⁴³⁵, ele tem de enfrentar o desafio de transformar radicalmente a relação do homem com o imaginário-simbólico que tornou possível a emergência, o desenvolvimento e a vigência do modo de ser e de viver do *homo economicus*.

3.2 O niilismo, segundo Deleuze

Deleuze se ocupa do problema do niilismo em quatro livros importantes de sua obra filosófica: em *Nietzsche et la philosophie* (1962), em *Logique du sens* (1969), em *L'image-temps* (1985) e em *Qu'est-ce que la philosophie* (1991). No primeiro destes livros, o niilismo é examinado à luz da leitura que Deleuze faz dessa questão em Nietzsche, já que *Nietzsche e a filosofia* é um estudo que Deleuze faz do pensamento de Nietzsche. Nos demais livros, encontramos uma interpretação do niilismo que é própria de Deleuze. Em *Lógica do sentido*, o niilismo é focado no marco da teoria do acontecimento elaborada à luz do estoicismo. Em *A imagem-tempo*, Deleuze mostra que o homem moderno já não acredita mais no mundo, sequer acredita nos acontecimentos que lhe acontecem. Trata-se, nesse estudo, de enfrentar o problema do niilismo pela defesa da necessidade de invenção de uma ética baseada na crença em nosso mundo, neste mundo aqui e agora. Finalmente, em *O que é a filosofia*, Deleuze defende a crença no mundo, redefinindo-a como fé nas possibilidades que o mundo oferece

novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Tradução de Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2006).

⁴³⁵ Preocupado em situar a condição humana no mundo, Morin (2011, p. 46) observa que “como seres vivos deste planeta, dependemos vitalmente da biosfera terrestre; devemos reconhecer nossa identidade terrena física e biológica”. A essa constatação, cotidianamente negada em nossas sociedades neoliberais governadas segundo o princípio de concorrência e de busca incessante do lucro, o autor acrescenta outra: “somos originários do cosmos, da natureza, da vida, mas, devido à própria humanidade, à nossa cultura, à nossa mente, à nossa consciência, tornamo-nos estranhos a este cosmos, que nos parece secretamente íntimo”. (ibid.). Toda a produção tecnológica, científica e racional do Ocidente muito pouco faz para modificar essa condição humana de alienação cósmica. Como muito bem observa Morin, “o próprio fato de considerar racional e cientificamente o universo separa-nos dele”. (ibid., p. 47).

para que nasçam ou se faça nascer modos de existência novos. Nesse contexto de análise, o niilismo é pensado em termos de perda do mundo ou de ruptura do laço que unia o homem ao mundo. Deleuze propõe como via de saída do niilismo o que chamou de “conversão empirista”, a qual consiste na confiança ou na crença neste mundo, à qual se articularia a necessidade de inventar ou criar um modo de existência capaz de sustentá-la, capaz de apostar neste mundo em que vivemos⁴³⁶. O niilismo é um problema importante na obra deleuziana, e seu tratamento não está circunscrito ao modo como ele é reinterpretado a partir de Nietzsche. Segundo Antonelli, são três, portanto, os marcos à luz dos quais Deleuze elabora seu pensamento do niilismo: Nietzsche, a moral do acontecimento e uma ética da crença. Vejamos, em linhas gerais, como Deleuze pensou o niilismo a partir desses três marcos identificados por Antonelli.

Quando Deleuze lê Nietzsche, ele interpreta o niilismo como projeto de negar a vida, de depreciar a existência. Deleuze identifica as formas pelas quais o niilismo nega a vida, a saber, o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético. Para Deleuze, Nietzsche subsume essas formas pelas quais o niilismo se expressa no que chama “espírito de vingança”. Assim, o niilismo em Nietzsche, segundo o filósofo francês, expressa a maneira pela qual a vida se torna objeto de acusação, de julgamento e de condenação. Segundo Deleuze, quando Nietzsche considera o cristianismo uma religião do ressentimento e da má consciência,

[...] não faz do niilismo um acontecimento histórico, mas antes de mais o elemento da história enquanto tal, o motor da história universal, o famoso “sentido histórico”, ou “sentido da história”, que encontra no cristianismo, num determinado momento, a sua manifestação mais adequada.⁴³⁷

Reportando-se à crítica nietzschiana à metafísica, Deleuze entende que o niilismo constitui a base de toda e qualquer metafísica. Para Deleuze, “não há metafísica que não julgue e não deprecie a existência em nome de um mundo supra-sensível”⁴³⁸. Assumindo que o homem é um ser ressentido, um ser que se constituiu como acusador e depreciador da vida, de sorte que um homem que fosse destituído de ressentimento, liberto da má consciência seria quase um além-do-homem, Deleuze apresenta, no que se segue, o objetivo da filosofia de Nietzsche:

⁴³⁶ ANTONELLI, Marcelo. Deleuze: três perspectivas sobre o niilismo. **Revista Princípios**. v. 20, n. 34, p. 254-270, Julho/Dezembro, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufm.br/principios/article/download/7545/5614/19561>. Acesso em: 2 abr. 2022.

⁴³⁷ DELEUZE, 2001, p. 55.

⁴³⁸ Ibidem.

Nietzsche apresenta o objetivo da sua filosofia: **libertar o pensamento do niilismo e das suas formas**. Ora, isso implica uma nova maneira de pensar, uma subversão no princípio de que o pensamento depende, uma correção do próprio princípio genealógico, uma transmutação.⁴³⁹

Para Deleuze, o pensamento do homem, mormente dessa forma homem cunhada pelo imaginário-simbólico radical da cultura ocidental, está inteiramente imbuído de ressentimento e da má consciência. Assim, segundo o filósofo francês, “não possuímos outro ideal para além do ideal ascético”⁴⁴⁰. A tradição nos habituou a opor o conhecimento à vida, a servir-se dele para julgá-la, para culpá-la e condená-la.

Uma das grandes contribuições de Deleuze como intérprete de Nietzsche e, especificamente, como intérprete do problema do niilismo em Nietzsche, é a elaboração de sua teoria das forças. Consoante Deleuze, **ativo e reativo** são qualidades das forças. As **forças ativas** se afirmam e afirmam a sua diferença; somente elas fazem de sua diferença um objeto de alegria e afirmação. As **forças reativas**, por outro lado, são inerentemente negativas, estão infestadas pelo espírito de negação. Mesmo quando submetidas à obediência, procuram impor limites às forças ativas. Assim, segundo Deleuze, “*activo e reactivo* designam as qualidades originais da força, mas *afirmativo* e *negativo* designam as qualidades primordiais da vontade de poder”⁴⁴¹. Esses dois modos de qualificar as forças e a vontade de potência interessam-nos sobremaneira em nossa compreensão do niilismo como campo hermenêutico, conforme veremos. Assim, para Deleuze, a vontade de potência exprime-se como afirmação ou como negação; e as forças se exprimem na ação ou na reação. As forças ativas são forças plásticas, dominantes e subjugantes. Elas se expandem até o limite daquilo que podem. Por outro lado, as forças reativas exprimem a vontade de adaptação e de limitação parcial. Elas separam as forças ativas daquilo que elas podem; elas afirmam o triunfo dos fracos ou dos escravos da moral e do ressentimento. Em suma, para Deleuze, leitor de Nietzsche, o niilismo é **vontade de nada**. O niilismo é expressão do triunfo das forças reativas. Para Antonelli, "Deleuze compreende o niilismo como a empresa de depreciar a vida neste mundo"⁴⁴², e acrescenta:

⁴³⁹ Ibidem, p. 56.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 82. (ênfases no original).

⁴⁴² ANTONELLI, ibidem, p. 257.

[...] Isso supõe uma ficção (alguma classe de “outro mundo”, moral, metafísico ou religioso) mediante a qual se erige uma instância oposta à vida. O niilismo faz que a vida, o mundo e a existência percam todo seu valor, porque a ideia de um mundo suprassensível em qualquer das suas variantes (Deus, essência, o bem, o verdadeiro), assim como os valores superiores à vida, são inseparáveis dos seus efeitos de depreciação e negação.⁴⁴³

Deleuze reconhece, a partir da leitura que faz de Nietzsche, a indissociabilidade entre niilismo e invenção de uma transcendência, uma instância exterior e superior à vida, a partir da qual esta é julgada. Como via para escapar ao niilismo, Deleuze aposta na imanência que implica a transformação da atitude valorativa em face da vida: não mais depreciá-la, negá-la, acusá-la, mas afirmá-la e querê-la jubilosamente. Para Deleuze, a ficção da transcendência é o meio de que se serve o niilismo para diminuir o valor do mundo do devir. A invenção da transcendência como significação metafísica é motivada pelo ressentimento. Deleuze define o ressentimento como domínio das forças reativas e como expressão do triunfo do tipo escravo sobre o tipo ativo (senhor), cuja vontade de potência é afirmativa. Segundo Antonelli, “em resumo, Deleuze define o niilismo como o triunfo das forças reativas e do ressentimento através das ficções da transcendência e o seu efeito depreciador sobre a vida”⁴⁴⁴. A via de saída do niilismo delineada por Deleuze conduz à afirmação deste mundo e desemboca no apelo à produção de um modo de existência de natureza diferente de tudo que o homem tem sido até hoje – o além-do-homem –, a quem se encarregaria de realizar a transmutação de todos os valores, a criação de novos valores imanentes à vida.

Considere-se, doravante, como Deleuze pensa o niilismo a partir do marco da moral do acontecimento. A princípio, deve-se dizer que Deleuze toma o niilismo como ressentimento contra o acontecimento⁴⁴⁵. Nesse sentido, a atitude niilista em face do que acontece se caracteriza por um julgamento negativo. O niilista toma o acontecimento como injusto e não merecido; julga-o no quadro de referência das avaliações morais. Vê-se, porém, que o niilismo como forma de ressentimento é, no presente contexto de análise, pensado relativamente ao acontecimento. O niilismo é ressentimento perante o acontecimento. O

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 259.

⁴⁴⁵ Será suficiente dizer, tendo em conta o escopo deste trabalho, que Deleuze não fala de acontecimento como “essência platônica”, mas como efeito de superfície, como efeitos de relações entre os corpos. Os acontecimentos pressupõem uma imanência absoluta: “O acontecimento é imanente tanto quanto todos os entes e só menos real no sentido em que é pura virtualidade” (Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 158). A língua não cria os acontecimentos, mas os expressa. Deleuze também não nega a multiplicidade de sentidos de um acontecimento quando ele se efetua no campo histórico e social. O acontecimento deve ser entendido como um transcendental e uma idealidade imanente.

antídoto oferecido por Deleuze é a transmutação da vontade, que se realizaria, assim, como *amor fati*, redefinido como dignidade em relação ao que nos acontece. A nova forma de vida a que faz apelo Deleuze é agora a do “homem livre”, “ou ‘revolucionário’, que é quem combate o ressentimento no indivíduo e na sociedade”⁴⁴⁶.

Finalmente, em *A imagem-tempo* e em *O que é a filosofia*, Deleuze desenvolve a relação do niilismo com uma ética da crença. Para ilustrar sua confiança neste mundo contra o niilismo, entendido como perda do mundo, cingir-nos-emos a citar uma passagem de *O que é a filosofia*, na qual Deleuze afirma a soberania da imanência como critério de avaliação da existência:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida.⁴⁴⁷

Esse trecho faz subentender a necessidade de criar um modo de existência que aposte na imanência como meio de superação do niilismo, como meio de reconciliação afirmativa com o mundo.

3.3 O niilismo, segundo Müller-Lauter

Müller-Lauter se debruça sobre a questão do niilismo na obra de Nietzsche, situando-a a partir de dois marcos teóricos: na relação do niilismo com o ideal ascético e com o cristianismo. Basicamente, Müller-Lauter dirá que “[...] o niilismo, no fundo, não pode ser nada mais que **vontade de nada** e, de fato, Nietzsche assim o caracteriza em várias ocasiões”⁴⁴⁸. Fica, pois, evidente que o autor passa ao largo da complexidade do tema no pensamento de Nietzsche, complexidade esta que nosso estudo não só pressupõe, como também procura investigar. Müller-Lauter parece ignorar as diversas modalidades em que o niilismo se apresenta no pensamento de Nietzsche. Bastaria lembrar que Nietzsche fala de um

⁴⁴⁶ ANTONELLI, *ibidem*, p. 262.

⁴⁴⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia**. Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009, p. 98.

⁴⁴⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 133..

“niilismo incompleto”, um “niilismo como estado psicológico”, um “niilismo ativo”, um “niilismo passivo”, um “niilismo extremo”, e atribui a si mesmo a condição de “primeiro niilista perfeito da Europa”, o que sugere que a questão do niilismo, em Nietzsche, não pode ser reduzida a qualquer uma das fórmulas negativas com que se exprime: “vontade de nada”, “degenerescência da vontade”, “vontade de negar”, “perda absoluta de sentido”⁴⁴⁹. Não é escusável insistir – e voltaremos a fazê-lo quando de nossa abordagem do problema no pensamento de Nietzsche – que o niilismo é pensado por ele como uma travessia, um percurso durante o qual há que se identificar o caráter polissêmico e polimórfico do conceito tal como Nietzsche o pensou. Lauter, em sua análise do niilismo em Nietzsche, ignora também o que o discípulo de Dioniso diz acerca do niilismo que “ele é ambíguo” e que ele pode ser considerado como “sinal do *poder elevado do espírito*: como *niilismo ativo*”⁴⁵⁰.

Reconstituindo a trajetória do pensamento nietzschiano desde os anos 1880, quando Nietzsche passa a se ocupar do conceito de niilismo, Lauter descreve as relações do niilismo com o conceito de *décadence*, com o de vontade de potência e com o de ideal ascético. Nessas relações, Lauter acentua sobremaneira a concepção de niilismo como vontade de nada, mas se pergunta, com certa perplexidade, como a vontade pode querer o nada. O autor lembra que “a vontade de nada [...] também é vontade de potência”⁴⁵¹. A despeito disso, reconhece que “mas, com isso, torna-se ainda mais difícil compreendê-la em sua intenção”⁴⁵². A dificuldade em que parece encontrar-se Lauter na tentativa de compreender por que a vontade de potência iria querer o nada poderia ser resolvida se ele admitisse, como nós o faremos, que o niilismo é um campo de vontades de potência em conflito, em luta pela imposição de uma dada interpretação que se faz (provisoriamente) dominante. É verdade que Lauter admite que “ele [Nietzsche] parte de uma multiplicidade de vontades de potência que estão em luta entre si e formam partidos. Nessa luta, há vencedores e vencidos”⁴⁵³, mas nosso autor não chega a cogitar da possibilidade de o próprio niilismo expressar-se como um embate de vontades de potência pelo predomínio de uma dada interpretação sobre outras. Se o fizesse, talvez

⁴⁴⁹ Cf. FP 11 (411) Novembro de 1887 – Março de 1888. Nesse longo fragmento, do qual citamos um único sintagma, Nietzsche também se refere ao seu projeto de escrita (não realizado) de uma obra, intitulada de “A vontade de poder” que encerraria sua tentativa de transvaloração de todos os valores, a qual, por sua vez, teria como tarefa liberar “em um futuro qualquer aquele niilismo perfeito”.

⁴⁵⁰ Cf. FP 9(35) (27) O niilismo é um estado normal – de Outono de 1887. (ênfase no original).

⁴⁵¹ MÜLLER-LAUTER, *ibidem*, p. 134.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ *Ibidem*.

chegasse a entender que são as vontades de potência fracas, negativas, que, impondo resistência ao domínio das vontades de potência fortes e afirmativas, preferem “querer o nada a nada querer”. Talvez, também chegasse a ver que, se o niilismo se apresenta como “vontade de nada”, em uma de suas modalidades de expressão, é porque nele se estabeleceu uma dada configuração das forças decorrente da luta que elas travam entre si para formar partidos. Em outras palavras, dependendo da configuração do jogo agonístico das forças ou das vontades de potência no interior do niilismo, este assumirá uma ou outra forma: será niilismo passivo, quando as forças, provisoriamente, dominantes forem as forças reativas; assumirá, por outro lado, a forma de niilismo ativo, quando as forças dominantes forem as forças ativas. Volveremos a discutir este ponto que toca à conformação das vontades de potência em luta no interior do próprio niilismo, no capítulo 5 deste trabalho. Por ora, é necessário dizer ainda algumas palavras sobre a relação entre niilismo e cristianismo, apontada por Lauter, quando de sua leitura de Nietzsche.

Lauter lembra que a história do niilismo não tem um começo e que o niilismo é “expressão de *décadence* fisiológica”⁴⁵⁴. O autor passa em revista as expressões históricas do niilismo, a saber, budismo, filosofia socrático-platônica e cristianismo. Também, nesse percurso, Lauter acompanha Nietzsche situando o problema do niilismo no domínio teórico em cujo cerne repousa a questão da *décadence*. Segundo Lauter, Nietzsche esforçou-se por fundir a história do cristianismo com o movimento de *décadence* ocidental. Como se vê, Lauter não vai além da tendência, comum a muitos intérpretes de Nietzsche, de abordar o niilismo a partir de temas que orbitam os eixos da vontade de negar e do enfraquecimento ou degenerescência da vontade.

3.4 O niilismo, segundo Vattimo

A contribuição de Vattimo importa-nos por duas razões complementares: em primeiro lugar, como leitor de Nietzsche, ele soube reconhecer e examinar o caráter ambíguo do niilismo na obra do filósofo alemão; em segundo lugar, Vattimo se notabilizou por apresentar sua própria teoria sobre o niilismo. A forma como Vattimo aborda a experiência niilista, como procura investigar a problematicidade do niilismo à luz de sua concepção de hermenêutica, foi decisiva para a elaboração da proposta teórica deste trabalho. Discriminem-se, em duas subseções, esses dois momentos da obra de Vattimo, qual seja, o momento em que ele se

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 143.

ocupa do niilismo na obra de Nietzsche e o momento em que ele se propõe pensar a experiência niilista como necessária e inescapável, porquanto, como observar Pecoraro num estudo dedicado ao pensamento vattimoano, “o niilismo opera uma desmistificação da força do real, suspende a coercitividade do mundo, põe no plano do eventual tudo o que se dá como real, necessário, autêntico, peremptório”⁴⁵⁵.

3.4.1. O niilismo em Nietzsche, segundo Vattimo

Do fato de Nietzsche ter-se considerado o primeiro niilista consumado, porque atravessou o niilismo e o deixou para trás, pode-se depreender, segundo Vattimo, a admissão de Nietzsche a dois sentidos diferentes de niilismo: um niilismo ativo e um niilismo passivo (também qualificado por Vattimo de “reativo”).

Ora, a caracterização mais ampla e geral do niilismo ativo em relação ao passivo ou reativo parece distingui-los em termos de “força” do espírito; em uma nota do outono de 1887, o niilismo é definido como “ambíguo”: ‘o niilismo como sinal da maior potência do espírito: como niilismo ativo [...]. Niilismo como declínio e regresso da potência do espírito: niilismo passivo’ (VIII, 9/35).⁴⁵⁶

Para Vattimo, a força do espírito afirma-se, sobretudo, no ato de demolição, de destruição de “tudo o que se apresenta, pedindo nossa adesão, como estrutura objetiva, valor eterno, significado estabelecido”⁴⁵⁷. Vattimo entende que a “negação”, para Nietzsche, é um sinal de atividade. Ela não pode ser confundida com a modalidade do niilismo passivo. O niilismo ativo não se expressa simplesmente como contemplação do caráter de constructo das coisas, nem se esteia apenas sobre a convicção de que tudo deve tornar-se ruína. O niilismo ativo trabalha para a conversão das coisas em ruína, mas também não se limita a esse trabalho. Lembra Vattimo que, para Nietzsche, “toda forma de vida precisa de uma verdade, de um sistema de condições de conservação e desenvolvimento projetado em uma ‘interpretação’ do mundo”⁴⁵⁸. É por essa mesma necessidade do falso, da mentira, da

⁴⁵⁵ PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós)modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2005, p. 64.

⁴⁵⁶ VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Tradução de Silvana Cabacci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 242.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 244.

máscara, das ficções que essas mesmas ficções precisam ser destruídas, descerrando o caminho para a criação de novas ficções, de novas máscaras, segundo a vontade forte que se afirma no jogo incessante de aniquilação e criação. Para Vattimo, “o que acreditamos ser verdade, a estrutura do ser em si, é apenas a projeção ideológica de uma certa forma de vida – de indivíduos e sociedades”⁴⁵⁹. Constitui um sintoma de fraqueza e de niilismo passivo toda e qualquer desconfiança na força organizadora da vontade. O niilismo ativo não se limita a destruir as máscaras; ele também cria novas máscaras, cria novas interpretações “que representam as condições de conservação e de desenvolvimento de outra forma de vida”⁴⁶⁰. Vattimo se pergunta como podemos diferenciar os novos valores e sentidos criados pelas forças ativas dos disfarces tranquilizadores do niilismo passivo. Atente-se para a resposta dada pelo autor:

[...] enquanto estes últimos [os valores do niilismo passivo] se representavam como **verdades eternas** e **estruturas objetivas dadas**, as interpretações próprias do niilismo ativo são explicitamente conscientes da própria natureza hermenêutica, e por isso correspondem a uma forma de vida mais rica e aberta.⁴⁶¹

Note-se que Vattimo nos diz que as interpretações elaboradas pelo niilismo ativo são explicitamente conscientes de sua condição hermenêutica. Vimos que essa é uma condição fundamental para a instituição da autonomia e para a possibilidade de criação, segundo Castoriadis. Em outras palavras, dizer que as interpretações precisam aparecer ao indivíduos, às coletividades humanas como tais significa dizer que a própria relação dos homens com as instituições precisa ser transformada, de modo que o caráter imaginário-simbólico da instituição da ordem social e de tudo aquilo que o homem experiencia nela como dotado de uma força coercitiva, uma realidade objetiva apareça como ficção, como constructo em cuja origem se encontra o imaginário social; em última instância, a capacidade imaginário-simbólica do homem. A ressonância, portanto, que se deve perceber entre a leitura de Vattimo do niilismo e a nossa proposta teórica é justamente o reconhecimento de que o niilismo, em Nietzsche, expressando-se com uma determinada configuração de forças e vontades de potência, torna visível, transparente o caráter de ficção, de constructo do que é experienciado como estruturas do ser, estruturas objetivas justificadas metaempiricamente. Para Vattimo, “na forma de vida do rebanho, no niilismo reativo, nenhuma interpretação tem a coragem de

⁴⁵⁹ Ibidem.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 245. (grifos nossos).

se apresentar como uma interpretação, como interpretação de alguém [...]”⁴⁶². Ao contrário, na forma de vida do rebanho e nas expressões do niilismo passivo, o que é interpretação, constructo aparece como verdade objetiva, como realidades objetivamente dadas, acabadas, originadas de uma instancia sobre-humana. Para Vattimo, o niilismo ativo comportaria, portanto, uma consciência hermenêutica, já que ele opera por meio de uma atitude lúcida, por meio do conhecimento do caráter hermenêutico do mundo, das realidades humano-sociais.

Vattimo também buscará pensar o niilismo ativo em sua relação com a arte, tal como esta aparece na obra nietzschiana. O niilista ativo afirmaria sua vontade de criação tal como o artista trágico ou dionisíaco de Nietzsche. Segundo Vattimo, “o artista [...] é definido em relação à sua capacidade de apreender, aceitar e ampliar os aspectos problemáticos e terríveis da vida, em uma espécie de *hýbris* experimental”⁴⁶³. Antes de prosseguir em companhia de Vattimo, vamo-nos deter um pouco na questão da arte e do artista como um modelo constantemente evocado por Nietzsche em seus últimos escritos. Num de seus escritos, Nietzsche fala da arte com uma “derradeira gratidão”. Nesse escrito, ele considera a arte como um “culto do não verdadeiro” e como boa vontade de aparência.

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e da mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível – seria intolerável para nós. [...] **Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável**, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno.⁴⁶⁴

Esse excerto figura entre os escritos que conformariam o segundo período da obra nietzschiana, o qual é caracterizado pela influência das ideias do positivismo de Augusto Comte e por um persistente elogio à ciência⁴⁶⁵. Não obstante, Nietzsche não silencia sobre seu

⁴⁶² Ibidem. (grifo nosso).

⁴⁶³ Ibidem, p. 250.

⁴⁶⁴ GC, § 107. (grifo nosso).

⁴⁶⁵ Seguimos a divisão da obra de Nietzsche proposta por Marton (2010). Segundo a autora, pode-se dividir a obra de Nietzsche em três períodos. O primeiro período é caracterizado pelo pessimismo romântico. Nesse período, a filosofia de Nietzsche encontra-se muito influenciada pela filosofia de Schopenhauer e pela música de Wagner. Nessa fase, Nietzsche acredita na renovação da cultura; mas essa mesma preocupação se mantém veemente nos escritos de 1888. Na segunda fase, Nietzsche se deixa influenciar pelas ideias de Comte. Essa fase é caracterizada pelo positivismo crítico. Nesse período, Nietzsche busca tornar-se um espírito livre, critica toda sorte e de crença e elogia a ciência por ela permitir ao espírito a disciplina indispensável à libertação das convicções. No terceiro período, o da reconstrução de sua obra, Nietzsche se dedica à elaboração da própria filosofia, fase na qual desenvolve a doutrina do Eterno Retorno e a teoria da vontade de potência, além de conferir caráter operacional ao conceito de valor e dar início ao seu procedimento genealógico.

apreço à arte, que, para ele, é um poder superior em relação a toda vontade de negação da vida, como a cristã, a budista e a niilista⁴⁶⁶. Num de seus fragmentos póstumos, o filósofo considera a arte e nada além da arte “a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora, o grande estimulante da vida”⁴⁶⁷. Noutro escrito, ao se referir à psicologia do artista, Nietzsche diz ser a embriaguez a condição de possibilidade da arte. Assim, segundo o filósofo de Dionísio, “para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma precondição fisiológica: a *embriaguez*”⁴⁶⁸. Nietzsche acresce que “o essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e da plenitude”. É com base nesse sentimento, segundo Nietzsche, que “o indivíduo dá [?] às coisas, *força-as* a tomar de nós, violenta-as – este processo se chama *idealizar*”⁴⁶⁹. Nietzsche adverte-nos do preconceito ordinário que consiste em tomar a idealização como um estratagema que leva à fuga do real, ao engano. Para ele, na idealização, “decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam”⁴⁷⁰. A arte é, para Nietzsche a redenção daquele que contemplou o caráter terrível da existência, mas, ainda sim, vive e quer viver. A arte é signo do querer viver do homem trágico, do herói. Ademais, nos diz Nietzsche que “ela é a redenção do que sofre – como caminho para estados nos quais o sofrer é querido, transfigurado, divinizado, nos quais sofrer é uma forma de grande encantamento...”⁴⁷¹. Há, segundo Nietzsche, diversas formas pelas quais a mentira (a ficção, o constructo) se expressa. Num mesmo fragmento póstumo de novembro de 1887- março de 1888, Nietzsche afirma que “a metafísica, a moral, a religião, a ciência – elas não são consideradas neste livro senão como formas diversas da mentira: com seu auxílio as pessoas passam a *acreditar* na vida”⁴⁷². (ênfase no original). Ele acrescenta que “a vida deve inspirar confiança”⁴⁷³. Para realizar essa

⁴⁶⁶ Veja-se o FP 14 (17) – começo do ano de 1888. Nesse fragmento, Nietzsche afirma ser a arte um poder anticristão, antibudista e antiniilista. Em várias passagens de seus escritos póstumos, Nietzsche emprega o termo “niilismo” (sem qualquer elemento especificador) e cognatos para denotar as diferentes formas de expressão da negação da vida. Decerto, para nós, a arte só é expressão de uma vontade de potência antiniilista num sentido muito específico do niilismo, ou seja, se tomarmos o niilismo como significante da negação da vida, do enfraquecimento da vontade.

⁴⁶⁷ FP 11 (415) Novembro de 1887 – Março de 1888.

⁴⁶⁸ *CI*, § 8. (ênfase no original)

⁴⁶⁹ *Ibidem*. (ênfases no original)

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ FP 14 (17) – começo do ano de 1888

⁴⁷² FP 11 (415) Novembro de 1887 – Março de 1888.

⁴⁷³ *Ibidem*.

“tarefa descomunal”, o homem precisa ser, diz Nietzsche, “por natureza, um mentiroso”. Mas, além de tudo, deve ser ele um artista; e ele o é, na medida em que cria a metafísica, a moral, a religião, a ciência “- todas elas não passam de abortos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga diante da verdade, de negação da ‘verdade’”⁴⁷⁴. Tanto quanto a arte, a metafísica, a moral, a religião e a ciência (e poderíamos acrescentar também a filosofia) são criações da vontade artística do homem, são criações humanas através das quais o próprio homem busca escapar do confronto com o caráter terrível do real. Todavia, a arte é uma forma de mentira superior às outras, porque o artista tem consciência de ser um mentiroso, porque a arte é criação consciente do caráter ficcional, “simbólico”, “imaginário”, “falso” de seus produtos. No mesmo fragmento póstumo de novembro de 1887, que vimos referindo, Nietzsche dirá que a arte é “a capacidade mesma graças à qual ele [o homem] *violenta a realidade por meio da mentira*, essa *capacidade artística par excellence* do homem”. (ênfase no original). Essa capacidade artística o homem compartilha com tudo o que é “um pedaço da realidade, da verdade, na natureza”⁴⁷⁵. O homem é uma parte do gênio da mentira.

Como bem ensina Rosa Dias, “para Nietzsche, a embriaguez é um estado de plenitude através do qual nós transfiguramos as coisas, nós as elaboramos imaginativamente até que reflitam nossa própria plenitude e nosso próprio prazer de viver”⁴⁷⁶. Assim, para Nietzsche, a arte é, fundamentalmente, afirmação, divinização da existência. Ainda segundo Dias, “a arte transfigura o ser existente, mas só a tragédia exprime a crença na eternidade da vida”⁴⁷⁷. A arte, em Nietzsche, está sempre a serviço da abundância de vida, da afirmação da vida, mas, como nota Dias, “os artistas dionisíacos, imitando a embriaguez, criam uma forma de legitimar a existência de modo mais duradouro do que aquela que se tornou possível com a transfiguração apolínea”⁴⁷⁸. Tanto as reflexões sobre o caráter perspectivístico do mundo quanto as elaborações sobre a arte, endossam a tese de Nietzsche segundo a qual não há mundo de coisas dadas para o intelecto desvelar e explicar. Como lembra Dias, “tudo o que

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ Ibidem.

⁴⁷⁶ DIAS, Rosa M. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 68.

⁴⁷⁷ DIAS, Ibidem, p. 94.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 93.

constitui o mundo é uma soma de valorações”⁴⁷⁹. Interpretar e organizar o mundo é sempre criá-lo.

Retornando, doravante, à articulação estabelecida por Vattimo entre o niilismo ativo e a arte, observa o autor que o niilismo ativo testemunha a capacidade que tem o artista de transcender o instinto de conservação. Nosso acordo com Vattimo não é integral, todavia. Distanciamos-nos dele no exato momento em que começa a especular sobre o niilismo ativo como “a resposta do homem a esse processo “factual” do esquecimento do ser”⁴⁸⁰, num claro aceno para a interpretação heideggeriana de Nietzsche. Conquanto Vattimo faça avanços profícuos em sua interpretação do caráter ambíguo do conceito de niilismo em Nietzsche, carece ela de uma preocupação com a sistematização das diferentes modalidades do niilismo na obra deste filósofo. Essa carência da abordagem feita por Vattimo parece impedi-lo de reconhecer que o próprio niilismo ativo é ambíguo. No mesmo fragmento póstumo 9 (35 (27) de outono de 1887, já mencionado em nota⁴⁸¹, onde se lê - “Niilismo como sinal do *poder elevado do espírito*: como *niilismo ativo*” – encontramos também a observação de que o niilismo ativo pode ser um sinal de força insuficiente para estabelecer uma meta, uma finalidade para a existência. Nietzsche prossegue, afirmando que “seu *máximo* de força relativa é alcançado por ele como força violenta de *destruição*: como *niilismo ativo*”⁴⁸². (ênfases no original). O antípoda do niilismo ativo é o niilismo cansado, “que não ataca mais: sua forma mais célebre, o budismo, como *niilismo passivo*”. (ênfase no original). Convém atentar para dois aspectos da definição de “niilismo ativo” oferecida por Nietzsche, mas ignorados por Vattimo. O primeiro aspecto diz respeito à ambiguidade do niilismo ativo, já que ele pode ser tanto o poder mais elevado do espírito quanto um sinal de força insuficiente, característica esta que o impediria de criar metas, finalidades, valores, sentidos para a vida. Todavia, Vattimo nos leva a crer que o niilismo ativo é sempre capaz de criação. O segundo aspecto que Vattimo pouco acentua em sua compreensão do niilismo ativo a partir da leitura que faz de Nietzsche é que essa modalidade de niilismo parece caracterizar-se, fundamentalmente, pela “força violenta de destruição”, essa é a característica, aliás, que o diferencia, essencialmente, do niilismo do cansaço, que é o niilismo passivo, incapaz de criar. Patenteia-se, portanto, bastante sólida nossa tese de que o niilismo, em Nietzsche, é um

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 58.

⁴⁸⁰ Vattimo, 2010, p. 252.

⁴⁸¹ Cf. nota 450.

⁴⁸² Cf. nota 450.

fenômeno polissêmico e polimórfico. Resta evidente que, mesmo quando define uma única modalidade de niilismo, nomeadamente, o niilismo ativo, Nietzsche deixa entrever o caráter ambíguo do fenômeno, pois que o niilismo ativo expressa-se tanto como poder mais elevado de espírito quanto como sintoma de força insuficiente para a criação. No interesse de ver no niilismo ativo um testemunho da capacidade do artista para ser criador, Vattimo não se preocupou em acentuar o fato de que o niilismo ativo se caracteriza, fundamentalmente, pela vontade de destruição, que não se faz acompanhar por uma vontade de criar. Na verdade, o niilismo ativo constitui uma condição necessária e indispensável para que as vontades de potência criadoras e afirmativas prosperem e realizem sua tarefa de criar novos valores, sentidos, significados e fins para a existência. O niilismo ativo é uma etapa do processo niilista de desmistificação; ele expressa, segundo Nietzsche, “a coerção de *condições existenciais*, uma submissão à autoridade de relações, sob as quais um ser *prospera, cresce, conquista poder*”. (ênfase no original). O niilismo ativo (voltaremos a tratar desse ponto) não é uma forma de niilismo orientada para a criação; seu máximo de força de espírito aponta para o reconhecimento de que as metas, os fins até então estabelecidos se mostram inapropriados. Portanto, ele descerra o caminho para novas criações, porque, como uma máquina de destruição de todo um imaginário-simbólico e de seus significados, símbolos, valores, ele põe a descoberto as condições de existência e a autoridade de relações de forças implicadas na instituição de sentidos, de valores, de significados. Será preciso, portanto, realizar um trabalho de investigação do niilismo, tal como pensado por Nietzsche, que culmine com a sistematização das diversas formas pelas quais o niilismo se expressa.

Vattimo, ao procurar definir o niilismo passivo, observará que sua característica essencial não é a negação, mas uma “aparência afirmativa”, “já que seu objetivo era esconder o nada que está no fundo de tudo o que é considerado ser, valor, estrutura estável”⁴⁸³. Nossa anuência à interpretação de Vattimo não se dá sem a seguinte ressalva: essa “aparência afirmativa”, que se expressa pelo recurso aos disfarces da moral, da metafísica, da religião, cuja finalidade é tranquilizar ou anestesiar a consciência em face do caráter terrífico da vida, não pode mascarar o fato de que o niilismo passivo é, fundamentalmente, declínio e retrocesso da potência do espírito. É, em suma, um sinal de fraqueza da vontade. Se nele há uma aparente afirmação, é porque ela se realiza sob o modo de disfarce de sua própria intenção valorativa negadora, à luz da qual esta vida mesma só pode ter sentido, valor e só pode ser objeto do querer, contanto que o homem não se esqueça, por um momento sequer, de

⁴⁸³ VATTIMO, 2010, p. 242.

que sua própria condição existencial, sua própria vida é uma espécie de “rascunho” da verdadeira existência que o aguarda no além-mundo. O niilista passivo, se chega, aparentemente, a afirmar, só o faz sob a forma condicional. Sua afirmação jamais é genuína, pois que não se expressa como um querer incondicional e trágico, que se realiza com a consciência de que o “mundo verdadeiro” se apresentou como uma grande ilusão, uma fábula criada por tipos niilistas animados pela vontade de nada.

Vattimo também considera o niilismo passivo como uma forma de niilismo que, em face da derrocada dos valores superiores, representada pelo anúncio da “morte de Deus”, “se recusa a tomar conhecimento desse aniquilamento”⁴⁸⁴ e que se vale de disfarces religiosos, metafísicos, morais, políticos e estéticos para curar, tranquilizar, maravilhar o homem atormentado, abandonado ao desespero. O autor também diz haver uma ligação entre o caráter reativo e o passivo do niilismo.

[...] a reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores *objetivos*, estruturas *dadas* do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente⁴⁸⁵. (ibid., p. 242-243, ênfases no original).

O niilismo passivo recusa a tarefa de criar valores e sentidos verdadeiramente afirmativos, servindo-se de disfarces e máscaras metafísicas, religiosas (e outras) “que devem preencher o vazio de estruturas objetivas dadas”⁴⁸⁶. Para Vattimo, “é só o niilismo passivo que diz que não há nenhuma necessidade de fins e de significados”⁴⁸⁷. Ao contrário, o niilismo ativo tem a coragem de aceitar que Deus está morto, ou seja, “que não existem estruturas objetivas dadas”⁴⁸⁸.

3.4.2. O niilismo em Vattimo

Em princípio, deve-se dizer que o niilismo, tal como o pensa Vattimo, é um modo de expressão da emancipação, pois que ele provoca uma profunda e radical mudança na maneira como nos referimos à verdade. É necessário, portanto, assumir e elaborar o luto, ao recusar as

⁴⁸⁴ VATTIMO, 2010, p. 252.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 242-243.

⁴⁸⁶ Ibidem, p. 243.

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Ibidem.

visões totalizantes da metafísica, ao rejeitar a possibilidade de uma síntese dialética. É necessário também assumir a morte de Deus e a perda da verdade como “fatos” extremamente positivos. É necessário acolher todos os efeitos do niilismo, até os mais assombrosos. É necessário, enfim, assumir radicalmente todas as suas consequências, sem que cedamos às tentações do niilismo passivo ou reativo.

Para efeito de discussão sobre o modo como Vattimo⁴⁸⁹ pondera sobre a questão do niilismo, importa considerar as articulações que ele estabelece entre niilismo e hermenêutica. Tais articulações esteiam-se no seguinte postulado: o niilismo é a nossa única chance.

Em vez de reagir à dissolução do princípio de realidade com a tentativa de recuperar identidade e pertencimentos, ao mesmo tempo tranquilizantes e punitivos, **trata-se de apreender o niilismo como chance de emancipação**. Desvelar o mundo como conflito de interpretações quer dizer, porém, também reconhecer-se herdeiros de uma tradição, de enfraquecimento das estruturas fortes do ser em todo campo de experiência⁴⁹⁰.

A fim de que se esclareça o que significa “apreender o niilismo como chance de emancipação”, será necessário compreender que as relações que Vattimo estabelece entre niilismo e hermenêutica têm como pressuposto sua admissão do perspectivismo como um legado central do projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. Como esse tema será examinado quando nos ocuparmos da questão do niilismo no pensamento de Nietzsche, não desceremos aqui a pormenores sobre ele. Será suficiente dizer que o perspectivismo baseia-se no seguinte princípio: toda interpretação é perspectivística. Assumindo, portanto, com Nietzsche, o caráter perspectivístico do mundo, Vattimo manterá que a hermenêutica, como uma filosofia desenvolvida a partir do eixo Heidegger-Gadamer, recobre, no pensamento contemporâneo “a generalização da noção de interpretação, até coincidir com a mesma experiência do mundo”⁴⁹¹. Essa generalização da noção de interpretação é uma consequência de uma mudança radical no modo como a verdade passou a ser concebida. A verdade não é mais desvelamento do ser, desocultamento da realidade (*alétheia*), tampouco é adequação do *lógos* (pensamento, linguagem) à realidade (*óρθotes*). Toda experiência de verdade é uma experiência interpretativa.

⁴⁸⁹ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

⁴⁹⁰ VATTIMO, 1999, p. 62.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 16.

Que toda experiência de verdade seja uma experiência interpretativa é quase uma banalidade na cultura de hoje. Confluem para esta tese, não somente os resultados do existencialismo (primo novecentista), mas ainda antes aqueles do neokantismo, da fenomenologia e também da reflexão sobre a origem neopositivista e analítica. [...].⁴⁹²

Negando ser a hermenêutica uma teoria da historicidade dos horizontes da verdade, Vattimo entende haver uma vocação niilista na própria hermenêutica – trata-se de uma vocação que lhe é constitutiva. Assim, como observa Vattimo, “se também, como bons hermeneutas, admitíssemos que não há fatos, somente interpretações, então aquela que propomos será, portanto, uma interpretação do significado filosófico da hermenêutica”⁴⁹³. A vocação niilista da hermenêutica acena com a multiplicidade de imagens do mundo. O projeto hermenêutico implica a superação da metafísica. Superada a metafísica, entendida como instância da absolutização do sentido, a hermenêutica nos fornece nada mais senão “uma imagem do mundo que ‘se multiplica numa pluralidade de imagens constantes em luta entre si’”⁴⁹⁴. À luz do caráter niilista da hermenêutica em cujo interior se torna inoperante a vontade de fundamento que orienta todo empreendimento da metafísica ocidental, o mundo descerra-se-nos como conflito de interpretações. Vattimo, no entanto, não considera ser a hermenêutica uma metateoria da universalidade do fenômeno interpretativo, desprovido de uma materialidade histórica. Para ele, a hermenêutica é resultado “de um curso de eventos (teorias, transformações sociais, culturais, em sentido amplo e de tecnologias e de “descobertas” científicas)”⁴⁹⁵. Todos esses acontecimentos expressam-se “como conclusão de uma história que não achamos poder contar (interpretar), a não ser nos termos niilistas que encontramos pela primeira vez em Nietzsche”⁴⁹⁶. Para o autor, a hermenêutica apresenta-se como a filosofia da modernidade, não só pelo que ela tem de irreduzível à metafísica, “entendida como a descrição das estruturas permanentes essenciais”⁴⁹⁷, mas também pelo fato de ela pretender ser a interpretação filosófica mais persuasiva “do que o curso de eventos dos quais se sente como um resultado”⁴⁹⁸. Constituem, pois, pressupostos principais da teoria

⁴⁹² Ibidem, p. 17.

⁴⁹³ Ibidem, p. 14.

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 42.

⁴⁹⁵ Ibidem, p. 20.

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 24.

⁴⁹⁷ Ibidem, p. 23.

⁴⁹⁸ Ibidem.

hermenêutica da verdade, segundo Vattimo: 1) a rejeição da prioridade da concepção de verdade como correspondência; 2) o reconhecimento da finitude ou historicidade da verdade primeira: o sujeito não é portador do *a priori* kantiano, mas o herdeiro de uma linguagem histórica que condiciona o seu acesso a si próprio e ao mundo; 3) toda experiência do verdadeiro está impregnada de interpretatividade e historicidade.

Na medida em que a hermenêutica tem uma vocação niilista, o niilismo, para Vattimo, é sempre uma interpretação. Como interpretação, o niilismo não descreve, metafisicamente, a presença do “nada” como superação do “ser”. Como observa Vattimo, o niilismo “[não] é uma história em que, no fim, em uma enésima versão da presença como presença do nada, o ser ‘não existe mais’”⁴⁹⁹. O niilismo é interpretação; ele não encerra uma descrição factual de acontecimentos do mundo. Para nós, portanto, o *nihil* do niilismo não é o antípoda do “ser” pensado metafisicamente. O “nada” não é um ente que nega, que suprime o ser, como realidade fundamental por trás de toda aparência. Quando se toma o *nihil* como “não ser”, como signo da hecatombe do ser, como ausência total de tempo e espaço, como categoria metafísica para descrever a não existência absoluta, continua-se a pensá-lo, a defini-lo nos quadros do imaginário-simbólico metafísico. Propomo-nos pensar o “nada” como um operador linguístico de “nadificação” da pretensão à absolutidade que tem a metafísica quando pretende “descobrir” o sentido último do mundo e da existência. Ao suprimir a intenção absolutizante da metafísica como instância à luz da qual o sentido último do mundo se revela, o nada ou o *nihil* do niilismo é abertura para múltiplas possibilidades de interpretação, de sentidos para a experiência humana de mundo. Assim, estando de acordo com Givone, ao sustentar que o nada é um conceito e não um acontecimento, mantemos que o niilismo é tanto “um episódio de obscurecimento do sentido do nada”⁵⁰⁰ quanto um caminho para a elucidação do sentido do nada. Para Givone, embora niilismo e o “nada” se copertençam, os dois conceitos devem ser separados quando se considera a história de seu desenvolvimento. Para o autor, o “nada” é uma categoria filosófica que deve ser tratada como tal, independentemente do uso que o niilismo fez dela; por sua vez, o niilismo é um fenômeno moderno - para Givone, é sobretudo um fenômeno histórico - que se fez perceber muitos séculos depois que os filósofos determinaram o “nada” como categoria filosófica. Seguem-se daí duas consequências importantes para a nossa compreensão do niilismo: a primeira é que

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 26.

⁵⁰⁰ “[...] *um episodio de obscurecimiento del sentido de la nada*” (GIVONE, Sergio. *Historia de la nada*. Traducción Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, p. 24).

não reduzimos o niilismo a uma doutrina que afirma “o nada” como realidade fundamental, primordial de tudo que existe; a segunda consequência é que, não admitindo que o niilismo seja reduzido a uma forma de pensamento do nada, o próprio “nada” que se deduz da forma da palavra “niilismo” (do latim *nihilum*, ‘nada’, ‘coisa nenhuma’) é signo de dessubstancialização – sentido este, aliás, em que os mestres orientais pensam o vazio ou o nada. O nada do zen-budismo, por exemplo, nega toda substancialidade. O nada, portanto, acena para o processo de nadificação das ilusões humanas a respeito daquilo que não são senão ficções, criações resultantes da atividade humana na história. No “nada” nadificante, as ficções humanas se manifestam como tais, como criações da atividade histórica humana, e não mais como realidades dotadas de uma essência, de uma objetividade cuja origem é estranha à consciência e à vontade dos homens. O nada “quebra” o encanto substancialista da metafísica do ser e da identidade.

É no horizonte de compreensão do niilismo como interpretação e da hermenêutica como um recusa da metafísica, que Vattimo retoma o anúncio da morte de Deus em Nietzsche e recorda o “novo” mundo que ele descerra. Segundo Vattimo, quando Deus é reconhecido como uma mentira, com ele também é negado o valor da verdade, que, segundo Nietzsche, é outro nome para Deus. Assim, consoante ensina Vattimo, “o ‘mundo verdadeiro’ que se torna fábula (como diz um famoso capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*) não dá exatamente lugar a uma verdade profunda e esperada, dá lugar ao jogo de interpretações”⁵⁰¹. O próprio Vattimo acresce que assumir ser o mundo um jogo ou campo de múltiplas interpretações é também uma forma de interpretação.

Ao tornar a considerar as consequências do anúncio da morte de Deus, Vattimo assinala o fato de que, nele, não se afirma que Deus não existe objetivamente, que tudo que existe demonstra sua ausência ou inexistência. Se quisermos compreendê-lo corretamente, diz-nos Vattimo, o anúncio da morte de Deus deve ser entendido como um anúncio de fato. Ele é o registro de um curso de acontecimentos no qual estamos envolvidos, “que não descrevemos objetivamente, mas que interpretamos arriscadamente como conclusivo quanto ao reconhecimento de que Deus não é mais necessário”⁵⁰². Na morte de Deus, Deus se revela como uma mentira supérflua⁵⁰³.

⁵⁰¹ Op. cit., p. 20.

⁵⁰² VATTIMO, *ibidem*, p. 19.

⁵⁰³ O problema da morte de Deus, em Nietzsche, será mais bem desenvolvido quando da análise do pensamento deste filósofo, no capítulo 5.

A compreensão do niilismo como uma forma de interpretação e a afirmação da vocação niilista da hermenêutica que descerra o conflito de interpretações como dimensão inerente às tentativas humanas de tornar o mundo inteligível, dotado de ordem e algum sentido, aproveitam-nos como percursos que nos permitem pensar o niilismo como uma dimensão fundamental do projeto de transvaloração de todos os valores em Nietzsche. O niilismo não é o resultado necessário da admissão do caráter perspectivístico do mundo, mas a condição de possibilidade para a abertura do mundo a múltiplas interpretações.

Se, decerto, não podemos nos escusar de reconhecer que o niilismo, entendido por nós como um fenômeno multívoco, polissêmico e polimórfico, que acena para o modo como o homem se autoproduz, se constitui historicamente como ser vivo “imprensado” entre a natureza e a cultura; se não podemos ignorar que o niilismo, entendido como um campo de produção semiótica de destigmatização do homem e de sua relação com o mundo, é uma interpretação, é uma perspectiva, não se segue disso que todas as perspectivas de compreensão do niilismo se equivalham. A nossa interpretação do niilismo pretende prevalecer sobre outras, dado o compromisso a ela subjacente de nos tornar patente a chance que nos dá o niilismo de restituir o vínculo natural do homem com o mundo, mediante o desvelamento do caráter imaginário-simbólico da constituição da própria realidade experienciada pelo homem. Nesse sentido, o niilismo não é uma condição a ser ultrapassada inteiramente, a fim de que o homem supere seu modo de ser alienado, sua condição de servo da ordem instituída e tirânico de tudo que vive e é livre; mas é a condição sem a qual tal transformação radical do modo de ser do homem não é possível. O homem é um ser doente, como diria Nietzsche; mas é também um ser louco, delirante, como sustentam Morin e Castoriadis. O homem é um ser que ainda acredita ocupar um lugar metafisicamente superior na totalidade do universo. Contra tal megalomania, o niilismo se apresenta como um *pharmakón*, no duplo sentido do termo⁵⁰⁴.

Pondo termo a este capítulo, instamos em que o niilismo não é uma doutrina, nem um sistema de pensamento; também não o reduzimos a uma de suas formas de expressão, de manifestação, tal como fazem vários intérpretes de Nietzsche, que buscam definir o niilismo com base em características circunscritas ao campo semântico da negação da vida, do

⁵⁰⁴ Vale aqui referir a perspicaz observação feita por Garcia-Roza. Segundo o autor (2011, p. 174), “é provável que o maior de todos os fantasmas seja o da substância. Somos vítimas constantes de sua sedução e sem dúvida alguma retiramos algum prazer dela. [...] O homem ocidental tem uma particular dificuldade para pensar qualquer coisa que não seja substância ou propriedade de substância. E de fato há uma certa comodidade nesse modo de pensar, ou pelo menos já estamos de tal modo acostumados a ele que não nos damos conta de sua dificuldade”. Para Garcia-Roza, o homem ocidental é marcado pela compulsão à substancialização. (Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011).

enfraquecimento da vontade, da vontade de nada. O niilismo é um fenômeno multívoco, polimórfico e polissêmico, o que significa dizer que ele é atravessado por muitas vozes, é constituído de muitas formas de expressão e significa de modos diversos. Como fenômeno histórico-antropológico, o niilismo recobre o modo como o homem se autoproduz em suas relações com o mundo humano-social instituído e o modo pelo qual o animal humano, ao longo de sua autoprodução histórica, de sua autoconstituição como ser histórico, vive no mundo, experiencia-o, age nele e sobre ele. O niilismo, como fenômeno antropológico, diz respeito ao modo de o homem ser no mundo, de ele se relacionar com o mundo e ao modo como interpreta essa relação com o mundo, sob a influência do magma de significações que ele mesmo instituiu. Como campo hermenêutico, o niilismo é uma forma de interpretação da realidade, da vida, do homem e, como tal, é um campo que descerra novas possibilidades de interpretação do mundo, de produção de sentidos, de significações e valores que dotem a realidade de ordem e inteligibilidade, sem que nenhum desses sentidos, dessas significações e valores tenha alguma prerrogativa de objetividade. Por fim, o niilismo é também um campo de produção semiótica de desmistificação, o que significa dizer que o niilismo produz significados, signos, símbolos, discursos, textos que instauram novos horizontes de inteligibilidade do real, do mundo, do modo de ser do homem, com vistas ao desilusionamento, a desalienação, o esclarecimento do próprio animal humano no que tange à sua condição existencial, ao seu lugar na infinidade de um espaço cósmico que já não tem mais um centro, que já não pode ser compreendido como um cosmo fechado e ordenado hierarquicamente, segundo critérios como perfeição, significado e objetivo⁵⁰⁵. A física moderna nos ensina que o universo que habitamos surgiu de um ponto ínfimo, menor que um átomo, que ele é extremamente complexo, embora marcado por uma tendência geral a ser menos complicado e mais desordenado. Essa tendência para o aumento da desordem, que é o princípio da dinâmica de um universo que está em expansão, chamada de entropia, levará o universo a se tornar uma confusão sem padrão ou estrutura. O universo é feito da cepa do trágico – queremos com isso dizer que sua dinâmica é heraclitiana: discórdia e concórdia,

⁵⁰⁵ Cite-se, aqui, a importante contribuição dada por Alexandre Koyré (1979) para a compreensão da derrocada do modelo cosmológico clássico. Para o autor, a revolução científica e filosófica, ocorrida a partir do século XVII, “causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente [...] e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais. [...] Isto, por seu turno, implica o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos”. (KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, p. 14).

harmonia e desarmonia, em relações agonísticas, formam o tecido do mundo. As galáxias colidem; as estrelas explodem, e os cataclismos perturbam e destroem a ordem do mundo vivo. O universo é extraordinária potência de criação e de destruição. A história humana é não só a história do nascimento das civilizações, mas também de sua ruína e morte. A relação tensionada e conflitual entre ordem, desordem e organização carrega vida e morte ao mesmo tempo. Nascimento, inovação e criação são necessários à constituição do Universo, mas também são inevitáveis a desintegração, a degenerescência e a morte. O universo está sempre nascendo e morrendo. Um mundo perfeito é impossível, seria pura ordem imutável, monótona. O mundo precisa da imperfeição, isto é, da desordem; e isso bem entendido quer dizer: o mundo precisa ser impregnado de morte (Tânatos) que, num combate sem trégua com Eros, torna possível os arranjos dinâmicos e provisórios. Eros se encarrega de unir, de compor, de formar arranjos, estruturas, enquanto Tânatos desune, decompõe, destrói descerrando o caminho para novas criações, e o jogo de criação-destruição-ordem-desordem é reiterado incessantemente. O universo não tem Criador; ele se autocria a partir da deflagração inicial. Por ser capaz de autocriação, o Universo gerou, nesse processo de autocriação, simultaneamente, as partículas, as ondas, o tempo e o espaço. O Universo se auto-organizou criando uma dinâmica agonística que se expressa na forma de relações ao mesmo tempo contraditórias e cooperativas entre ordem, desordem, interação e organização. A lei do Universo é a da complementaridade dos antagonismos.

Nós não fomos feitos à imagem e à semelhança do Criador, mas à imagem do Universo, pois cada um de nós carrega em si partículas nascidas nos primórdios do Universo. Cada um de nós traz em si, ou seja, na materialidade orgânica de nosso corpo, a história do Cosmo e a história da vida. Somos constituídos de átomos forjados no coração ardente de estrelas anteriores ao Sol, de moléculas formadas na terra ou trazidas por meteoritos. O Universo está em nós, e nós somos partes dele. A imensidão do universo de que somos parte, descrita pela astrofísica, pela astronomia, pela física moderna é um convite à recordação de nossa radical insignificância cósmica. Como ensina Hawking, “sabemos agora que a Via Láctea é apenas uma das centenas de milhares de milhões de galáxias que podem ser observadas com os telescópios modernos”⁵⁰⁶. Cada uma dessas galáxias abriga centenas de milhares de milhões de estrelas. O Sol que ilumina nosso planeta e que mantém a sua biodiversidade não tem nada de especial: é apenas uma estrela absolutamente normal e de tamanho médio. Estas e outras intrigantes e espantosas lições podem ser colhidas em livros de astrofísica, astronomia, que se

⁵⁰⁶ HAWKING, Stephen. *A teoria de tudo: a origem e o destino do universo*. Tradução de Miguel A. L. Marques. Lisboa: Grávida, 2010, p. 26.

ocupam das origens do universo; mas o que nem sempre fica claro neles são os efeitos de tais descobertas sobre a condição existencial humana. Cabe à filosofia e, particularmente, ao niilismo interpretar os efeitos de tais saberes acerca da natureza e a origem do universo a que pertencemos sobre a condição existencial do homem. Em outras palavras, compete à filosofia e ao niilismo avaliar como tais efeitos influenciam a representação que o homem faz de si, faz do mundo em que vive, como eles influenciam as imagens que o homem constrói de sua origem e de seu destino como ser vivo. Se o niilismo lembra ao homem sua insignificância cosmológica radical, não o faz com o fito de humilhá-lo, aviltá-lo simplesmente, conquanto a recordação da pequenez e insignificância cosmológicas humanas seja um meio bastante eficaz empregado pelos niilistas e pelos filósofos pessimistas, a fim de esclarecer os homens sobre as insanidades, as tolices, a cegueira espiritual, o egoísmo, a irracionalidade de que é tecido seu comportamento na vida diária.

Se, como pretende Morin, a nova educação de nosso tempo histórico, de nossa era planetária, deve orientar-se pelo princípio segundo o qual conhecer o ser humano é, fundamentalmente, situá-lo no universo, é torná-lo consciente de que ele é, ao mesmo tempo, um ser cósmico e terrestre, então o desafio principal de nossos tempos pós-modernos, caracterizados, fundamentalmente, pela derrocada das grandes ideologias modernas e do imaginário-simbólico que formou os ideais de História, Razão e Progresso, é a instituição de uma ética antropocósmica e antropocossistêmica, isto é, a instituição de um *ethos* como morada ecossistêmica na qual o homem coexiste e convive com outros seres vivos, com a consciência aguda de que com eles compartilha um destino cósmico. Esse destino cósmico comum do qual tomamos parte juntamente com tudo o mais existente está muito bem representado, com as devidas ênfases sobre suas dimensões trágica, antropocósmica e antropocossistêmica, no seguinte passo de Christian

Chegamos a este universo sem que o tenhamos decidido, num tempo e num lugar que não foram de nossa escolha. Por alguns momentos, como vaga-lumes cósmicos, viajaremos com outros seres humanos, com nossos pais, com nossos irmãos e irmãs, com nossos filhos, com amigos e inimigos. Também viajaremos com outras formas de vida, de bactérias a babuínos, com rochas, oceanos e auroras, com luas e meteoros, planetas e estrelas, com quarks e fótons, supernovas e buracos negros, com lesmas e telefones celulares, e com muito, muito espaço vazio. O desfile é copioso, colorido, cacofônico e misterioso, e embora nós, seres humanos, em algum momento devamos deixá-lo, ele seguirá em frente. No futuro remoto, outros viajantes entrarão no desfile e o deixarão. Mas, por fim, ele se diluirá. Em zilhões de anos, ele desaparecerá como um fantasma ao amanhecer, dissolvendo-se no oceano de energia de onde surgiu.⁵⁰⁷

⁵⁰⁷ CHRISTIAN, David. *Origens: uma grande história de tudo*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 13-14.

O niilismo não pretende condenar a vida humana a habitar na vizinhança de um nada abissal, muito porque esse “nada” não é sequer uma realidade física possível. O universo nunca é inteiramente vazio, e o vazio é cheio de potencialidades, de possibilidades. O nada cosmológico é simplesmente uma ficção humana, uma ficção imaginário-simbólica. Coisa alguma surge de um nada primordial. Tudo está prenhe de energia, e energia é potencial para algo acontecer, de modo que, até onde vão as evidências disponíveis e fornecidas pelos estudos atuais da física e astrofísica, podemos dizer que o “nada” a que daria caráter metafísico e substancial uma meontologia, ou seja, uma ontologia do nada, é simplesmente uma impossibilidade física, cosmológica. O “nada”, como presença fantasmagórica que parece assombrar o pensamento filosófico desde as origens e que chega a se transformar numa espécie de “objeto” de culto dos existencialismos ateus⁵⁰⁸, é, na verdade, uma significação produzida como sintoma de certo modo de conformação dos afetos, dos impulsos da vontade de um corpo vital enfraquecido, incapaz de resistir ao domínio das ideias e das crenças que o possuem. Esse “nada” metafísico ou cosmológico é um sintoma de vida declinante; é um sintoma de um tipo vital que se recusa a participar do jogo de aniquilação e criação que perfaz a própria dinâmica devida da vida. Desontologizar o “nada”, restituindo-lhe o estatuto de significação, de signo, de símbolo, de constructo semiótico, cultural, histórico é um trabalho de todo pensamento filosófico radical, de todo pensamento niilizante.

⁵⁰⁸ O espectro do “nada”, independentemente de seu registro imaginário, quer como pressuposto ontológico, quer pressuposto lógico-dialético, se faz entrever em várias escolas filosóficas (e mesmo em outros domínios do conhecimento ocidental) ao longo das eras. Sem visar à exaustão, recordem-se alguns momentos de sua “aparição”. Na antiguidade, entrevemo-lo na filosofia pré-socrática, sobretudo na escola eleática, com Parmênides (que o repudia impensável, indizível); no atomismo de Leucipo, nas refutações sofistas de Górgias; posteriormente, em Platão e nos neoplatônicos; na física de Aristóteles. Na filosofia medieval, encontramos-lo, sobretudo, nas meditações místicas de Mestre Eckhart. Na modernidade, fora da filosofia, encontramos-lo no ultraniilismo de Leopardi. O nada também é objeto de preocupações de filósofos românticos como Schelling e de um herdeiro seu como Hegel. Mas é, sem dúvida, nos existencialismos ateus de Heidegger (cujo pensamento chega a flertar com o misticismo) e de Sartre, que o “nada” se torna um operador conceitual que permite a cada um deles, por vias diferentes, pensar a condição humana e sua relação com o mundo, com o ser. Em Heidegger, o “nada” nos visita, mas não como um não ser, mas como condição de possibilidade da revelação do ente enquanto tal ao homem. O nada pertence originariamente à essência do homem. Ser e nada se copertencem, porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente e porque o ser mesmo somente se manifesta na transcendência do homem suspenso dentro do nada. Em Sartre, por sua vez, o “nada” irrompe no mundo através do para-si (a consciência humana). O nada e o ser são, para Sartre, duas categorias ontológicas fundamentais. O nada é o fundamento da consciência. A consciência se define pelo princípio da contradição: ela é aquilo que não é e não é o que é. Isto é, ela é consciência de outra coisa, mas ela nunca se identifica com o objeto do qual ela é consciência. Por isso, para Sartre, a consciência é nada.

4 O DIALOGISMO: A INSTAURAÇÃO DA CENA DIALÓGICA

Neste capítulo, enceta-se uma etapa de nossa discussão na qual nos deteremos não só em dar a saber o significado do conceito bakhtiniano de “dialogismo”, como também em trazer à cena discursiva, enquanto interlocutores ou sujeitos de discurso, cujo pensamento se constrói dialogicamente, Schopenhauer, Nietzsche e Cioran, com o preciso propósito de traçar, mediante alusões, referências explícitas reunidas no exame dos registros textuais de suas filosofias, os percursos dialógicos que justificam nossa proposta de tomá-los como vozes filosóficas que, dialogicamente, contribuem para que o niilismo seja pensado, problematizado em outro quadro de referências que não aquele em que é, tradicionalmente, pensado. Ao longo do processo de construção de uma cena dialógica, na qual os referidos filósofos serão situados como interlocutores cujo pensamento é constituído e estruturado em discursos que se formam dialogicamente, quer por remissões intertextuais explícitas, quer por meio de procedimentos intertextuais implícitos, tais como alusões, paráfrases, ironia, não descuraremos de acentuar as características de suas filosofias que permitem filiá-los a uma ou outra vertente do pensamento filosófico. Seguimos o hábito, já consagrado na história das leituras acadêmicas desses filósofos, de considerar Nietzsche o autointitulado primeiro filósofo trágico⁵⁰⁹ e de filiar Schopenhauer e Cioran à tradição do pessimismo filosófico. Todavia, uma vez que queremos demonstrar que, a despeito das diferentes formas assumidas pelo niilismo no pensamento desses três filósofos, todas as formas de expressão do niilismo convergem para dar espessura ou solidez à interpretação do niilismo como campo de produção semiótica de desmistificação, como campo hermenêutico que descerra múltiplas possibilidades de interpretação do mundo, da existência humana, será necessário ponderar o rigorismo com que o pensamento trágico e o pensamento pessimista são discriminados, são definidos como se fossem registros absolutamente antagônicos da experiência de pensamento. Ademais, o pessimismo schopenhaueriano não é exatamente o mesmo pessimismo que encontramos na obra cioraniana. Devemos atentar para as peculiaridades desses dois modos de expressão do pessimismo filosófico.

É, portanto, a partir deste capítulo, que começaremos a nos ocupar, com esmero e vagar, com a questão do niilismo no pensamento destes três filósofos. O presente capítulo fornece as prerrogativas ou as condições teórico-metodológicas graças às quais o encontro dialógico se fará possível.

⁵⁰⁹ Cf. *EH*, Nascimento da tragédia, § 3.

4.1 A abordagem dialógica: o dialogismo segundo Bakhtin

Quando dizemos que nossa abordagem do niilismo é dialógica, estamos querendo dizer que ela se alinha com a visão bakhtiniana de **dialogismo** como um aspecto constitutivo do funcionamento da linguagem. A linguagem verbal é, essencialmente, dialógica, na medida em que os enunciados, os textos que produzimos nas práticas de interação social por meio da língua, se constituem a partir de outros enunciados, de outros textos. A nossa palavra, ou melhor, a palavra de cada um de nós como sujeitos falantes, é sempre atravessada pela palavra do outro: há uma dialogização interna das palavras, de modo que a nossa palavra é perpassada pela palavra do outro. Com o dialogismo, quer-se afirmar que todo discurso está calcado sobre discursos precedentes, que todo discurso remete a outros discursos, ou mesmo que todo discurso cria as condições para a produção de discursos ulteriores. Definido, desse modo, o fenômeno do dialogismo, temos o primeiro sentido do conceito. A primeira forma de dialogismo é, portanto, o **dialogismo constitutivo**, que se define como se segue:

Quando se fala em dialogismo constitutivo, pensa-se em relações com enunciados já construídos e, portanto, anteriores e passados. No entanto, um enunciado se constitui em relação aos que o precedem e que o sucedem na cadeia de comunicação. Com efeito, um enunciado solicita uma resposta, uma resposta que ainda não existe. Ele espera sempre uma compreensão responsiva ativa, constrói-se para uma resposta, seja ela uma concordância ou uma refutação.⁵¹⁰

Consoante ensina Fiorin, “o enunciador, para constituir um discurso, leva em conta o discurso de outrem que está presente no seu”⁵¹¹. Por conseguinte, todo discurso é ocupado, atravessado pelo discurso do outro. O dialogismo caracteriza, então, as relações de sentido que se estabelecem interacionalmente entre os enunciados. O dialogismo é, nesse primeiro sentido básico e fundamental, o modo real de funcionamento da língua; é o princípio constitutivo de todo enunciado. O dialogismo descreve o fato de que “toda compreensão da fala viva, do enunciado vivo é de natureza ativamente responsiva [...]; toda compreensão é preche de resposta, e nessa ou naquela forma a gera obrigatoriamente”⁵¹². Assim, para

⁵¹⁰ FIORIN, 2008, p. 32.

⁵¹¹ Ibidem, p. 19.

⁵¹² BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.271.

Bakhtin, “todo enunciado é um elo na cadeia de comunicação discursiva”⁵¹³. Como elo na cadeia de comunicação discursiva, todo e qualquer enunciado não pode ser separado dos elos precedentes “que o determinam tanto de fora quanto de dentro, gerando nele *atitudes responsivas diretas e ressonâncias dialógicas*”⁵¹⁴. O dialogismo, que remete à noção de diálogo, consiste na relação entre um “eu”, discursivamente constituído, e um “Outro” como lugar da alteridade, nos processos discursivos historicamente determinados. Para Bakhtin, “um traço essencial (constitutivo) do enunciado é o seu direcionamento a alguém, o seu endereçamento”⁵¹⁵. Portanto, em todo enunciado, ouvem-se, pelo menos, duas vozes, mesmo que elas não se manifestem na materialidade textual. Todo enunciado é sempre heterogêneo, pois ele expressa duas posições: a do enunciador responsável imediatamente pelo enunciado e a posição em contraste com a qual esse enunciado se constrói. Toda e qualquer palavra dialoga com outras palavras, constitui-se a partir de outras palavras, está circundada por outras palavras. Bakhtin, enquanto filósofo da linguagem, entendia que a vida é dialógica por natureza. Segundo Barros, “a interação entre interlocutores é a princípio fundador da linguagem”⁵¹⁶. Bakhtin rompe com a tradição estruturalista da linguagem, que remonta a Saussure, à luz da qual a *langue* é um sistema abstrato de signos e a *parole* (a fala) é a realização desse sistema de signos que existe em si e por si mesmo. Para Bakhtin, a intersubjetividade é anterior à subjetividade, porquanto “a relação entre os interlocutores funda a linguagem e dá sentido ao texto, como também constrói os próprios sujeitos produtores do texto”⁵¹⁷.

Considere-se, por fim, a segunda forma de dialogismo. Trata-se do dialogismo em sentido estrito. Se o primeiro tipo de dialogismo não se mostra na materialidade linguística do discurso, o segundo tipo se mostra. Esse segundo tipo de dialogismo recobre o fenômeno da polifonia e consiste na “incorporação pelo enunciador da voz ou das vozes de outros no enunciado”⁵¹⁸. Esse tipo de dialogismo compreende as formas por meio das quais se

⁵¹³ Ibidem, p. 289.

⁵¹⁴ Ibidem, 300. (ênfases no original).

⁵¹⁵ Ibidem, p. 301.

⁵¹⁶ Barros, 2005, p. 29.

⁵¹⁷ Op.cit.

⁵¹⁸ FIORIN, ibidem, p. 32.

externam, se mostram outras vozes no discurso. O dialogismo *stricto sensu* compreende a polifonia.

Há duas maneiras de incorporar o discurso alheio no enunciado: a) cita-se claramente o discurso do outro, separando-o nitidamente do discurso citante. O discurso citado torna-se discurso objetivado; b) o discurso citado não se distingue do discurso citante, caso em que a totalidade discursiva é bivocal e internamente dialogizada. Constituem exemplos do primeiro procedimento de incorporação do discurso do outro o “discurso direto”, o “discurso indireto”, as “aspas”, a “negação”, entre outros. São exemplos do segundo procedimento a “paródia”, a “polêmica velada ou explícita”, o “discurso indireto livre”, entre outros. Assim, por exemplo, quando Kant escreve, em sua *Crítica da Razão Pura*, “não há dúvida de que todo o nosso conhecimento **começa** com a experiência”, ele instaura um espaço dialógico (polêmico) no qual situa a posição empirista em relação à qual a sua posição epistemológica se constitui. É consabido que a *Crítica da Razão Pura* testemunha o esforço kantiano por resolver o embate entre racionalistas e empiristas no que tange ao fundamento do conhecimento e ao modo como nós o adquirimos. Kant esforçou-se por conciliar a tese do primado da razão (tese racionalista) com a tese do primado da experiência (tese empirista), não sem reelaborar as duas posições à luz de seu criticismo. A questão central de Kant é bem conhecida: investigar os limites da razão e determinar as condições de possibilidade do conhecimento. Este é, evidentemente, apenas um dos inúmeros exemplos do modo como a filosofia se constitui dialogicamente.

A abordagem dialógica que propomos para o tratamento do niilismo alinha-se com a nossa concepção da prática filosófica como constitutivamente dialógica. Toda a filosofia se desenvolve e se constitui a partir de uma outra. Isso é verdade também para qualquer domínio discursivo: todo discurso se desenvolve e se constitui na base de outros discursos. Conforme nos dá testemunho Cossuta⁵¹⁹, “[...] cada filosofia pretende encontrar sua origem num começo radical”; mas acrescenta “todo começo é apenas recomeço”. Aqui nos parece estar a especificidade do discurso filosófico, visto que os discursos filosóficos jamais se superam uns aos outros (no sentido de que cada discurso precisa constituir-se pela reelaboração, “pelo retorno a” e pelo trabalho contínuo sobre as proposições, as teses, os argumentos e a abordagem instanciados por outros discursos). Toda a herança discursiva é, a cada nova etapa de discurso, revitalizada, reanimada, reincorporada, ainda que seja para dela se distanciar, para submetê-la ao impacto de um martelo nietzschiano. Esse recomeço da filosofia, que não

⁵¹⁹ COSSUTA, 2001, p. 33.

se dá senão por produção de discurso, é ele o próprio exercício contínuo e ininterrupto do pensamento. É o pensamento que, retomando o já pensado, o prolonga, o faz dizer o que até então havia permanecido silenciado. Por isso, Platão nunca será superado, nem Santo Agostinho, nem os que os precederam. É nesse recomeço que reside a vitalidade do discurso filosófico – um discurso que, embora tenha, originalmente, no seu horizonte a pretensão à verdade, jamais pretende, por isso mesmo, alcançá-la definitivamente; e também, por isso, se apresenta como um recomeço: é um discurso que, desde sua origem, animado pela busca da verdade, está sempre disposto a percorrer os mesmos caminhos, a retomar os mesmos pontos de partida; pois o contentamento está não tanto na chegada, mas nesse percorrer, nesse pôr-se a caminho.

Se não há um discurso inaugural, tampouco há um sujeito adâmico, também o discurso filosófico engendrará suas formas na herança de enunciações filosóficas (daí o recomeço). O filósofo mobiliza uma série de atitudes, de estratégias pelas quais essa herança se faz presente em sua obra. À luz das considerações desenvolvidas nesta seção, cuidamos que se pode pensar toda a história da filosofia como uma imensa cadeia de discursos que se relacionam entre si de modos vários e complexos. Pensamos também que é tarefa daqueles que se dedicam ao exercício da filosofia debruçar-se sobre a história do pensamento filosófico, com vistas a investigar o modo como os discursos que compõem essa memória discursiva⁵²⁰ se articulam, se constroem por assentimento ou refutação, por retomadas, reelaborações, alusões, tendo sempre em vista o diálogo constante que os atravessa, mesmo quando esse diálogo, paradoxalmente, assume formas de silenciamentos. Aqui, vale lembrar uma lição cara aos analistas do discurso: em matéria de linguagem, as formas de silêncio, o não dito também significam, também são elementos constitutivos do dizer.

4.2 A disposição afetiva trágica e a disposição afetiva pessimista

Considere-se, em princípio, a distinção que faremos entre a filosofia trágica e a filosofia pessimista e, de modo particular, a distinção entre o pessimismo schopenhaueriano e o pessimismo cioraniano. Recorde-se o que dissemos, em nota, na página 17. Por **disposição afetiva** entendemos um modo de ordenação dos afetos que nos predispõe, que nos faz propensos a sentir e a perceber o mundo segundo o modo como o destinar-se da dinâmica da

⁵²⁰ Na tradição francesa da Análise do Discurso, a memória discursiva é o interdiscurso, ou seja, aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente da formulação de um discurso dado. É a memória discursiva, o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma de pré-construído, o já-dito que está na base do dizível e que dá suporte a toda tomada da palavra. (Orlandi, 2010).

vida nos afeta e incide sobre nós, vale dizer, sobre nosso corpo, enquanto totalidade psicofisiológica. Distinguindo entre uma disposição afetiva trágica e uma disposição afetiva pessimista, às quais correspondem, respectivamente, uma filosofia trágica e uma filosofia pessimista, tencionamos reafirmar a visão de Nietzsche segundo a qual o pensamento é um sintoma de certa configuração dos instintos ou dos afetos de nosso corpo. Filosofamos com toda a estrutura psicofisiológica, com a nervura de nosso corpo. Ninguém decide entre ser um filósofo trágico e um pessimista da mesma forma como alguém pode decidir entre fazer atividades físicas e manter-se sedentário. Na verdade, com Schopenhauer e Nietzsche (que, nesse tocante, influenciaram diretamente a psicanálise), cuidamos que nosso “eu” pouco ou nenhum poder consciente tem sobre as decisões que tomamos na vida diária. No tangente à produção de um pensamento trágico ou pessimista, essa produção não decorre do ato deliberado de um “eu” autônomo e livre, que escolhe sem qualquer forma de constrangimentos. Tanto a disposição afetiva trágica quanto a disposição afetiva pessimista não pressupõem qualquer ato de escolha consciente. Elas nos acontecem, isto é, elas são modos de conformação psicofisiológica que ou herdamos como parte de nosso destino genético, ou adquirimos como disposições que se formaram nas primeiras experiências da infância, ou após experiências traumáticas ao longo da vida. Ao tomar disposição como destino, aproveitamos as noções de ‘propensão para’ e ‘ordenação orgânico-psíquica’, para construir dois significados que se fundem no conceito de destino⁵²¹: 1) como destino, a disposição caracteriza certo modo de estar afetado pelo enviar-se, pelo destinar-se da vida, cuja dinâmica de forças, de acontecimentos produz tais ou quais efeitos psicofisiológicos sobre um corpo vital; 2) como destino, a disposição não está sob o nosso controle, no sentido de que não escolhemos ser constituídos psicofisiologicamente de tal ou qual modo.

Cuidando, pois, esclarecido como o pensamento trágico e o pensamento pessimista constituem cada qual sintomas de um modo de conformação de nossos afetos, de nossas disposições, das tendências de nossa vontade, em suma, de nosso corpo, entendido como centro de vontades de potência, entendido como um arranjo vital produzido como resultado

⁵²¹ É oportuno aqui lembrar o que nos diz do “destino” Rosset (1989b, p. 67): “o destino não designa nada além do caráter irrefutavelmente presente do que existe”. Trata-se, pois, de conceber o destino como o destinar-se do real, da vida tal como ela é, sem lhe conferir qualquer adorno metafísico ou qualquer expediente de racionalização. (ROSSET, Clément. *Lógica do Pior*. Tradução de Fernando J.F Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b).

do *quantum* de forças predominantes em conflito⁵²², passemos a discutir como se definem e se diferenciam as filosofias trágica e pessimista.

Em *Ecce Homo*, no capítulo destinado à avaliação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche fala-nos sobre sua concepção do “trágico”. Numa relação intratextual, ele cita uma passagem de *O crepúsculo dos Ídolos*, na qual se pode ler: “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionisíaco”⁵²³. Nietzsche via nesse “Sim” dionisíaco incondicional à vida “a ponte para a psicologia do poeta trágico”⁵²⁴. O trágico é em si mesmo o “eterno prazer do vir a ser - esse prazer que traz em si também *o prazer no destruir...*”⁵²⁵. No *Ecce Homo*, no mesmo capítulo a que nos referimos, Nietzsche sentencia “antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica*”⁵²⁶. (ênfase no original). Essa sabedoria trágica Nietzsche diz não ter encontrado nos grandes filósofos gregos antes de Sócrates. Afirma, com hesitação, ver um parentesco dela com a de Heráclito, “em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar”. A sabedoria trágica nietzschiana pode ser resumida no seguinte passo de *Ecce Homo*: “A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’”⁵²⁷.

Num primeiro momento, portanto, levando-se em conta o que o próprio Nietzsche nos diz acerca do trágico e da sabedoria trágica, a filosofia trágica se caracteriza, fundamentalmente, pela afirmação incondicional e jubilosa da existência em tudo aquilo que nela há de problemático, de cruel, de ilógico, de terrível. Mas o trágico, na medida em que afirma integralmente o vir-a-ser, o devir, se expressa como um “sim”, sem concessão, à agonística dos opostos, ao conflito dos contrários, ao sofrimento e ao prazer, à tristeza e à alegria, à saúde e à doença, aos momentos de tormento, de angústia e aos momentos de euforia, de entusiasmo gratuito. O trágico assenta na afirmação do prazer de existir, da

⁵²² Assim, acompanhando de perto Nietzsche, mantemos que o “eu” se apreende com o mundo, e o mundo integra o eu. O nosso corpo é integrado por muitas forças. Se tudo é força, as forças integram a singularidade que eu sou.

⁵²³ *CI*, O que devo aos antigos, § 5. (ênfase no original).

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ *Ibidem*.

⁵²⁶ *EH*, O Nascimento da Tragédia, § 3. (ênfases no original).

⁵²⁷ *Ibidem*. (ênfases no original).

potência de viver, mesmo em face da consciência do destino de seres que sabem que vivem para necessariamente morrer. Trágica é a vida que deve ser vivida a cada instante com a consciência vívida de que ela irá acabar, ou poderá acabar a qualquer momento. O pensamento trágico é o pensamento da afirmação por excelência. Mesmo em face da constatação do que há de problemático, obscuro, sombrio, doloroso, aterrador na existência, o pensador trágico afirma o desespero jubiloso que quer o real tal como é, sem apelação. O afeto trágico não diz senão isto: “só vale o que sabemos que vai acabar”. Segundo Maffesoli, “a sensibilidade trágica [...] aceita com sabedoria o que é. Acrescenta uma forma de intensidade ao viver o que é”⁵²⁸. A disposição afetiva trágica encontra seu mais claro e vigoroso registro na afirmação: a medida da vida é viver sem medida: “viver apesar de tudo esta existência tolhida de vicissitudes, mas que segue sendo atrativa apesar ou por causa disso”⁵²⁹. O *páthos* trágico é o ter de jogar-se na vida como quem joga um jogo cujo resultado já está dado e no qual tudo está irremediavelmente perdido e, apesar disso, querê-lo jogar. Trágica é a condição humana marcada pelo desamparo, em frente ao qual o homem realiza a sua tarefa, assume a responsabilidade de ser livre e de dar um sentido à sua vida. Camus, em *O homem revoltado*⁵³⁰, lembra-nos que a consciência de que o sofrimento e a injustiça jamais serão totalmente eliminados faz parte da experiência trágica.

Entre a consternação e os apelos de consolação a um Deus abscondido, o grande público, no entanto, vive a “normalidade” da vida reprimindo o afeto do trágico. O trágico é o modo próprio de constituição da condição humana. Nesse sentido, o trágico é uma categoria filosófico-hermenêutica com a qual a existência humana se converte em objeto para exame de uma filosofia trágica. Todo pensamento trágico quer “fazer o trágico passar do estado inconsciente para o consciente”⁵³¹. Ainda segundo Rosset, “toda existência é trágica na medida em que ela é vivida antes de ser pensada”⁵³². Para o autor, a lógica do pior ensina-nos a necessidade de ligar intimamente o pensamento trágico ao pensamento aprobatório. A filosofia trágica é aprobatória; trágico e afirmação são sinônimos. Deleuze, por seu turno, afirma que “o que é trágico é a alegria”⁵³³. O que Nietzsche viu e que Deleuze soube

⁵²⁸ MAFFESOLI, 2003, p. 40-41.

⁵²⁹ Ibidem.

⁵³⁰ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2010.

⁵³¹ ROSSET, 1989b, p. 29.

⁵³² Ibidem, p. 69.

⁵³³ DELEUZE, 2001, p. 29.

reconhecer e admirar é que o herói trágico é alegre. O trágico designa, para esses dois pensadores, a forma estética da alegria, que não sendo nenhuma solução moral da dor e do sofrimento, converte todo pesar, toda tristeza, toda infelicidade, mesmo a mais pungente e atroz, em objeto de afirmação. Para Rosset, uma filosofia trágica afirma o caráter originário do acaso, do acaso anterior à constituição de toda série de causas e de toda ordem, e afirma o caráter artificial de toda existência: artificial no sentido de que afirma a independência da existência com relação a todo princípio natural. O pensamento trágico, segundo Rosset, afirma a fundamental imprevisibilidade de todo ser, o acaso de toda constituição, a facticidade de todo fato. Conforme assinala Rosset, “aprovar a existência é aprovar o trágico”, ao que acrescenta “ou a aprovação é trágica ou não há aprovação”⁵³⁴. Tanto em Nietzsche, como em Deleuze e Rosset, o trágico é uma qualidade da afirmação, um elemento modal da aprovação incondicional da existência. Mas essa afirmação incondicional não tem nada que ver com o indiferentismo do homem comum que suporta viver desde que encontre um apoio emocional na fé ou na esperança da vida eterna. A aprovação trágica é implacável e dura: querer incondicionalmente esta vida sem sentido metafísico no jogo irracional do acaso aqui e agora com a certeza de que o jogo está desde o princípio perdido irremediavelmente para os jogadores. O homem comum jamais chegará a endossar tal sim jubiloso e louco, preferindo o conforto e o auxílio de suas bengalas metafísicas, os consolos de um além-mundo imaginário. Porque viver é demasiado pesado (e é preciso uma vontade bastante forte para suportá-lo); é resistir a aproximar-se do abismo para evitar sofrer suas vertigens, é fugir para bem distante do desespero paralisante e da loucura de hospício. Se é verdade que todos somos loucos em alguma medida, então é necessário dispor de alguma dose de loucura controlada e jubilosa para viver e suportar a vida. A filosofia vem em socorro para tornar nossa loucura consciente de si.

A aprovação trágica não é uma aprovação do pior – que fique claro; é uma aprovação incondicional e total da existência, com suas alegrias e tristezas. Como ensina Maffesoli, “a especificidade do trágico é considerar a existência em sua totalidade: a luz necessita da sombra, o bem não é possível se não consentir ao seu contrário o lugar que lhe corresponde”⁵³⁵. O pensamento trágico afirma a problematidade insolúvel do mundo. O afeto trágico não diz senão isto: “só vale o que sabemos que vai acabar”.

⁵³⁴ ROSSET 1989c, p. 299-300.

⁵³⁵ MAFFESOLI, 2003, p. 116.

Doravante, lancemos olhares, com mais atenção, sobre o modo como Rosset nos apresenta a distinção entre o pensamento trágico e o pensamento pessimista. Rosset começa por notar que subjaz a todo pensamento filosófico um desejo; esse desejo reside na origem da filosofia. No caso particular da filosofia trágica, o filósofo é movido por algo que “quer o trágico”. Nietzsche é uma expressão paradigmática desse querer, pois seu querer assume a forma de um “sim” incondicional à vida.

O filósofo prossegue afirmando que “a intenção trágica não é comandada por uma visão pessimista do mundo”⁵³⁶. Disso não resulta que o pensamento trágico não seja expressão de uma visão de mundo “mais pessimista que qualquer pessimismo”⁵³⁷. O que o pensamento trágico produz é uma interpretação deveras pessimista do real, mas essa interpretação não se encaminha no sentido da desaprovação do mundo, muito pelo contrário. O pensamento trágico, a despeito de pôr a nu o caráter doloroso da existência, a miséria da condição humana, a inexorabilidade do destino humano que, posto sob a consciência crítica, se revela sem sentido último, sustentará a aprovação jubilosa da existência.

Rosset se refere a duas diferenças maiores entre o pensamento trágico e o pensamento pessimista: a **diferença de conteúdo** e a **diferença de intenção**. Do ponto de vista da diferença de conteúdo, o pessimista supõe a existência de uma natureza, do ser, de uma ordem do real, a qual considerará má e insatisfatória. É nesse sentido que o pessimista afirma o pior. O pessimismo realça e condena a incoerência do já ordenado: o mundo deve ser desaprovado, porque sua ordem é má. Para Rosset, a filosofia pessimista é uma filosofia que, assumindo o ‘dado’, ou seja, o mundo já ordenado, dotado de uma “natureza” (essência), reputá-lo-á mau, tenebroso, um erro que não deveria ser. Por outro lado, o pensamento trágico, negando a existência do ‘dado’, isto é, do mundo ordenado, se constitui num pensamento do **acaso**. Nas palavras de Rosset,

Não somente o pessimista não acede ao tema do acaso, como ainda a negação do acaso é a chave-mestra de todo pessimismo, assim como a afirmação do acaso é aquela de todo pensamento trágico. O mundo do pessimista está *constituído de uma vez por todas*; donde a grande palavra do pessimista: “Não se escapa”. O mundo trágico *não foi constituído*; donde a grande questão trágica: “Aí não se entrará jamais” [...].⁵³⁸

⁵³⁶ ROSSET, 1989b, p. 19.

⁵³⁷ Ibidem.

⁵³⁸ Ibidem, p. 20. (ênfases no original)

Do que se expôs, conclui-se que a filosofia trágica e a filosofia pessimista se diferenciam relativamente à afirmação ou à recusa de uma ordem do mundo já dada. O pensamento trágico a recusa; o pensamento pessimista a supõe e afirma a irracionalidade dessa ordem dada. Assim, para o pensador pessimista, o que existe não é objeto adequado para o pensamento. Segundo Rosset, o pensamento pessimista é a grande filosofia do ‘dado’, isto é, a filosofia pessimista assume a existência de um mundo já ordenado, cuja natureza é má. O pessimismo filosófico, na medida em que é uma filosofia do ‘dado’ enquanto já ordenado, coincide com a **filosofia do absurdo**. Do ponto de vista da intenção, a filosofia trágica pretende fazer passar o trágico da inconsciência à consciência, ou do silêncio à fala, e nesse sentido, a intenção trágica, segundo Rosset, é de ordem psicanalítica. A intenção pessimista, por outro lado, se caracteriza pela constatação da existência de uma ordem cósmica que considera insatisfatória, pela resignação em face dessa ordem e pela sublimação mais ou menos compensatória. O pessimista supõe, portanto, existir um sentido dado, cuja insuficiência e tenuidade ele denuncia, mostrando que a ordem do mundo é absurda.

Deveríamos concluir do que precede que a categoria do **absurdo** é um traço distintivo importante na caracterização dos pensamentos pessimista e trágico? Será que estamos autorizados a dizer, a partir de Rosset, que a filosofia trágica nega a absurdidade da existência? Uma tal conclusão é autorizada por Rosset, consoante podemos ler no seguinte passo:

Esta filosofia do absurdo [a filosofia pessimista] não é tanto contrária ao pensamento trágico quanto sem relações com ele. Trata-se aí, com efeito, de uma absurdidade segunda, condicionada, que se sustenta no sentido *uma vez constituído*: mostra-se que os “sentidos” apresentados pelo mundo existente recobrem outro tanto de não-sentido em relação a tudo aquilo que o homem se pode representar em matéria de finalidade”.⁵³⁹

Devemos, pois, reter que o pensamento pessimista, porquanto supõe a existência de um mundo já ordenado, pressupõe que esse ordenamento está investido de um sentido já constituído. Mas esse sentido já constituído pelo fato mesmo de haver ‘ordem’, uma natureza do mundo, se imiscui com uma vasta facha de sem-sentido. Em outras palavras, por mais que o homem possa “ver” ou admitir (ou projetar imaginariamente) uma ordem teleologicamente constituída no mundo, há sempre uma grande parte dessa ordem que se mostra desprovida de qualquer sentido.

⁵³⁹ Ibidem, p. 22-23 (ênfase no original)

Para o pensador pessimista, segundo Rosset, o absurdo está aí, já constituído, já instalado nas formas como o sem-sentido irrompe na malha do sentido, de tal modo que o pretenso sentido da ordem do mundo não elide as tribulações do sem-sentido, sempre persistente e perturbador daquela ordem. Destarte, o pensamento pessimista, seguindo a compreensão que tem dele Rosset, assume um sentido dado, a partir do qual esse pensamento explorará a fragilidade, a insuficiência desse sentido. O pensador pessimista denuncia o caráter insensato da ordem ontológica vigente. A ordem do mundo, no entanto, vige, mesmo que se apresente como desordem, como absurda. *En passant*, cumpre dizer que nos encarregaremos de esclarecer o conceito de “absurdo” mais adiante.

Por seu turno, o pensamento trágico afirma a inexistência de um sentido já dado, mesmo que o mais absurdo. O pensador trágico sustenta a **insignificância de tudo**. Sendo afirmação do acaso, o pensamento *trágico* “é não somente sem relações com a filosofia do absurdo, como ainda é incapaz de reconhecer o menor não-sentido; o acaso sendo, por definição, *aquilo a que nada pode desobedecer*”⁵⁴⁰.

Consideremos, agora, a diferença entre a filosofia pessimista e a filosofia trágica do ponto de vista da intenção. Em consonância com esse ponto de vista, a filosofia pessimista se caracteriza pela constatação, resignação e sublimação mais ou menos compensatória. A filosofia trágica, por outro lado, recusa a constatação, ou, melhor ainda, se orienta pela impossibilidade de constatação. Tampouco é uma filosofia que se erige “ao abrigo da ilusão” (ibid.). Também não afirma uma felicidade “ao abrigo do otimismo”⁵⁴¹. Segundo Rosset, o pensamento trágico busca “uma coisa inteiramente outra: **loucura controlada e júbilo**”⁵⁴².

Em que medida as considerações de Rosset sobre a diferença entre a sabedoria trágica e a sabedoria pessimista ajudam-nos a determinar a orientação diversa, não coincidente, das disposições afetivas a que já aludimos? Da compreensão de Rosset da diferença entre as duas filosofias, colheremos as noções de “acaso” e “absurdo”, “aprovação incondicional” e “desaprovação”.

Em consonância com a lição de Rosset, diremos que a **disposição afetiva trágica** afirma e/ou celebra o júbilo na insignificância radical da existência, a coragem no enfrentamento do caráter devenida da vida, a qual se revela como fluxo incessante que arrasta tudo que existe para o aniquilamento. A disposição afetiva trágica expressa-se como

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 23 (ênfase no original).

⁵⁴¹ Ibidem.

⁵⁴² Ibidem. (grifo nosso).

aprovação jubilosa da existência; ela rejubila-se com a visão da dinâmica agonística do criar e destruir, da complementaridade de Eros (impulso criador, que une, arranja) e Tânatos (impulso aniquilador, que desarranja, que dissolve a unidade, que produz a diferença e coopera com a criação de Eros). O pensamento trágico aprova inapelavelmente o jogo entre criação e destruição contínuo que constitui o “ser” do devir. Como bem nota Rosset, “aos olhos da lógica do pior, a **aprovação incondicional** é, com efeito, simultaneamente, a condição necessária das filosofias verdadeiramente trágicas”⁵⁴³. É a aprovação incondicional da existência a característica fundamental que nos permite reconhecer as filosofias trágicas, de que são expoentes Nietzsche, Montaigne e Lucrecio. Ser e trágico estão na mesma relação de oposição em que se encontram o não e o sim, a denegação e a afirmação, a necessidade e o acaso, a natureza e o artifício. Consoante ensina Rosset, “o trágico da existência é prescindir de qualquer referencial ontológico [...]”⁵⁴⁴.

A disposição afetiva pessimista, por sua vez, é movida pela resignação em face da crueldade do real, pela constatação do caráter insatisfatório, absurdo e aterrador da existência. A resignação pessimista pode vir acompanhada de uma proposta compensatória ou consoladora, animada, no entanto, pela negação da vida sem concessão, pela recusa da existência como irremediavelmente má, pela desaprovação da ordem do mundo considerada como tecida com a matéria do absurdo.

Acresce-se que as duas disposições afetivas afirmam o desespero, mas o fazem em sentidos diversos: a disposição afetiva trágica afirma o desespero jubiloso que quer o real tal como é. Para a disposição afetiva trágica, o devir, que caracteriza a impermanência de todas as coisas, que torna todas as coisas destituídas de densidade ontológica, não constitui razão para a negação do mundo. Por isso, o pensador trágico dará sua aquiescência ao fluxo incessante, ao destinar-se inexorável de tudo que existe ao aniquilamento. Consoante afirma Rosset, a sabedoria trágica enuncia “[...] uma fidelidade incondicional à nua e crua experiência do real”⁵⁴⁵.

A disposição afetiva pessimista afirma o desespero como “desesperança” desorientadora, quanto à possibilidade de encontrar qualquer sentido último e razoável para a existência. Esse desespero aterrador inspira no espírito pessimista a veemente recusa do real tal como é, ao mesmo tempo em que lhe inspira a força com que denuncia o caráter

⁵⁴³ Ibidem, p. 51. (grifo nosso).

⁵⁴⁴ ROSSET, 1989c, p. 300.

⁵⁴⁵ Idem, 2000, p. 35.

insatisfatório, contraditório e mau da existência. O desespero pessimista orienta-se sempre no sentido da negação do mundo: desespera-se em face do caráter absurdo da existência -, logo a existência é um inconveniente, um desastre, um acontecimento irracional ao qual o pessimista só pode dar sua total desaprovação. A lenda do rei Midas, relatada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, e referida antes por Schopenhauer, em *O mundo como vontade e representação*, merece ser evocada aqui como um exemplo paradigmático do espírito pessimista, vale dizer, da negação da existência que caracteriza fundamentalmente o pensamento pessimista.

[...] Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.⁵⁴⁶

A filosofia trágica é uma filosofia do acaso; uma filosofia que afirma o acaso original ou acaso constituinte, no sentido que lhe dá Rosset, a saber, o acaso que não só rejeita a postulação de uma “natureza”, um “ser” na origem de tudo que existe, como também se expressa como aquilo que constitui tudo que existe. Destarte, segundo Rosset, o trágico designa o próprio acaso, como acaso original. O mundo trágico não é um mundo ordenado de uma vez por todas. Ao contrário, o mundo do pessimista “está constituído de uma vez por todas; a grande palavra do pessimista é: ‘Não se escapa’”⁵⁴⁷. (ibid., p. 20). O pessimismo é uma filosofia do dado enquanto já ordenado. Nesse sentido, a filosofia pessimista é uma filosofia do absurdo. Se há, no pessimismo filosófico, alguma afirmação, é a afirmação do pior.

Levando a termo esta subseção, cumpre ainda tecer algumas considerações que lancem luzes sobre os conceitos de acaso, de alegria trágica e de absurdo. Como vimos, a filosofia trágica é uma filosofia do acaso, ao passo que a filosofia pessimista é uma filosofia do absurdo. Outrossim, o filósofo trágico se difere, fundamentalmente, do filósofo pessimista por afirmar jubilosamente e de modo incondicional à existência, de modo que o trágico alcança

⁵⁴⁶ NT, § 3.

⁵⁴⁷ ROSSET, 1989b, p. 20.

sua máxima potência quando experiencia o máximo de alegria pensável. Assim, podemos dizer, parafraseando Rosset, que ou a alegria é trágica, ou não há verdadeiramente alegria.

Tomemos, inicialmente, a questão do acaso, na filosofia trágica. Trata-se de se perguntar que acaso é este de que fala a filosofia trágica. Rosset observa que a filosofia costuma pensar o acaso em dois sentidos. No primeiro sentido, o “acaso” recobre a interseção imprevisível, mas não irracional, de várias séries de causas independentes. No segundo sentido, “acaso” compreende a ausência de necessidade, que também é designada pela palavra “contingência”. Para o filósofo, esses dois sentidos da palavra acaso são estranhos ao entendimento do que é acaso no pensamento trágico.

O acaso, no sentido trágico, é anterior a todo acontecimento como a toda necessidade, do mesmo modo que o “caos”, pelo qual os antigos filósofos gregos designavam o estado primeiro do mundo, é anterior de direito como de fato a toda ordem.⁵⁴⁸

O acaso de que trata o pensamento trágico é o **acaso original** ou **constituente**⁵⁴⁹ (Rosset, 1989b). Nessa acepção, o acaso rejeita a existência prévia de séries de acontecimentos já constituídos. O acaso trágico não se imbuca com a noção de contingência, que só pode definir-se a partir do conceito de necessidade, o qual é incompatível com a filosofia trágica. Por isso, diz-nos Rosset que “se há um acaso trágico, este não depende da ideia que tornou possível a ideia de contingência: longe de depender dela, a precede e a engendra”⁵⁵⁰. Portanto, o pensamento trágico tem em vista o acaso original. O acaso original recusa a ideia de natureza, entendida como “a constituição de um ser cuja existência não resulta nem dos efeitos da vontade humana, nem dos efeitos do acaso”⁵⁵¹. O acaso trágico se diz original porque não supõe nenhuma natureza que o precede originariamente e que condicione sua possibilidade. Nesse sentido, o acaso original é acaso criador, de cuja imagem nos dá testemunho Lestienne no excerto abaixo:

[...] [a pesquisa científica], quer esteja voltada para a física e para os imensos espaços liberados pela explosão inicial do Universo, para a física das partículas elementares e para a química dos sistemas dissipativos, ou para as germinações da árvore da vida, inventando novas espécies, descobriu que em todas essas etapas essenciais o acaso desempenha um papel preeminente. Como um fogueteiro que

⁵⁴⁸ Ibidem, p. 82.

⁵⁴⁹ Cf. Rosset, 1989b

⁵⁵⁰ Cumpre dizer que Rosset dá a saber quatro sentidos que entrariam a fazer parte da gênese da ideia de acaso. (cf. ROSSET, ibidem, p. 84 et seq.).

⁵⁵¹ Ibidem, p. 90.

lança cintilantes girândolas na homogeneidade da noite, o acaso cria diante dos nossos olhos e por assim dizer por meio de explosões sucessivas, a maioria das maravilhosas construções da natureza. Coroando a multiplicidade de explosões, ele parece ter inventado de propósito a sexualidade e suas loterias imbricadas umas nas outras para fazer de nós, que somos hoje os últimos figurantes desse formidável afresco verdadeiramente os *Filhos do Acaso*.⁵⁵²

Como afirmação do acaso, a filosofia trágica é correlativamente recusa do conceito metafísico de ser. É nesse sentido que, segundo Rosset, “o acaso é a perda da ideia de natureza”⁵⁵³. A verdade a que nos quer conduzir o pensamento trágico consiste em ver o mundo como obra do acaso. Sendo obra do acaso, o mundo carece de uma natureza, isto é, de um princípio estruturador, ordenador, e a vida não é mais que um derivado, entre outros, da realidade fundamental da morte. Para Rosset, “o acaso original é anterior e está por todos os lugares”⁵⁵⁴.

É oportuno, a esta altura, tornar clara uma relação que, embora aparentemente inusitada, elucida o horizonte a partir do qual o “drama ontológico” revelado pelo pensamento trágico é constitutivo da ideia de trágico. Trata-se de evidenciar a relação entre a festa e o trágico, estabelecida por Rosset.

Em certo sentido, a relação entre a festa e o trágico pode ser estabelecida pelo fato de o pensamento trágico ser uma experiência filosófica de aprovação em função de uma busca do pior. Ademais, essa relação se torna possível quando levamos em conta o acaso como regra de exceção e princípio da festa. Rosset mantém que “o mundo da festa é um mundo de exceção; o do tédio é um mundo monótono”⁵⁵⁵. Já no sentido que toca à constituição da própria lógica do pior, de que é expressão o pensamento trágico, a relação entre o trágico e a festa pode ser estabelecida se compreendemos que, sendo o mundo obra do acaso, se, por isso mesmo, o mundo carece de uma “natureza” (ou ser, essência), resta-nos senão viver num estado de indiferença em relação a tudo o que acontece e existe. Essa indiferença, contudo, não é a indiferença do tédio, estado em que esperamos o acaso com certeza, mas a indiferença que consiste em nada esperar, já que tudo é acaso. Indiferença da festa, portanto – se tudo é acaso, o mundo é uma festa. O mundo da festa é o mundo da exceção (ausência de regras ontologicamente fixadas). Nele, o acaso sobrevém sempre. Nele, o que acontece, o que existe

⁵⁵² LESTIENNE, Rémy. *O acaso criador*. Tradução de Adriana Rizzo Garcia, Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 20. (grifo nosso).

⁵⁵³ ROSSET, 1989b p. 107.

⁵⁵⁴ ROSSET, *Ibidem*, p. 95.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 129.

apresenta as características da festa: irrupções inesperadas, excepcionais, irreproduzíveis; ocasiões que se apresentam uma única vez, num lugar e para uma pessoa. Ensino trágico: *teoria do kairós* (o tempo oportuno). Tudo que acontece deve ser apreendido (“agarrado”) no único momento possível. Cada instante vivido tem as características do jogo, da festa, do júbilo.

Passemos, agora, a considerar o conceito de alegria como característica que define distintivamente a filosofia trágica. Segundo Rosset, o filósofo trágico se define como “um pensador submerso pela alegria de viver, e que, ainda que reconhecendo o caráter impensável desse júbilo, deseja pensar ao máximo a sua impensável prodigalidade”⁵⁵⁶. Deve-se, pois, atentar para um aspecto fundamental da alegria tal como experienciada pelo pensador trágico: a alegria é alegria de viver. Trata-se de um regozijo bastante complexo. A alegria do filósofo trágico exprime-se como um prazer “mais com o fato de que haja existência em geral, do que com o fato de sua existência pessoal”⁵⁵⁷. O sabor da alegria trágica é o da transitoriedade do tempo, que muda sempre; é o do jamais certo e acabado. A alegria trágica é alegria em face precisamente do fato de que a vida é, essencialmente, perecível, sem que seja, por isso, deplorável o fato de ela efetivar-se como fluxo incessante que recusa toda estabilidade e perenidade em suas conformações provisórias. A alegria trágica é “um regozijo incondicional da existência e a propósito da existência”⁵⁵⁸. Para o filósofo trágico, não existe nada mais regozijador do que a própria existência enquanto tal. Ele regozija-se com a existência considerada “com toda frieza e lucidez”⁵⁵⁹. Ao afirmar sua alegria incondicional de existir, o filósofo trágico faz da filosofia, segundo Rosset,

[...] um ato destruidor e catastrófico: o pensamento aqui em ação tem por propósito desfazer, destruir e dissolver – de maneira geral, privar o homem de tudo aquilo de que este se muniu intelectualmente a título de provisão e remédio em caso de desgraça⁵⁶⁰.

Rosset menciona três características que definem a alegria no pensamento trágico. A primeira delas consiste no fato de a alegria ser, por natureza, ilógica e irracional. Nesse sentido, a alegria trágica, ou seja, a verdadeira alegria, não carece de razão que a justifique,

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 55.

⁵⁵⁷ ROSSET, 2000, p. 18.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 22.

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 14.

por isso “não há alegria senão louca – todo homem alegre é necessariamente um desatinado”⁵⁶¹. A segunda característica da alegria é que ela é necessariamente cruel, “visto o descaso que ela opõe a sua sina mais funesta como às considerações mais trágicas”⁵⁶². Devemo-nos prevenir de pensar a crueldade aqui como forma de prazer em fazer sofrer. A crueldade não é regozijo com o sofrimento, “mas uma recusa de complacência para com qualquer que seja o objeto”⁵⁶³. O caráter cruel da alegria trágica consiste não somente na recusa em considerá-la um fenômeno da alçada da psicologia, identificado com o sentimento de felicidade pessoal, mas também em aceitá-la como uma espécie de insensibilidade geral. A terceira e última característica da alegria trágica, segundo Rosset, repousa em reconhecer nela a condição necessária da vida, “se não da vida em geral, pelo menos da vida levada em consciência e conhecimento de causa”⁵⁶⁴. A alegria é, portanto, uma forma de loucura “que permite paradoxalmente – e é a única a permitir -, evitar todas as outras loucuras, preservar da existência neurótica e da mentira permanente”⁵⁶⁵. A alegria louca do filósofo trágico é uma regra do *savoir-vivre*. A alegria como princípio do saber-viver é tanto necessário “ao exercício da vida como ao conhecimento da realidade”⁵⁶⁶.

Por fim, considere-se, doravante, o conceito de absurdo que constituiria, na visão de Rosset, a qualidade distintiva da filosofia pessimista. De um modo geral, pode-se definir o absurdo como aquilo que é irreduzível à razão ou como aquilo que contradiz as expectativas lógicas, ontológicas e axiológicas por que se orienta a existência humana. No *Mito de Sísifo*, Camus pensa o absurdo como o divórcio entre as expectativas da razão e a crueldade do real, ou o divórcio entre a opacidade indiferente do universo e o desejo humano de felicidade, inteligibilidade e clareza. Segundo o autor, “[...] o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza, cujo apelo ressoa no mais profundo do homem”⁵⁶⁷. O absurdo, portanto, para Camus, origina-se desse confronto entre o apelo humano por sentido e inteligibilidade e o silêncio e indiferença abissais do mundo. Para o filósofo pessimista, no entanto, a absurdidade está inscrita na ordenação do mundo. Segundo

⁵⁶¹ Ibidem, p. 25.

⁵⁶² Ibidem, p. 26.

⁵⁶³ Ibidem.

⁵⁶⁴ Ibidem.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Ibidem, p. 27.

⁵⁶⁷ CAMUS, 2009, p. 35.

Rosset, o filósofo pessimista pressupõe existir um mundo cuja ordem é absurda. Deve-se notar que a forma primeira e fundamental pela qual se expressa o absurdo no pensamento de Schopenhauer repousa no reconhecimento da existência do mundo como “um problema insolúvel”.

[...] a existência do mundo é um problema insolúvel; na medida em que até a mais perfeita filosofia sempre contém um elemento inexplicável, como um precipitado insolúvel, ou como um resto sempre deixado pela relação irracional de suas grandezas. Portanto, se alguém ousar lançar a questão sobre por que não existe o nada em vez deste mundo; então o mundo não pode trazer em si mesmo a própria justificação, não se pode nele encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência, não se pode demonstrar que ele existe por sua própria causa, isto é, para a sua própria vantagem⁵⁶⁸.

Schopenhauer assume que o princípio de existência do mundo é a Vontade, a qual, no entanto, carece de fundamento. A Vontade de vida, como coisa-em-si, não está submetida ao princípio de razão, que é a forma das aparências e que possibilita a justificação dos “por quês”. A Vontade cega constitui um princípio que não pode justificar a existência do mundo, que não pode satisfazer a questão sobre o porquê de o mundo existir. Um princípio incapaz de justificar a existência do mundo, destituindo o mundo de razão de ser, expressa o mundo como um mundo absurdo.

Uma vez que Schopenhauer (tanto quanto Cioran) é um filósofo pessimista, podemos considerá-lo um filósofo do absurdo? É assim que Rosset o compreende. Em seu *Schopenhauer, filósofo del absurdo* (2012)⁵⁶⁹, Rosset defende a tese de que o pessimismo é o meio pelo qual Schopenhauer representa um mundo absurdo, muito embora esse pessimismo seja ainda um aspecto superficial da intuição do absurdo. A primeira característica da Vontade, como essência íntima do mundo, em Schopenhauer, se manifesta, segundo Rosset, na constatação de que as dores que experimentamos ao longo da vida são inumeráveis, ao passo que os prazeres são raros e esquálidos. O aspecto polêmico do pessimismo schopenhaueriano é sua recusa do otimismo da teodiceia de Leibniz. Nessa polêmica, segundo Rosset, Schopenhauer se encarrega de fazer um balanço negativo das alegrias e das dores que podem ser experienciadas pelo homem no mundo.

[Schopenhauer] pretende deduzir a vanidade da existência humana a partir de um balanço, de uma soma, que seria conforme com as alegrias e os sofrimentos de uma vida humana considerada em sua totalidade. Se se mostra que a quantidade de

⁵⁶⁸ MVR, II, II 662, p. 691.

⁵⁶⁹ Todos os textos vertidos para o português, no presente estudo, resultam de tradução livre.

"tristezas" prevalece sobre a quantidade das alegrias, significa que a vida não vale a pena viver, que "o jogo não vale a aposta"⁵⁷⁰.

Os prazeres da existência são não somente menos numerosos que os sofrimentos que nos acometem, como também são fugazes, pouco consistentes. Rosset nos ensina que, se quisermos compreender o caráter fundamentalmente absurdo da Vontade, devemos volver olhares sobre a ausência de causalidade e necessidade no seio das forças que estruturam e governam o Universo. Segundo Rosset, em Schopenhauer, a insatisfação permanente do desejo mascara um aspecto mais sombrio, a saber, a ausência de motivação no próprio desejo. Os desejos humanos não são só insaciáveis; são, sobretudo, falsos por princípio, isto é, irreais. Destarte, segundo o autor, “o fim que sugerem é ilusório e assimilável à estrutura da ilusão teatral: tal como a ira do ator, tal como a sua alegria, eles são apenas representados”⁵⁷¹. (tradução nossa). Num mundo onde o que existe são aparências como objetividades de uma Vontade desprovida de finalidade, os fins momentâneos perseguidos por essas aparências não têm existência real, mas compõem um jogo governado por uma Vontade cega. Por conseguinte, assinala Rosset que “[...] muito mais absurda é a descoberta de que o jogo não conduz nem nunca conduziu a nenhuma parte, que não tende a alguma coisa senão em aparência, que a necessidade não é verdadeiramente necessidade”⁵⁷². O absurdo do mundo, no pensamento schopenhaueriano, reside, segundo Rosset, no reconhecimento de que, embora não haja uma finalidade para o mundo, tudo está organizado nele com vistas a um fim. Assim, Schopenhauer, ao contemplar a ordem natural, não deixa de reconhecer que esta ordem nos dá um testemunho espantoso de finalidade. Para Rosset, não é a ausência de finalidade em si mesma que produz o paradoxo do absurdo, mas sim essa ausência de finalidade numa totalidade minuciosamente ordenada com vistas a um fim⁵⁷³. Assim, afirma Rosset que “o

⁵⁷⁰ O trecho a que corresponde a tradução é: “Schopenhauer pretende deducir la vanidad de la existencia humana a partir de un balance, una suma, que se conformaría con las alegrías y los sufrimientos de una vida humana considerada en su totalidad. Se si muestra que la columna "penas" prevalece sobre la columna de alegrías significa que la vida no vale a pena ser vivida que "el juego no merece la apuesta". (Rosset, 2012, p. 71-72).

⁵⁷¹ O trecho a que corresponde a tradução é: “El fin que sugieren es ilusório, y asimilable al marco de la ilusión teatral: como la ira del actor, como su alegría, son solamente representados”. (Ibidem, p. 73).

⁵⁷² O trecho a que corresponde a tradução é: “[...] mucho más absurdo es el descubrimiento de que el juego no conduce ni nunca condujo a ninguna parte, que no tende a algo sino en apariencia, que la necesidad no es verdadeiramente necesidad”. (ibidem, p.75).

⁵⁷³ O problema da teleologia na metafísica da Vontade, para o qual Rosset acena, não deve nos ocupar neste estudo. Cingir-nos-emos apenas a situar o problema e a assinalar a resposta que Schopenhauer nos oferece a fim de solucioná-lo. Schopenhauer reconhece que somos tomados de admiração quando consideramos a finalidade infinita presente na estrutura dos seres orgânicos, mas nos enganamos no exato momento em que pressupomos que a concordância das partes dos organismos entre si e delas com a totalidade do organismo, e com seus fins no mundo exterior, não obedece aos princípios pelos quais a julgamos através do conhecimento. Para

absurdo da Vontade é, portanto, o contraste surpreendente que opõe a perfeição da organização dos fins à ausência de toda finalidade”⁵⁷⁴.

A distinção demasiado racionalista e rigorosa entre filosofia trágica e filosofia do absurdo, proposta por Rosset, encontra em Pernin (1995)⁵⁷⁵ uma opositora. Pernin rejeita a compreensão rossetiana da filosofia de Schopenhauer como filosofia do absurdo. Note-se que não se questiona a classificação da filosofia schopenhaueriana como uma filosofia pessimista; o que se questiona é o uso da categoria do “absurdo” como marca distintiva do pensamento pessimista. Conforme mostraremos, o pessimismo filosófico pode também levar em conta o “trágico”, muito embora de um modo diverso do modo como o faz o pensador trágico. Pernin não ignora que a filosofia da Vontade divisa os absurdos; contudo, ela não se qualifica como uma filosofia do absurdo.

[...] a vontade schopenhaueriana redige um texto, do qual todos os pretextos são passageiros e ilusórios. A palavra *vontade* recobre a onipotência do desejo nu, que nem a sexualidade nem os bens econômicos, nem mesmo o poder poderiam monopolizar⁵⁷⁶.

Lembra a autora que Schopenhauer enfatiza que estamos submetidos à tirania do desejo e da Vontade. Acompanhemos, pois, o argumento desenvolvido pela autora, com vistas a demonstrar que a filosofia de Schopenhauer não pode ser reduzida a uma filosofia do absurdo. A Vontade, a coisa-em-si, é impulso cego ou desejo cego sem finalidade e sem qualquer limite. A Vontade pode saber o que quer em algum momento e lugar, quando o conhecimento a esclarece; mas o que ela quer em geral, ela ignora. Assim, todo ato particular encerra uma finalidade, mas a própria Vontade é desprovida de finalidade. Os fenômenos naturais, que aparecem em tal ou qual lugar, têm sua causa; mas a Vontade em si mesma não a tem, já que a causa é apenas um grau da manifestação da coisa-em-si. Assim, segundo Schopenhauer, “a ausência de todo fim e limite pertence à essência da vontade em si, que é

Schopenhauer, a natureza produz o mundo aparente conforme fins, mas o faz sem ponderação, sem planejamento, sem representação. A finalidade observada na vida orgânica não é obra de um Designer Inteligente. Somos nós que pressupomos que a finalidade observada nos produtos da natureza foi posta aí “pela mesma via em que sai para a nossa consideração”. (MVR, II, II 374, p. 396). Portanto, a pluralidade e a diversidade do mundo fenomênico são construções do intelecto humano. A causa final é apenas um modo de apreensão do nosso intelecto.

⁵⁷⁴ Lo absurdo de la Voluntad es por lo tanto el contraste sorprendente que opone la perfección de la organización de los fines a la ausencia de toda finalidad. (ibidem, p. 77).

⁵⁷⁵ PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁵⁷⁶ PERNIN, 1995, p. 86.

um esforço sem fim”⁵⁷⁷. Não obstante, na medida em que a objetividade, a aparência de uma única e mesma Vontade de vida é o mundo em toda a pluralidade de suas partes, na medida em que este mundo e todo sofrimento, todo tormento contidos nele são expressão daquilo que a Vontade quer, entrando em cena o mundo como representação, que existe para servir à Vontade, para esta se ilumina aquilo que ela quer, isto é, nada além deste mundo, a vida “precisamente como esta existe”⁵⁷⁸. Schopenhauer prossegue advertindo que, como a Vontade quer sempre a vida e como a vida é a manifestação pura da Vontade, resta redundante dizer que Vontade é vontade de viver. Vontade e Vontade de viver são a mesma coisa.

Uma vez que a Vontade é a coisa-em-si, o fundo íntimo, a essência do universo, a vida e o mundo fenomênico são apenas o espelho da Vontade. Schopenhauer lança mão da imagem da sombra e do corpo para sublinhar a indissociabilidade entre Vontade e vida. Destarte, “este mundo acompanhará a vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo: onde existe vontade existirá vida, mundo”⁵⁷⁹.

Observa Pernin que a filosofia da Vontade, elaborada por Schopenhauer, é a antípoda de uma filosofia racionalista. Schopenhauer, portanto, se encarrega de mostrar a irracionalidade da Vontade em si mesma e, posteriormente, mostra como ela torna o intelecto seu servo. Para a autora, a filosofia schopenhaueriana subverte o postulado básico do racionalismo, desde Sócrates, qual seja, o de que a razão deve governar a conduta humana, deve servir de medida para as paixões, deve submeter a vontade ao seu domínio. Para Pernin, é por subverter esse postulado racionalista que a filosofia schopenhaueriana comporta o “absurdo”. O absurdo se revela na forma como a existência se afigura como uma peça de teatro, na qual “as marionetes do teatro acreditam ser atraídas para a frente, em direção aos fins, mas atrás delas, ou antes, escondidas nelas, a vontade ávida as empurra”⁵⁸⁰. Pernin consente em que o absurdo, conquanto suponha a lógica ou a razão por que ele se define quase sempre relativamente a certa ordem de regras e princípios previamente fixada, não se limita à lógica. O absurdo pode também dizer respeito aos fins morais, no domínio da razão prática. Em Schopenhauer, a conduta moral não é regulada pela razão. Segundo a autora, o absurdo resultaria da decepção em face de algo que esperávamos encontrar. Entanto, pondera Pernin, essa decepção que seria signo do absurdo “está longe de esgotar a sua posição

⁵⁷⁷ MVR, I, § 29, p. 190.

⁵⁷⁸ MVR, I, § 54, p. 317.

⁵⁷⁹ MVR, I, § 54, p. 318.

⁵⁸⁰ PERNIN, *ibidem*, p. 87.

ética”⁵⁸¹. A autora entende que a compaixão, essência de toda atitude ética para Schopenhauer, uma vez que está baseada na unidade da Vontade, “situa de novo cada ser no *sentido*, prolongando sua existência além dele mesmo”⁵⁸².

E o sentido da existência se desvela também na renúncia, que abole somente a forma fenomenal da vontade. Enfim – ponto decisivo – essa renúncia segue sempre uma *compreensão* de conjunto. Tudo isso torna dificilmente aceitável a tese do absurdo⁵⁸³.

Creemos haver aqui um problema na interpretação de Pernin, quando considera a compaixão, entendida como fundamento de toda ética, em Schopenhauer. Embora a ética da compaixão descerre alguma região de “sentido” numa existência que se perfaz como fluxo incessante de aparecimento e morte de seres nos quais a vontade se objetiva devorando-se a si mesma sem cessar, a compaixão é o grau máximo de conhecimento, de lucidez que pode ser alcançada única e exclusivamente pelo homem. Somente o homem pode chegar a intuir a unidade da vontade em tudo que existe, e não os animais não humanos, muito menos os vegetais. Assim, se há alguma região de sentido habitável nesse mundo que não é senão a expressão fenomênica da Vontade de vida, ela só o é para o homem. Pernin parece ignorar este ponto. De qualquer forma, a autora diz não ser correto chamar absurda a vontade cuja descoberta descerra um horizonte de significação, que estava cruelmente ausente no mundo como representação. Ela considera esclarecedora a oposição entre a atitude de Camus e a de Schopenhauer. Camus, embora parta do sentimento de estranheza em face da existência, propõe que deixemos o estado de indiferença para lançarmo-nos à revolta e ao engajamento deliberado no mundo. Schopenhauer, segundo a autora, conquanto assumia inicialmente a estranheza e a indiferença em face do mundo, estas abrem o caminho para a renúncia à vontade de viver, para a renúncia a qualquer forma de engajamento na existência mesma.

A realidade da existência será introduzida pela vontade dilacerada. Tal é o sentido da **escrita trágica**. Se, a termo, encontra-se uma nota de estranheza nova, ela é envolvida na serenidade da renúncia. O desprendimento, mais do que o engajamento, dá a nota final.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Ibidem.

⁵⁸² Ibidem.

⁵⁸³ Ibidem. (ênfase no original).

⁵⁸⁴ Ibidem, p. 88.

Para Pernin, portanto, a Vontade, em Schopenhauer, mergulha o mundo num abismo de dilaceramentos, de lutas sem trégua das quais resultam dores infindáveis, com vistas a lançar luzes sobre um campo de sentido que nos diz respeito, qual seja, “o trágico de um engajamento prévio desconhecido”⁵⁸⁵. Mas, adverte Pernin, não devemos concluir daí que o sentido do mundo que fora descerrado pela Vontade lembre alguma coisa da harmonia serena dos românticos. Na verdade, esse sentido “é um gigantesco combate de graus de objetivação da vontade, em que o grau vencedor subordina a si os graus inferiores, para modelar-lhes a expressão”⁵⁸⁶. Para Pernin, o sentido descerrado pela Vontade é a violência da Vontade, como modo de expressão da própria vontade de viver. A autora também nos adverte de que não devemos buscar na vontade a razão de ser do mundo. O mundo não se deduz da Vontade, “mas é a sua expressão ou antes a sua dupla expressão”⁵⁸⁷.

Como se vê, a posição de Pernin se pretende diametralmente oposta à de Rosset. Se Rosset argumenta no sentido de considerar a filosofia pessimista de Schopenhauer uma filosofia do absurdo, Pernin entende que Schopenhauer é um filósofo que desenvolveu um pensamento trágico, de modo que a categoria do ‘absurdo’ não tem o caráter distintivo suposto por Rosset. Em outras palavras, a consideração do absurdo não é suficiente para estabelecer a distinção entre a filosofia pessimista e a filosofia trágica. Decerto, o “trágico” não é só um elemento que se pode depreender do pensamento schopenhaueriano, mas também se deixa perceber no pensamento de Cioran, quando nos debruçamos sobre a análise das dimensões do significado de seu pessimismo. Segue-se daí a necessidade de não assumirmos como ponto de partida da distinção entre a filosofia pessimista e a filosofia trágica a referência ou não ao caráter absurdo da existência. Convém, então, examinar de que modo as filosofias pessimista e trágica se relacionam e em que medida elas se diferenciam. Veremos que o acaso não está ausente da filosofia dos filósofos inegavelmente pessimistas por nós considerados neste estudo. Mantemos que a diferença fundamental entre a disposição afetiva trágica e a disposição afetiva pessimista é a maneira como cada uma responde ao aspecto cruel, absurdo ou trágico da existência ou do mundo. O pensador pessimista orienta-se para a negação da existência e do mundo, considerado como o pior dos mundos possíveis; o pensador trágico, por sua vez, afirma incondicionalmente a existência em sua integralidade, em sua totalidade, com todas as alegrias, os acasos infelizes, os infortúnios e os prazeres, as

⁵⁸⁵ Ibidem.

⁵⁸⁶ Ibidem, p. 83.

⁵⁸⁷ Ibidem, p. 84.

dores e os momentos de beatitude, dando a essa afirmação incondicional a força do querer jubiloso de quem ama e quer o destinar-se da vida tal como ela é.

Dado o fato de que tanto o “trágico” quanto o “absurdo”⁵⁸⁸ constituem elementos que podem coexistir no pensamento pessimista, convém fazer algumas mediações, a fim de que rechacemos qualquer interpretação que equacione o pensamento pessimista ao pensamento do absurdo, muito embora não deixemos de enfatizar que o “trágico” de que se ocupa, por exemplo, Nietzsche, não tem o mesmo sentido com o qual o trágico figura nas filosofias de Schopenhauer e Cioran. Será imprescindível entender que o trágico, embora assumido como objeto de reflexão filosófica na modernidade, mais precisamente no final do século XVIII⁵⁸⁹, quando ele se torna uma categoria que define fundamentalmente a condição humana no mundo (não só: o trágico também passa a definir fundamentalmente a existência como um todo), encontra seu nascedouro nas reflexões filosóficas sobre a tragédia como gênero artístico. Remontar ao modo como a tragédia foi pensada e definida no bojo dessa tradição de leituras (filosóficas, literárias, etc.) sobre ela, a fim de que se compreenda, de um modo o mais satisfatório possível, a vinculação do “trágico” à história da tragédia se faz necessário, portanto. Ademais, convém também patentear que a filosofia trágica e a filosofia pessimista não são incomensuráveis entre si, que o pensamento trágico pode assumir modulações pessimistas, de modo a compartilhar com o pensador pessimista algumas de suas intuições, certas tonalidades de seus sentimentos, a acuidade de suas teses erigidas contra o otimismo vulgar. Veremos que Nietzsche, que se considerou o primeiro filósofo trágico, admitiu trazer a lume o pessimismo mais radical. Ao rejeitar as formas de pessimismo da fraqueza, entre as quais inclui o pessimismo de Schopenhauer, Nietzsche oferece contra essas formas de pessimismo que debilitam a vontade e se caracterizam pelo instinto de negar a vida, o pessimismo da força. Interessa-nos não só compreender o significado dessa forma de pessimismo, em Nietzsche, como também compreender de que modo esse pessimismo se articula à afirmação trágica da vida de que nos dá testemunho todo o seu pensamento.

⁵⁸⁸ Não se pretende fazer um levantamento exaustivo das formas pelas quais o “trágico” e o “absurdo” se manifestam na filosofia schopenhaueriana (nem mesmo na filosofia cioraniana); por conseguinte, nossas menções às feições do absurdo e do trágico nas filosofias schopenhaueriana e cioraniana estão longe de esgotar as formas de manifestação deles.

⁵⁸⁹ Cf. SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Süsskind. Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
Cf. MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Finalmente, nas próximas subseções também nos dedicaremos à discussão sobre as diferenças entre o pessimismo schopenhaueriano e o pessimismo cioraniano.

4.3 A filosofia trágica e a filosofia pessimista: algumas mediações

Consoante nos ensinam Vernant & Vidal-Naquet (1999)⁵⁹⁰, a tragédia surge na Grécia no fim do século VI. Sua história começa quando o mito passa a ser visto da perspectiva do cidadão. Não apenas o universo mítico, então visto com os olhos do cidadão, se dissolve, mas também, neste momento, o mundo da cidade se torna objeto de questionamento e passa a ser contestado, por meio de debates e discussões públicas que visam os valores fundamentais desse mundo. No entanto, tanto no questionamento dos valores fundamentais por que se orienta a vida dos cidadãos quanto na exaltação da vitória sobre todas as determinações e as condições do passado, há menos uma segurança serena que angústia, para a qual a consciência trágica não encontra uma resposta definitiva ou uma solução. Todas as questões com as quais se confronta a consciência trágica jamais encontram respostas plenamente satisfatórias. Como notam Vernant & Vidal-Naquet, no excerto abaixo, a tragédia expressa as tensões que permeiam a vida social do homem grego da Atenas daquele tempo:

[...] no íntimo de cada protagonista, encontra-se a tensão que notamos entre o passado e o presente, o universo do mito e da cidade. A mesma personagem trágica aparece ora projetada num longínquo passado mítico, herói de uma outra época, carregado de um poder religioso terrível, encarnando todo o descomedimento dos antigos reis da lenda – ora falando, pensando, vivendo na própria época da cidade, como um “burguês” de Atenas no meio de seus concidadãos.⁵⁹¹

Para os autores, a tragédia não é tão somente um gênero artístico; é, sobretudo, uma instituição social, “que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários”⁵⁹². Sob a autoridade do arconte epônimo, um espetáculo aberto a todos os cidadãos é instaurado no mesmo espaço urbano e passa a ser organizado pelas mesmas normas institucionais que regulamentam as assembleias ou os tribunais populares. O espetáculo é “dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas

⁵⁹⁰ VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia antiga*. Vol I e II. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1999.

⁵⁹¹ Ibidem, p. 13.

⁵⁹² Ibidem, p. 10.

tribos”⁵⁹³. Toda a cidade se transforma num teatro e se faz, de certo modo, objeto de representação e se encena diante do público. Todavia, conquanto a tragédia esteja enraizada na realidade social, não se deve vê-la como um reflexo desta. A tragédia questiona a realidade social, de modo que, “apresentando-a dilacerada, dividida contra ela própria, torna-a inteira problemática”⁵⁹⁴.

Para os autores, a tragédia recobre a zona fronteira em que os atos humanos se mostram articulados com as potências divinas. É nessa zona fronteira que o verdadeiro sentido dos atos humanos é revelado – sentido até então ignorado por aqueles que praticaram os atos pelos quais são responsáveis. Articulados com as potências divinas, os atos humanos se inserem numa ordem que transcende o homem. Assim, a situação trágica envolve um agir deliberado, a avaliação das condições favoráveis e contrárias à ação, a previsão dos meios e fins adequados e também a consciência do desconhecido, do incompreensível, do aventurar-nos num terreno inóspito, do arriscar-nos num jogo de forças sobrenaturais a respeito das quais ignoramos se conspirarão a nosso favor, se reservam para nós o triunfo ou nossa derrocada fatídica. O nascimento e o desenvolvimento da consciência trágica são produto da tragédia, de sorte que “é exprimindo-se na forma de um gênero literário original que se constituem o pensamento, o mundo, o homem trágico”⁵⁹⁵.

Eagleton, por seu turno, lembra que “a tragédia não é apenas sobre coisas que terminam mal”⁵⁹⁶. Segundo o autor, a tragédia pode também nos ensinar que “precisamos ser arrastados ao inferno para ter qualquer chance de liberdade ou realização”⁵⁹⁷. É assim que o sofrimento do herói trágico representa a lição que toda tragédia encerra. Nela, o sofrimento não é apenas o custo a ser pago em decorrência da *hýbris* do herói trágico. O sofrimento do herói não se restringe a ser um castigo imposto pelos deuses. Na tragédia, o sofrimento é, sobretudo, a fonte da sabedoria trágica.

Através do sofrimento, a ação trágica purificava as paixões que ela própria suscitava e os sentimentos, nela dominantes, despertavam uma modalidade de saber, que não era da ordem do conhecimento teórico, mas da ordem de uma “conversão interior”, mediante a qual o homem adquiria um novo conhecimento de si, ao preço da dura

⁵⁹³ Ibidem.

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 9.

⁵⁹⁶ EAGLETON, 2013, p. 95.

⁵⁹⁷ Ibidem.

experiência das situações – limite de sua existência. Portanto, o sofrimento trágico era mais do que vivência dolorosa, era uma verdadeira experiência, que só no sofrimento se podia adquirir.⁵⁹⁸

Os deuses também transformam o sofrimento em sabedoria, articulando o *pathein* (sofrer) com o *mathein* (ação) de aprender e de se instruir. A grande lição de vida que nos dá a sabedoria trágica foi notavelmente resumida por Ésquilo, aqui apenas parafraseada por nós: sofrimento é conhecimento. Essa sabedoria trágica, conforme veremos, foi assumida por Schopenhauer e por Cioran. Por ora, cumpre acrescentar que, na tragédia, o ser humano, designado como βροτός (que significa “o homem na sua natureza de ser mortal”), defronta-se com os limites da sua finitude, tendo de lidar com a dor de sua condição de desamparo. Para Rocha, o homem trágico é fundamentalmente marcado pelo desamparo. Compreendendo a tragédia a partir de uma perspectiva psicanalítica, Rocha observa que o homem trágico é, essencialmente, um *amechanós*, ou seja, um desamparado. Na arte trágica, o herói, lançado num mundo de intensa dramaticidade e imerso num conflito insolúvel, tem de enfrentar, de um lado, o peso da consciência da responsabilidade pelos seus atos; de outro, as forças ou potências divinas, que levam o herói a participar de uma ordem transcendente, em face da qual ele era totalmente *améchanos*, ou seja, impotente, desamparado. Para Rocha, “a ação trágica colocava o homem no centro desta contradição”⁵⁹⁹. A tragédia, portanto, evidencia a existência de um conflito interno e externo que tensiona o herói trágico. *Antígona*, é um exemplo paradigmático desse conflito. Nessa tragédia de Sófocles, o conflito se estabelece entre o poder da cidade, do qual é representante Creonte, e a lei divina, representada por Antígona. Nessa tragédia, encontram-se reunidas muitas questões contemporâneas que tangem à lei, à obediência e à obrigação em relação aos familiares e entes queridos. A tensão trágica resulta da interdição imposta à Antígona de enterrar o irmão Polinice e o dever de enterrá-lo. Antígona personifica a desobediência às leis do tirano Creonte, mesmo à custa de seu próprio sacrifício. Entre a lei da *pólis* e a lei divina, a heroína decide pela lei divina, que é própria da estirpe da família de Édipo, sendo por isso Antígona um modelo típico de heroína trágica. Antígona representa o conflito fundamental implicado em toda decisão humana, pois que acossada entre o dever piedoso, de um lado; e a sensatez da lei, cujo fim é o bem da comunidade, de outro, a heroína precisa escolher. Assim, Antígona encarna a falta de harmonia natural entre o homem e a lei.

⁵⁹⁸ ROCHA, 2010, p. 109.

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 108.

Szondi (2004), tomando como referência o clássico *Édipo Rei*, nota que, nessa tragédia, se deixa ver claramente a unidade de salvação e aniquilamento que constitui o traço fundamental de todo elemento trágico. Para o autor, não é o aniquilamento que é trágico, mas o fato de a salvação se converter em aniquilamento. Para ele, não se deve buscar a tragicidade no declínio do herói, “mas no fato do homem sucumbir no caminho que tomou justamente para fugir da ruína”⁶⁰⁰.

Até aqui, buscamos apresentar, em linhas gerais, as características da tragédia tal como produção artística no mundo grego antigo. Nos autores que se ocupavam do estudo das tragédias gregas, o elemento “trágico” é uma propriedade do drama encenado na tragédia; é uma realidade exposta pela dramaticidade e conflito da tragédia. É somente com Schelling, no fim do século XVIII, que nasce uma filosofia do trágico, isto é, uma reflexão sobre o fenômeno trágico, sobre a ideia de trágico, sobre o sentido e as determinações do trágico; em uma palavra, sobre a tragicidade da existência. (Cf. Szondi, 2004.). Doravante, o trágico é pensado como uma característica não de uma orientação filosófica, de um gênero artístico, mas da própria condição humana. O trágico é um *pathos*, uma marca inextirpável da existência. A existência em geral é trágica, sobretudo a existência humana. Como bem nota Machado,

Construção eminentemente moderna, a originalidade dessa reflexão filosófica com relação ao que foi pensado até então, se encontra justamente no fato de o trágico aparecer como uma categoria capaz de apresentar a situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência.⁶⁰¹

Na modernidade, mais precisamente no final do século XVIII, a reflexão filosófica sobre a tragédia assumiu o trágico como uma categoria que define fundamentalmente não só a condição humana no mundo, mas também a existência como um todo. Segundo Machado, a diferença de ponto de vista ou de interesse que orientou os estudos filosóficos modernos sobre a condição trágica do homem no mundo influenciou o modo como os autores viam a tragédia relativamente à epopeia. Para eles, a tragédia era considerada superior à epopeia por força da visão trágica que ela compreende e não, como pensava Aristóteles, por força de sua maior concentração e unidade e por levar em conta elementos acessórios como a música e o espetáculo. Nietzsche, lembra Machado, é um exemplo emblemático de pensador que reconheceu a superioridade da tragédia. Essa superioridade reconhecida por Nietzsche se

⁶⁰⁰ SZONDI, *ibidem*, p. 89.

⁶⁰¹ MACHADO, *ibidem*, p. 42-43.

expressa na mais profunda visão dionisíaca em contraste com a visão apolínea apresentada na epopeia.

Embora controversa a questão da finalidade a que se presta a tragédia, os três filósofos contemplados neste estudo se afastam da visão de Aristóteles, em consonância com a qual a tragédia teria por finalidade suscitar temor e compaixão. Schopenhauer, por exemplo, sustenta a tese, severamente criticada por Nietzsche, segundo a qual o fim da tragédia é a resignação.

Considere-se, doravante, em subseções distintas, como o trágico se inscreve no pensamento de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran. Para tanto, vale lembrar que Schopenhauer e Nietzsche, antes mesmo de se preocuparem com o sentido do trágico, como categoria pela qual a existência humana e a própria existência em geral é essencialmente definida e situada como objeto de um pensamento trágico, deram cada qual a sua contribuição para as reflexões filosóficas sobre a tragédia. Cioran, por sua vez, como mostra Pecoraro, está preocupado com o trágico enquanto *páthos*, enquanto “‘presença’ não eliminável no seio da existência”⁶⁰². Inscrevendo-se no quadro do pessimismo antropológico radical que constitui uma das modalidades do pessimismo inexorável de Cioran, a interpretação que Pecoraro faz da tragédia ressignifica o conflito trágico como “intuição trágica da queda”⁶⁰³:

O conflito (que as tragédias gregas representam) é a experiência de uma ruptura originária e incomensurável entre o ser e ser-aí, é **a intuição trágica da queda**, é o definitivo abandono de segurança, é a separação dolorosa da ordem imutável do ser. Essa tomada de consciência não se dá teoricamente, não aparece graças a uma reflexão abstrata. Ao contrário, ela deve ser vivida, deve ser experimentada e sofrida nas situações-limite, enfrentadas de olhos abertos, sem ilusões ou falsas esperanças.⁶⁰⁴

A intuição trágica da queda enraíza-se na experiência de vida, a qual constitui a fonte mais importante, a fonte última com base na qual se desenvolve o pensamento de Cioran. A experiência de vida, para Cioran, tinha mais importância do que os livros. Portanto, o trágico, em Cioran, não é um problema meramente teórico; é muito mais um afeto, uma experiência que se deve viver intensamente, na carne, quando se toma consciência do caráter enfermo e decaído do homem.

⁶⁰² PECORARO, 2004, p. 55.

⁶⁰³ O conceito hebraico de “Queda” é central na constituição da antropologia teológica proposta por Cioran. Tanto o conceito de “Queda” quanto a antropologia teológica de Cioran, que é um pressuposto de sua complexa visão pessimista do homem, da história e do universo (o mundo), serão objetos de nossas análises no capítulo destinado ao tratamento do niilismo na filosofia cioraniana.

⁶⁰⁴ Op.cit., p. 57-58.

4.3.1. O trágico e o pessimismo na filosofia de Schopenhauer

No livro III de *O mundo como vontade e representação*, referindo-se à arte trágica, Schopenhauer escreve:

[...] o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o sofrimento inominado, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cênico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente: em tudo isso encontra-se uma indicação significativa da índole do mundo e da existência. É o conflito da vontade consigo mesma que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante. Esse conflito se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido pelo acaso e pelo erro, que se apresentam como os senhores do mundo e que, por causa de seus ardis que adquirem a aparência de intencionalidade, são personificados como destino; e parte esse sofrimento advém da humanidade mesma, por meio dos entrecruzados esforços voluntários dos indivíduos e da maldade e perversão da maioria.⁶⁰⁵

Lendo atentamente o trecho schopenhaueriano supracitado, se nos apresenta, de imediato, o objetivo da tragédia, qual seja, a exposição do “lado” terrível da existência. Para Schopenhauer, a tragédia enfoca tudo aquilo que na existência põe em evidência a fragilidade dos otimismo e das teodiceias. A tragédia evidencia a miséria humana, as diversas formas de sofrimento inefáveis, para os quais nos falta a palavra adequada; a tragédia nos ensina que os justos e inocentes sofrem imerecidamente e morrem, enquanto os perversos podem prosperar. A tragédia desnuda a índole má do mundo e da existência. Ao reportar-se ao conflito como característica comumente apontada pelos teóricos da tragédia, Schopenhauer o considera o modo de afirmar-se da própria Vontade. Assim, a tragédia, tal como vista por Schopenhauer, desvela o mundo como um palco onde se encena a existência como fenômeno trágico. O protagonista desta tragédia schopenhaueriana é a Vontade, a essência do mundo; as espécies são coadjuvantes, já que da conservação destas depende a perpetuação da vontade de vida, enquanto os indivíduos são meros figurantes, aos quais a natureza não dispensa cuidados e os quais são dispensáveis quando a conservação da espécie foi assegurada. Em todos os indivíduos (e em tudo que existe, já que cada força é uma objetividade da Vontade; tanto o mundo orgânico quanto o mundo inorgânico são objetivações da Vontade), vive e aparece uma única, mesma e indivisa Vontade, cujas aparências combatem entre si sem cessar, entredevorando-se. Os graus de objetivação da Vontade variam: num dado indivíduo, a Vontade se manifesta com mais veemência; noutra, ela aparece mais fracamente. Num ou

⁶⁰⁵ SHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, § 51, p. 292-293.

noutro, ela aparece com mais ou menos consciência; em alguns indivíduos, ela é abrandada pela luz do conhecimento. Em outros indivíduos, purificados e enobrecidos pelo sofrimento, esse conhecimento atinge tal grau que a aparência, o véu de *māyā*, não mais os ilude. Assim, tais indivíduos adquirem uma visão que transpassa a forma da aparência, ou seja, o *principium individuationis*, condição esta em que também o egoísmo baseado nesse princípio é expirado. Assim também os poderosos motivos que até então exerciam influência coercitiva sobre a conduta perdem seu poder e são substituídos pelo conhecimento da essência do mundo, que se expressa na forma de quietivo da vontade, o qual, por sua vez, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a vontade de vida mesma. Segue-se daí que, segundo Schopenhauer, “o sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiram os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma”⁶⁰⁶. *Pus el delito mayor del hombre es haber nacido* (Pois o delito maior do homem é ter nascido) – sentença de Calderón que, citada pelo próprio Schopenhauer, e que, completada à luz do conselho do sábio Sileno, sumaria o espírito do pessimismo metafísico⁶⁰⁷ desse filósofo. Schopenhauer, portanto, via os poderes conflitantes da tragédia como manifestações da Vontade. No modelo de existência trágica, proposto por Schopenhauer, os indivíduos em que a Vontade se objetiva dilaceram-se a si mesmos. Como bem nota Pernin, “a vontade é o diretor oculto do espetáculo que o [sic.] afirma ao objetivá-lo”⁶⁰⁸.

Schopenhauer também se refere à técnica da tragédia, sobre a qual ele diz que “a única essência da tragédia é a exposição de uma grande infelicidade”⁶⁰⁹. Ao longo de suas considerações sobre a arte trágica, ele se dedica a discorrer sobre os diversos recursos de que se serve o poeta para atingir o fim da tragédia. Tais recursos podem-se dividir em três gêneros. Em todos eles, segundo o filósofo, se expõe uma grande infelicidade, variando apenas os meios pelos quais ela se manifesta. É assim que vemos no *Édipo Rei* a infelicidade

⁶⁰⁶ MVR, I, § 51, p. 294.

⁶⁰⁷ A metafísica, segundo Schopenhauer, é, essencialmente, conhecimento da coisa em si. Schopenhauer funda sua metafísica da vontade num procedimento que penetra o coração da experiência para alcançar o núcleo mais íntimo do mundo, da existência mesma: a Vontade. Assim, seu pessimismo se diz metafísico porque baseado no pressuposto de que o escândalo da dor, do sofrimento e o horror provocado pelo mal que permeia o mundo e que ele denuncia se torna inteligível quando buscamos compreender o fundamento do mundo, sua essência mais íntima, a Vontade, cuja origem, no entanto, é misteriosa. A metafísica não é mera interpretação, para Schopenhauer (MVR, I, § 51, p. 294); mas uma decifração.

⁶⁰⁸ PERNIN, *ibidem*, p. 72.

⁶⁰⁹ MVR, I, § 51, p. 294.

ser produzida pelo “destino cego, ou seja, acaso e erro”⁶¹⁰. Essa infelicidade pode expressar-se como uma “maldade extraordinária”⁶¹¹ imputada a um único caráter daquele que é o autor da infelicidade, como sucede em *Otelo* com Iago. De tudo que aqui se expôs não se depreende ainda o que mais interessa. Importa-nos reconhecer que Schopenhauer via os poderes conflitantes da tragédia como manifestações da Vontade. Nesse tocante, ensina-nos Machado o seguinte:

[...] a tragédia é, para Schopenhauer, a pintura geral da natureza e da existência humanas. Essa pintura é o espetáculo de um grande infortúnio, a apresentação da catástrofe trágica, a exibição do lado terrível da existência, os horrores da cena representando a insignificância da vida, o nada de todas as aspirações.⁶¹²

Ainda segundo Machado, “a catástrofe trágica nos convence de que a vida é um pesadelo do qual é preciso acordar”⁶¹³. Daí se segue a importância que tem o sofrimento no processo de nossa libertação da tirania da Vontade. Só nos é possível despertar do pesadelo da vida se afastarmos, se aplacarmos a vontade de vida. Retomemos a fórmula legada por Ésquilo – “sofrimento é conhecimento”-, a fim de que compreendamos de que modo Schopenhauer aproveita a lição de sabedoria que ela encerra. Schopenhauer admira no asceta, quer seja ele cristão, quer seja ele budista, quer seja hindu, e também no herói da tragédia moderna, o fato de terem alcançado a vida livre, porque chegaram ao conhecimento que lhes permite renunciar à vontade de viver. Tal conhecimento é inalcançável no homem escravizado pelo desejo. O homem cuja vontade não foi aplacada só pode vislumbrar, por breves instantes na contemplação ou na criação estéticas, essa forma de vida livre. No processo que conduz à negação da vontade, compreendida como renúncia de si, - o único meio possível de conversão do homem a uma vida liberta da tirania da Vontade -, o sofrimento desempenha um papel fundamental. O sofrimento conduz à purificação, à viragem da vontade e à redenção. O caminho da redenção é mais geral; o da viragem da vontade, diz Schopenhauer, é mais restrito e difícil, porque supõe a empatia e a solidariedade do indivíduo, naturalmente egoísta, com o sofrimento de todo o mundo, só experienciadas através de uma forma de conhecimento intuitivo. A redenção só é possível a todos porque a vida que leva à purificação pelo sofrimento é um caminho aberto a todos, se bem que muitos resistem a trilhá-lo, segundo

⁶¹⁰ Ibidem.

⁶¹¹ Ibidem.

⁶¹² MACHADO, ibidem, p. 183.

⁶¹³ Ibidem, p. 186.

Schopenhauer. Portanto, para o filósofo, o sofrimento é um meio de purificação; tem ele uma força santificadora, cujo grau é ainda maior na hora da morte. Não nos estenderemos sobre esta matéria, já que seus desdobramentos têm implicações importantes na expressão do niilismo no pensamento schopenhaueriano, e do niilismo, em Schopenhauer, ocupar-nos-emos no capítulo dedicado ao exame de seu pensamento. Será suficiente acrescentar que, se quisermos chegar à libertação, isto é, se quisermos nos libertar da tirania da Vontade, cuja permanente afirmação nos mantém submetidos a ciclos ininterruptos de desejos jamais plenamente saciáveis, tédio e sofrimentos incalculáveis, é preciso que o sofrimento assuma a forma de um conhecimento puro, que pela dor e pelo sofrimento cheguemos a compreender que a vida é, essencialmente, sofrimento, que a incessante afirmação da vontade de viver só perpetuará o ciclo de sofrimentos. Somente tendo alcançado tal forma de conhecimento puro, intuitivo, orgânico, por assim dizer, é que somos conduzidos à verdadeira resignação, que é uma espécie de calmante do querer. Esta é a lição que Schopenhauer parece extrair das tragédias e admirar nelas. Em suma, para Schopenhauer, a vida é ela mesma um processo de purificação, e a solução purificante é a dor.

[...] O destino e o curso das coisas cuidam de nós melhor do que nós mesmos, na medida em que frustram continuamente nossos projetos de uma vida nababesca, cuja insensatez já se reconhece em sua brevidade, inconstância, vazio e futilidade, e no fato de terminar numa amarga morte, ademais, aparecem no nosso caminho espinhos sobre espinhos que apontam em tudo o sofrimento salvífico, panaceia de nossa miséria.⁶¹⁴

Ao revelar a catástrofe trágica, a tragédia viabiliza um conhecimento perfeito da índole do mundo. A catástrofe trágica ensina-nos que a vida é sofrimento. Tal conhecimento funciona como um calmante da vontade, conduzindo, assim, à renúncia, à abdicação da vontade de vida. O objetivo último da tragédia, para Schopenhauer, é, então, produzir no espectador o sentimento de resignação, quando da apresentação dos sofrimentos que acometem a humanidade. Os horrores da cena trágica põem a descoberto a insignificância radical da existência, a vanidade do viver, possibilitando-nos a realização de um tipo de experiência mais visceral, porque centrada em nossa fisiologia, na constituição afetiva de nosso corpo, do modo de ser mesmo da vida. Quanto mais se sofre tanto mais nos aproximamos de alcançar o verdadeiro fim da vida, ao passo que quanto mais felizes vivemos, tanto mais distantes desse fim ficamos.

⁶¹⁴ SHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, II 732, p. 760.

Antes de pôr termo a esta subseção, cumpre ainda dar a saber de que modo o “trágico”, compreendido como característica definidora da existência, se manifesta no pessimismo metafísico de Schopenhauer. O pessimismo schopenhaueriano, expondo o espetáculo da dor e do mal moral no mundo, encaminha a conclusão de que esse mundo não pode ser aprovado. Decerto, o pessimismo schopenhaueriano pode ser resumido na fórmula que o próprio Schopenhauer nos oferece, segundo a qual “o fim da nossa existência não é sermos felizes”⁶¹⁵. Cabe-nos a nós mesmos, portanto, buscar um fim para a vida, e esse fim da vida, segundo Schopenhauer, é a renúncia da Vontade. Embora o modelo de mundo construído pela filosofia pessimista de Schopenhauer exhiba, como numa cena, o horror de uma existência marcada por dores infundáveis, esforços vãos (“todos esforçando-se, sofrendo, vagueando”)⁶¹⁶, desejos jamais plenamente satisfeitos, uma vontade voraz que se afirma engendrando sofrimentos e mortes de indivíduos cuja existência está a serviço da conservação da espécie, sendo, pois, facilmente descartados quando tal objetivo é alcançado, concluir daí que seu pessimismo se reduza à completa negação da vida é, para nós, o resultado de uma interpretação que passa ao largo da salvação, da via redentora aberta por Schopenhauer. Cioran, como veremos, nega até o fim; não há em sua filosofia qualquer forma de salvação. Mas Schopenhauer a oferece. O que muitos intérpretes, provavelmente influenciados pela interpretação nietzschiana de Schopenhauer, deixam escapar é que há uma margem de afirmação no pessimismo de Schopenhauer. Schopenhauer abre-nos a via da negação da vontade de viver para afirmar outra forma de vida, verdadeiramente livre, qual seja, a do tipo asceta. A ascese é o modo de vida do homem verdadeiramente livre, porque é o modo de viver do indivíduo que alcançou o conhecimento da essência íntima do mundo; porque é o modo de viver do homem que compreendeu que essa essência é a Vontade, una e eterna, que se objetiva em tudo que existe, desde o mundo inorgânico, nas forças da natureza, até o mundo orgânico, alcançando o ápice de sua objetivação no homem. Tendo sido a sua consciência iluminada por esse conhecimento, o tipo humano asceta apazigua o querer-viver, faz calar todo desejo. O ultrapassamento do mundo, o estado de *ataraxia*, de libertação a que ele chegou é, para Schopenhauer, o único bem a que devemos aspirar na vida. Schopenhauer considera o asceta “o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exhibir”⁶¹⁷. Sugere ainda que não é “o conquistador do mundo” que se deve admirar, mas o “ultrapassador

⁶¹⁵ MVR, II, II 727, p. 756.

⁶¹⁶ MVR, II, II 655, p. 683.

⁶¹⁷ MVR, I, § 68, p. 447.

do mundo”, senão “a tranquila e despercebida conduta de vida de uma pessoa que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida”⁶¹⁸. O modo de vida ascético é o mais elevado também para o enfrentamento de uma vida trágica, da grande catástrofe que foi o nascimento. Aquele que chega à negação da vontade de viver compreende a futilidade da existência. Schopenhauer menciona, entre os que atingiram tal saber, os monges e os anacoretas, os diversos santos da tradição cristã, bem como os grandes mestres da tradição vedanta. Não constitui tarefa difícil para quem quer que pretendesse buscar na materialidade textual da obra de Schopenhauer registros verbais elogiosos, expressões de admiração, índices de atitude valorativa favorável ao modo de vida ascético.⁶¹⁹ Tais registros sugerem que Schopenhauer aprova esse modo de vida e o afirma como o único caminho possível e ao alcance de todos para despertar do pesadelo do mundo, da existência, que não são nada mais do que a expressão de uma Vontade inconsciente de si mesma, de uma Vontade que, desconhecendo a si mesma, afirma-se através de suas aparências, do próprio mundo, que não é senão sua aparência, produzindo ciclos de sofrimentos, de dores incontáveis. Ao afirmar-se, a própria Vontade atenta contra si mesma. Pode-se tanto ver nisso um sinal do caráter trágico da existência em Schopenhauer, já que, afirmando-se incessantemente, a Vontade produz e reproduz o espetáculo da dor do mundo, do mundo como um palco de carnificina; mas também podemos, por outro lado, ver na afirmação da Vontade o sinal do absurdo, já que, ela se afirma na inconsciência de si, produzindo, sobretudo no ser humano, o apego irracional à vida.⁶²⁰, a despeito do mundo terrível a que, na sua afirmação, ela nos expõe. O absurdo se deixa ver quando tomamos consciência de que o mundo da experiência, o mundo fenomênico é o espelho, um reflexo de uma Vontade cega, eterna, atemporal, sem finalidade, que não quer senão o mundo tal como é, ou seja, para usar uma metáfora cioraniana, uma “unsina de dor”. Mas Schopenhauer também nos oferece vários retratos do trágico, quando, por exemplo, ao se referir ao mundo humano, escreve “este mundo humano é

⁶¹⁸ Ibidem.

⁶¹⁹ No livro quatro de *MVR*, Schopenhauer ressalta os inúmeros exemplos de práticas ascéticas, de testemunhos de vidas que atingiram a perfeição pela renúncia à vontade de vida, tanto na literatura cristã quanto na literatura hinduísta. Ele também ressalta os acordos entre a ascese cristã e a ascese hinduísta. Tecendo considerações sobre a ascese nas diferentes tradições religiosas do Ocidente e do Oriente, o filósofo nota que “místicos cristãos e grandes mestres da filosofia vedanta concordam no fato de considerarem todas as obras exteriores e as práticas religiosas como supérfluas àquela pessoa que atinge a perfeição”. (*MVR*, I, § 68, p. 451).

⁶²⁰ Acerca desse apego irracional à vida, pelo qual o absurdo se instala no seio da existência, Cioran escreveu, de modo perplexo: “Para ser sincero, diria que não sei por que vivo e por que não cesso de viver. A chave provavelmente reside no fenômeno da irracionalidade da vida, que faz com que ela se mantenha sem motivo”. (Cioran, 2011a, p. 49).

o reino do acaso e do erro, que o governam sem piedade, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, auxiliados pelo chicote da insensatez e da maldade [...]”⁶²¹. O diagnóstico que ele faz da vida de cada indivíduo também tem fortes pinceladas do trágico, embora também se encontre nele a ressonância do absurdo. Schopenhauer não economiza tinta quando se trata de ressaltar e aprofundar a insignificância da vida individual, como se lê no excerto abaixo:

É realmente inacreditável o quanto a vida da maioria das pessoas, quando vista do exterior, decorre insignificante, vazia de sentido e, quando percebida no seu interior, decorre de maneira tosca e irrefletida. Trata-se de um anseio e tormento obscuro, um vaguear sonolento pelas quatro idades da vida em direção à morte, acompanhados por uma série de pensamentos triviais. Assemelha-se a relógios aos quais se deu corda e funcionam-se sem saber por quê; todas as vezes que um ser humano é gerado e nasce, o relógio da vida humana novamente recebe corda, para mais uma vez repetir o seu estribilho inúmeras vezes tocado: movimento por movimento, batida por batida, com insignificantes variações – Todo indivíduo, todo rosto humano e seu decurso de vida, é apenas um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza, permanente Vontade de vida; é apenas um esboço fugidio a mais, traçado por ela em sua folha de desenho infinita, ou seja, espaço e tempo, esboço que existe ali por um mero instante se for comparado a ela e depois apagado, cedendo lugar a outro. Contudo, e aqui reside o lado sério da vida, cada um desses esboços fugidios, desses contornos vazios, tem de ser pago com toda a Vontade de vida em sua plena veemência, mediante muitas e profundas dores e, ao fim, com uma amarga morte, longamente temida e que finalmente entra em cena. Eis por que a visão de um cadáver nos torna de súbito graves.⁶²²

Convém deter-nos na análise deste excerto, com vistas a tornar patentes os registros semânticos do trágico e do absurdo no pessimismo de Schopenhauer. As marcas do absurdo se tornam legíveis nas passagens “a vida da maioria das pessoas decorre insignificante, vazia de sentido”, na ideia de ‘repetição monótona’, no automatismo cotidiano, sugerida pela imagem dos relógios de corda. Funcionando como relógios de corda, as vidas individuais prosseguem em seus esforços inúteis ou vãos no desconhecimento de suas razões. A repetição de seu estribilho inúmeras vezes tocado “movimento por movimento, batida por batida” sugerem o *nonsense* da vida humana. Por outro lado, as marcas do trágico podem ser mapeadas nas imagens do rosto humano e do decurso da vida como “um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza”⁶²³; é trágico que sejamos meros vestígios oníricos, fugidios de uma natureza infinita. Trágico é o fato de estarmos condenados a uma existência que findará, necessariamente, numa morte cuja consciência nos revela a inutilidade de todos os

⁶²¹ MVR, I, § 59, p. 376.

⁶²² MVR I, § 58, p. 373.

⁶²³ MVR, I, § 58, p. 373

nossos esforços, de todas as nossas aspirações, de toda a azáfama diária, do vaguear sonâmbulo cujo destino inevitável é o túmulo. Trágico é o nascimento, que nos condena a ser “apenas um esboço fugidio a mais [...] esboço que existe ali por um mero instante se for comparado a ela e depois apagado, cedendo lugar a outro”⁶²⁴. Trágica é a existência como fatalidade, uma espécie de crime pelo qual respondemos como cúmplices, pelo qual somos punidos na afirmação veemente da Vontade de vida, “mediante muitas e profundas dores e, ao fim, com uma amarga morte, longamente temida e que finalmente entra em cena”. Trágico é o estarmos condenados a essa existência absurda, porque nos frustra incessantemente as expectativas de felicidade e nosso anseio de clareza e inteligibilidade de um mundo que nos é indiferente, indiferente a nossa sorte. “Ab-surdo”, diz-se do que é desagradável aos ouvidos, do que é incompreensível, dissonante, porque é “alogos”, irracional. Conforme nos adverte Schopenhauer, “a minha filosofia de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo, nem PARA QUE existe; mas apenas o QUÊ ele é”⁶²⁵. Ao se preocupar com a questão “o que é o mundo”, isto é, qual é a essência do mundo, fazendo silêncio sobre sua origem e finalidade, Schopenhauer deixa abertas na existência as duas feridas através das quais se deixa ouvir o absurdo: a ausência de uma causa última e de um propósito metafísico. Trágico é o sofrimento assumido como destinação da existência, particularmente da existência humana. Assim, nos diz Schopenhauer que “a partir de toda a existência humana expressa-se de modo suficientemente distinto que o sofrimento é a sua verdadeira destinação”⁶²⁶. Toda a vida está mergulhada nele e dele não pode escapar. O filósofo de Dantzig ajunta que “nossa entrada na vida se dá em meio a lágrimas, o percurso nela é no fundo sempre trágico, mais trágico ainda é o sair dela”⁶²⁷. Como se vê, trágico é tanto o nascimento quanto a morte.

Creemos satisfatórias estas considerações sobre como o trágico e o absurdo coexistem e se inscrevem no pessimismo de Schopenhauer. Espera-se tenha ficado claro que a consideração do trágico não torna a filosofia pessimista de Schopenhauer uma filosofia trágica. O significado de “trágico”, se considerarmos tudo que expusemos quando nos ocupamos da questão da tragédia, recobre o significado de propriedade, característica essencial da existência, e não mais uma qualidade do pensamento ou de uma filosofia. Ao contrário do que pensa Rosset, os conceitos de “acaso” e de “absurdo” não são suficientes

⁶²⁴ Ibidem.

⁶²⁵ MVR, I, § 15, p. 97. (ênfase no original).

⁶²⁶ MVR, II, II 728, p. 757.

⁶²⁷ Ibidem.

para definir distintivamente as filosofias trágica e pessimista. Equacionar a filosofia pessimista a uma filosofia do absurdo equivale a ignorar que o pensador pessimista pode falar de acaso e de absurdo, sem que haja entre esses conceitos uma relação lógica de terceiro excluído. Pode-se tomá-los conjuntamente na experiência filosófica do pensamento, porque o “acaso” (entendido, com Rosset, como acaso original) diz respeito a um princípio de constituição do mundo, das ocorrências e dos acontecimentos do mundo, sem qualquer intervenção humana, ao passo que o “absurdo” se inscreve como uma espécie de sintoma, de resíduo dissonante, desagradável na relação do homem com o mundo; o absurdo é um problema do homem que diz respeito ao modo de ser do homem no mundo; é um problema que diz respeito ao divórcio entre as expectativas da racionalidade humana e o curso devenida do mundo. Portanto, mantemos que o que diferencia, fundamentalmente, a filosofia trágica da filosofia pessimista é o modo como abordam a existência e respondem aos seus aspectos problemáticos, dolorosos, sombrios e cruéis. O traço distintivo da filosofia trágica, que a afasta radicalmente das filosofias pessimistas, é a alegria trágica, é a afirmação jubilosa da existência, que o pessimismo terminantemente recusa. Considerem-se, por fim, as bases hermenêuticas do pessimismo de Schopenhauer.

O pessimismo schopenhaueriano esteia-se em dois pressupostos básicos: 1) para cada indivíduo teria sido melhor não ter nascido (pressuposto este em que ressoa o ensinamento do sábio Sileno); 2) o mundo como um todo é o pior dos mundos possíveis (pressuposto que inverte a concepção otimista da teodiceia leibniziana). Deve-se evitar o hábito corrente de fixar um único sentido, já cristalizado por força da leitura que Nietzsche fez do pessimismo de seu mestre - leitura que se tornou quase hegemônica entre os intérpretes de Nietzsche quando fazem alusão ao pessimismo schopenhaueriano -, em consonância com o qual esse pessimismo se reduz ao instinto de negação da vida. Assim, perde-se de vista as dimensões, os estratos de sentido que não se deixam ver numa leitura reducionista como esta. O pessimismo schopenhaueriano erige-se como uma espécie de manifesto veemente de repúdio ao otimismo que, salvo os casos vulgares em que ele se apresenta “no discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras”⁶²⁸, constitui um modo de pensar absurdo e impiedoso, “um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”⁶²⁹. Schopenhauer considera Leibniz o fundador do otimismo sistemático, e

⁶²⁸ MVR, I, § 59, p. 378.

⁶²⁹ Ibidem.

condena o otimismo dos filósofos e dos teólogos, à luz do qual o mundo é apresentado como o melhor dos mundos possíveis. Como escreve Schopenhauer,

O otimismo é no fundo o injustificado autoelogio da verdadeira autora do mundo, a Vontade de vida, que complacentemente se mira em sua obra: conseguintemente, o otimismo não é apenas falso, mas é também uma doutrina perniciososa. Pois ele nos apresenta a vida como um estado desejável, e a felicidade do ser humano como meta do mundo.⁶³⁰

Num mundo cuja essência é a Vontade metafísica que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um impulso cego e irresistível; num mundo que existe como espelho da afirmação dessa Vontade, através de inúmeros indivíduos que existem no tempo e no espaço sem fim, que existem no sofrimento igualmente infindável que permeia a vida como esforço que se repete incessantemente no espaço de tempo entre a procriação e a morte sem fim; num mundo onde o sofrimento é justificado como consequência da expressão da própria Vontade, pois que, ao afirmar-se, a Vontade reproduz o mundo como um reflexo do seu querer – a conclusão necessária encaminhada por Schopenhauer não é outra senão esta: o fim de nossa existência não é sermos felizes. Na medida em que o mundo é o espelho da Vontade, toda finitude, todo sofrimento, todos os tormentos que desfilam no mundo são consequências do afirmar-se da Vontade, “pertencem à expressão daquilo que a vontade quer e são o que são em virtude de a vontade querer dessa forma”⁶³¹. Por isso, o mundo é tal como é, porque a Vontade o quer dessa forma. Se todo o pessimismo metafísico schopenhaueriano parece esclarecer-se na imagem de um mundo que não é nada além do que a aparência, o fenômeno da uma Vontade, entendida como ímpeto cego e irresistível que, submetendo toda a vida ao governo do desejo, jamais saciável, jamais satisfeito duradouramente, torna-a “essencialmente sofrimento, um estado de infelicidade radical”⁶³², torna o mundo humano “o reino do acaso e do erro”⁶³³, torna a existência mesma um erro do qual a redenção é a correção, convém não perder de vista o fato de que, ao contrapor-se veementemente ao otimismo em suas formas filosóficas e vulgares, Schopenhauer reabilita a visão pessimista da natureza humana de que é expressão o próprio cristianismo, na medida em que incorpora a si

⁶³⁰ MVR, II, II 669, p. 697.

⁶³¹ MVR, I, § 63, p. 408.

⁶³² MACHADO, *ibidem*, p. 180.

⁶³³ *Ibidem*.

a doutrina hebraica do pecador original⁶³⁴. Schopenhauer lamenta o fato de que o cristianismo de sua época “tenha esquecido sua verdadeira significação e degenerado num otimismo rasteiro”⁶³⁵.

Se Schopenhauer, a despeito de levar em conta o caráter trágico da existência, continua sendo um filósofo profundamente pessimista, Nietzsche é, sem dúvida, a principal referência quando pensamos num filósofo trágico. Sua filosofia trágica se desenvolve no confronto com o pessimismo schopenhaueriano e romântico; mormente, se desenvolve em resposta às consolações metafísicas e morais da filosofia de Schopenhauer. É também no confronto com essas duas manifestações de pessimismo que o pessimismo da força, que Nietzsche assume como seu, se erige e se afirma. Apressemos-nos, então, em examinar a questão do trágico e do pessimismo em Nietzsche.

4.3.2 O trágico e o pessimismo na filosofia de Nietzsche

A título didático, pode-se dividir as reflexões nietzschianas sobre o trágico em dois momentos de sua produção filosófica: a primeira fase de sua obra, quando o então jovem Nietzsche sofria influência da filosofia schopenhaueriana e da música de Wagner, período que se estende de 1870 a 1876 e no qual Nietzsche escreve *O nascimento da tragédia* (1871) e a *Terceira consideração extemporânea – Schopenhauer como educador* (1874); e a fase final de sua obra, quando Nietzsche, então mais maduro, se dedica à elaboração da própria filosofia. Nessa que é a última fase da produção de seu pensamento, Nietzsche opera uma viragem no modo como até então compreendia o trágico.

Sob a influência da metafísica schopenhaueriana, Nietzsche, ainda jovem, pensa o trágico à luz de um dualismo metafísico, construído a partir de suas reflexões sobre a tragédia ática. O dualismo metafísico que estrutura a visão que Nietzsche tinha da tragédia grega esteia-se na postulação, de um lado, da existência de um domínio ilusório, fenomênico, perecível e mutável, no qual os seres surgem e perecem. De outro lado, haveria um âmbito mais profundo, verdadeiro, indestrutível, permanente, que corresponderia à vida eterna do “Uno-originário”. Ao se debruçar sobre a tragédia grega, Nietzsche a pensa como resultado da conciliação de dois impulsos artísticos da natureza: o apolíneo – impulso plasmador

⁶³⁴ O modo como Schopenhauer reinterpreta a doutrina do pecado herdado de Adão será por nós examinado quando da consideração desse tema ao longo da investigação sobre o pessimismo de Cioran. Assim, esperamos deixar claro o modo como a inscrição dessa doutrina no pensamento desses dois filósofos contribui para marcar a diferença entre o pessimismo do filósofo alemão e o pessimismo do filósofo romeno.

⁶³⁵ MVR, I, § 70, p. 470.

encarregado da individuação dos seres – e o dionisíaco – impulso que produz a perda da individualidade, conduzindo os seres para uma unidade primordial. O domínio ilusório, fenomênico, perecível e mutável do dualismo metafísico corresponde ao elemento apolíneo, ao passo que o fundo indestrutível e imutável da existência corresponde ao elemento dionisíaco. Num estágio originário, a tragédia, segundo Nietzsche, é obra do coro primitivo que representava o cortejo dionisíaco dos sátiros. Nesse estágio primitivo da tragédia, existiria tão somente o canto extático e uníssono em homenagem a Dioniso. A tragédia, propriamente dita, só seria engendrada no momento em que o elemento dionisíaco primitivo passou a expressar-se pelas formas apolíneas. Em outras palavras, a tragédia só foi possível quando o culto a Dioniso passou a ser representado com personagens e diálogos. Por conseguinte, a tragédia seria formada pela união das artes dionisíacas, tais como a música, a dança e o canto uníssono do coro, com os elementos apolíneos, tais como o diálogo e a individuação dos personagens.

Nietzsche, portanto, entende ser a tragédia o impulso dionisíaco do êxtase e da desmedida, que se traduziria em belas imagens plasmadas, figuradas pelo impulso apolíneo. Não estando preocupado com uma análise da tragédia que se circunscrevesse ao campo estético, Nietzsche mantém que a tragédia é expressão metafísica dos impulsos primitivos que constituem a própria natureza. A tragédia leva o homem à contemplação do desvelamento do real, de sorte que, por meio dela, ele experimentaria um sentimento de união cósmica com o próprio real desvelado. É esse sentimento de união do homem com a totalidade do existente que constitui o sentimento trágico.

Com base no dualismo metafísico de cunho inegavelmente schopenhaueriano, Nietzsche advoga que a tragédia grega tem por finalidade produzir um êxtase que leva o espectador a libertar-se, momentaneamente, do domínio ilusório, da aparência do mundo apolíneo, para unir-se por alguns instantes ao ser primordial, ao Uno-originário. A alegria dionisíaca expressa-se, nesse contexto, como produto da união do espectador com o Uno-originário. A alegria dionisíaca é um consolo metafísico em face da visão do perecimento fenomênico. O êxtase trágico patenteia que, por trás de todo perecimento dos seres individuais, existe um eterno ser originário no qual o homem pode buscar jubilosamente um consolo. O trágico, para o jovem Nietzsche, é um efeito revigorante, tonificante engendrado pela tragédia ática. É através do dualismo metafísico, com base no qual ele propõe uma interpretação da tragédia grega, que o trágico é compreendido como um consolo em face da finitude. A tragédia produz o efeito trágico, porquanto ela desvela a existência de um âmbito do ser indestrutível, por trás de todo aparecer, de todo fenômeno. O efeito trágico permitiria

ao homem afirmar a vida, em que pese todo sofrimento e perecimento característicos do mundo aparente, fenomênico. O homem, então encorajado pelo sentimento trágico, seria capaz de acolher a dor e a morte que permeiam o mundo aparente, dado que, malgrado o aniquilamento a que todos os seres individuais estão condenados, ele estaria de posse da sabedoria que o tornaria consciente de que a vida do ser eterno é indestrutível.

A fim de compreendermos como o Nietzsche maduro propõe uma nova compreensão do trágico, quando abandona o dualismo metafísico que caracterizou suas reflexões sobre a tragédia na primeira fase de sua obra, precisamos tecer algumas considerações sobre os dois períodos de apropriação nietzschiana do pensamento de Schopenhauer. O primeiro período marca o encontro de Nietzsche com a obra de seu mestre, que ocorreu em 1865, quase dez anos antes da escrita de *Schopenhauer como educador*. Nesse encontro, iniciava-se um estágio de sincera veneração nietzschiana ao pensamento de Schopenhauer.

É no período de isolamento no internato de *Schulpforta* que o jovem Nietzsche sente-se atraído pelo destino e pelo *pathos* do poeta Hölderlin, pela leitura de Goethe, Shiller, Byron e Jean Paul. Ao frequentar esses autores, Nietzsche buscava educadores distintos que lhe fomentassem uma cultura superior e estética. Desse panteão de gênios visitados por Nietzsche, destacam-se por sua importância na conformação do pensamento nietzschiano, Hyperion e Empédocles. Neste, Nietzsche parecia admirar a personificação da morte trágica, o seu orgulho sobre-humano e seu desprezo pelos homens. Hyperion representa a imagem da incompletude, encarna a ânsia insatisfeita pela pátria mítica e o perigo do naufrágio na melancolia. Nietzsche foi uma pessoa melancólica e pessimista, em sua adolescência. No prefácio a *Schopenhauer como educador*, Araldi pondera, nesse tocante, o seguinte:

O adolescente melancólico oscilava nessa época entre os sonhos de grandeza heroica e um desprezo profundo de si mesmo. Os poemas dramáticos de Byron poderiam lançar uma luz nessas trevas de sua juventude. O próprio lorde Byron tornou-se o além-do-homem (*Übermensch*), por sua postura decidida de transformar sua vida em obra de arte.⁶³⁶

Byron foi um autor a quem Schopenhauer nutria grande admiração. Byron encarnava “o *mal du siècle*, o herói solitário, andarilho com inquietações demoníacas, e desenvolve do modo “mais genial” a poesia da dor do mundo”⁶³⁷. O jovem Nietzsche encontrou em Byron o caminho para a separação radical com o gênio do homem comum. Nietzsche pode, por meio

⁶³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas III*. Tradução de Clademir Luís Araldi. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2020, p. VI.

⁶³⁷ Ibidem.

da arte de Byron, elevar-se e destacar-se da massa humana que povoa a realidade cotidiana. Nietzsche encontrou uma vida de fuga dessa realidade. Conforme lembra Araldi, “Nietzsche já era pessimista antes mesmo de conhecer o pensamento de Schopenhauer”⁶³⁸. Nesse período, a acuidade de seu olhar lhe permitia identificar os aspectos sombrios e tempestuosos mesmo nas feições mais radiantes e serenas da existência. Isso não significa que Nietzsche não se incomodasse com a exacerbação de seu pessimismo, que ele reconhece compartilhar com poetas modernos e autores da Antiguidade grega, tendo buscado na ciência e na história, bem como na filosofia, maneiras de limitá-lo. É nesse momento, mais exatamente no final de outubro de 1865 que ele se depara com a obra capital de Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação* “revigora seu entusiasmo estético e seu pendor pessimista”⁶³⁹, de modo que “o confronto com o pessimismo schopenhaueriano lançou uma nova luz para seu pensamento e existência juvenis, envoltos na melancolia e em obscuros pressentimentos”⁶⁴⁰. O encontro de Nietzsche com a obra do filósofo de Dantzig e com Wagner, a quem Nietzsche endereça uma carta de gratidão inauguraria um período de grande influência de ambos os autores na produção da filosofia trágica expressa em *O nascimento da tragédia*. Nietzsche via tanto em Schopenhauer quanto em Wagner “prenúncios da cultura artística superior”⁶⁴¹.

Atendo-nos, para os propósitos a que se prestam essas considerações, à influência schopenhaueriana na formação do pensamento de Nietzsche nesta primeira fase de sua produção, é sob a influência de Schopenhauer, que Nietzsche acreditará ser possível ao homem comum dar um sentido superior à sua existência, contanto que se dedique a engendrar o Si mesmo superior do gênio⁶⁴², assumindo, para tanto, as exigências da cultura e da educação. Schopenhauer, na condição de educador, oferece grandes lições aos homens modernos e ao próprio Nietzsche, a esta altura, ávido de encontrar um verdadeiro mestre. Em Schopenhauer, Nietzsche encontrou a possibilidade a realizar a tarefa sublime de determinar uma meta suprema para a humanidade, ao mesmo tempo que não descuidasse de compadecer-se das fraquezas e misérias humanas. O mestre Schopenhauer se afigurava a Nietzsche como

⁶³⁸ Ibidem.

⁶³⁹ Ibidem, p. VII.

⁶⁴⁰ Ibidem.

⁶⁴¹ Ibidem, p. VIII-IX

⁶⁴² Para Nietzsche, o gênio é o homem de exceção destacada da massa. O pensamento político e educacional do jovem Nietzsche gravita em torno da figura do gênio. O gênio pode ser engendrado no mundo moderno a partir da cultura. É esta confiança na produção do gênio por meio da cultura que constitui a singularidade de *Schopenhauer como educador*.

médico para a humanidade moderna. Animado pela inabalável confiança na honestidade do homem e escritor Schopenhauer, Nietzsche se empenha na tarefa de educar tem em vista o desenvolvimento do gênio filosófico. O filósofo pessimista era capaz de “dizer o que é profundo de modo simples, o que é comovedor sem retórica [...]”⁶⁴³. Schopenhauer estimava sobremaneira a sua própria filosofia e nutria um grande desprezo por seus contemporâneos, sobretudo por aqueles que se comportavam como filisteus da cultura. Esse era um traço na personalidade de Schopenhauer com o qual Nietzsche tinha muita afinidade. É notável que a imagem idealizada que Nietzsche construiu de Schopenhauer permitiu a ele ver este como educador que produziria a criação por meio de um pessimismo da força. Schopenhauer, oferecendo as criações artísticas como formas de cura, de salvação, ofereceria uma arte que seduz com vistas à vida. Embora Nietzsche não deixasse de reconhecer a perspectiva negativa de Schopenhauer sobre o valor da vida, ele se preocupou em encaminhar suas investigações sobre o gênio filosófico para o âmbito da vida prática. Assim, “o filósofo pessimista vale aqui como uma espécie de juiz da cultura, do projeto de constituir um tribunal isento de qualquer interesse mesquinho para avaliar a educação e as instituições de ensino”⁶⁴⁴.

A confiança de Nietzsche em Schopenhauer, no entanto, começa a esmorecer quando chega a compreender que o seu mestre-educador propõe um pessimismo quietista, cujo fim é a fuga do mundo. Nesse momento, Nietzsche entra em desacordo com Schopenhauer no tangente ao juízo negativo que este faz da existência.

Para o Nietzsche “maduro”, o pessimismo da “fraqueza” schopenhaueriano é o prenúncio para um movimento de destruição e criação muito maior. Caberia ao autor de *Assim falou Zaratustra* a radicalização das tendências pessimistas e niilistas da história da humanidade. E também a preparação para as criações de valores futuras, muito além do período moral-niilista.⁶⁴⁵

Consoante ensina Dias (2003)⁶⁴⁶, Nietzsche só veio a romper com Schopenhauer quando da ocasião em que escrevia *Humano demasiado humano* (1878-1879). Antes de

⁶⁴³ Ibidem, p. 16.

⁶⁴⁴ Ibidem, p. XV.

⁶⁴⁵ Ibidem, p. XVI.

⁶⁴⁶ DIAS, Rosa Maria. Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs.). **A fidelidade à terra: arte, natureza e política Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 231-243.

prossequir, reiteramos aqui nossa posição, acompanhando de perto Moreira⁶⁴⁷, em consonância com a qual Schopenhauer jamais deixou de ser um dos principais autores com cuja produção discursiva Nietzsche dialoga e continua a dialogar mesmo no período de maturidade de sua obra. Portanto, não se deve compreender a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer como uma espécie de renúncia à interlocução com este filósofo. O espírito, o fôlego e força de toda obra de Nietzsche são sintomas de um pensamento que se erige como busca incessante, incansável por dar conta da questão do valor da existência posta e problematizada por Schopenhauer. Seu eco na obra de Nietzsche jamais foi silenciado. Evitamos também, quando da análise da filosofia de Schopenhauer, tendo em vista o problema do niilismo, reproduzir a imagem nietzschiana desse pensador como negador, como decadente. Sem desconsiderar a importância filosófica da compreensão nietzschiana de seu mestre, buscaremos ler Schopenhauer sem inscrever nossa leitura no horizonte hermenêutico descerrado por Nietzsche. Isso posto, cumpre notar que Nietzsche já discordava de Schopenhauer desde o início de 1867, dois anos depois de entrar em contato com *O mundo como vontade e representação*. Lembra Dias que Nietzsche não aceitava a distinção feita por Schopenhauer entre a coisa-em-si e a aparência. Para Nietzsche, a coisa-em-si é uma ficção do pensamento; ela não existe como algo por trás das aparências. Ademais, nos fragmentos póstumos de 1870-1871, Nietzsche já compreendia a vontade como aparência e fenômeno, contrariando, assim, o entendimento de Schopenhauer. A vontade pertence à aparência e nela estão compreendidos dor e prazer em relação agonística. Destarte, segundo Dias, a vontade, para Nietzsche, é “a instância na qual prazer e dor encontram-se juntos, se interpenetram sobre o fundo de uma alegria metafísica”⁶⁴⁸. Para Nietzsche, se a vontade necessita da representação, sem a qual ela não se deixa conhecer, a representação está originalmente associada à vontade.

Abandonando o dualismo metafísico que determinou o curso de seu pensamento, quando ainda escrevia sob a influência de Schopenhauer, Nietzsche passa a conceber a totalidade cósmica como um único e eterno fluxo orgânico. Só há um único mundo: o mundo do devir, o mundo eterno do vir-a-ser, no qual os indivíduos aparecem como partes necessárias da totalidade. A vida do mundo mantém-se eternamente através do jogo agonístico da vida e da morte, porquanto vida, morte, dor e alegria são integrantes do eterno

⁶⁴⁷ MOREIRA, Fernando de Sá. *Schopenhauer e Nietzsche: um confronto filosófico sobre quem nós somos*. Coord. Vânia Dutra de Azeredo e Col. Wilson Antonio, V. II. Curitiba: CRV: São Paulo: Humanitas, 2019. (Coleção Nietzsche em Perspectiva).

⁶⁴⁸ DIAS, *ibidem*, p. 241.

fluxo, são condicionadas e condicionantes do eterno vir-a-ser do mundo. Segundo Nietzsche, todo o devir, expressando-se em termos de relações agonísticas de forças, é concebido como uma luta, uma agonística de vontades de potência. Desprovido de qualquer tendência teleológica ou moral, o mundo é caos por todos os lados, é um campo agnóstico de forças plurais.

E vós também sabeis o que para mim é “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Esse mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, que não se torna maior, nem menor, que não se desgasta, **mas apenas se transforma**, como um todo imutavelmente grande, uma administração sem gastos e sem perdas, mas do mesmo modo sem crescimento, sem entradas, envolvida pelo “nada” como por seus limites, nada que se desvaneça, nada que se dissipa [...], mas que se mostra muito mais como força por toda parte, como jogo de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas e que afluem para o interior de si mesmas, eternamente se alterando, eternamente correndo de volta, com anos descomunais de retorno [...] e, então, uma vez mais retornando ao simples a partir da plenitude, a partir do jogo das contradições de volta para o prazer da ressonância, **afirmando a si mesmo** ainda nessa igualdade de vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que precisa **eternamente retornar**, como um devir, que não conhece saciedade, nenhum enfado, nenhum cansaço -: esse meu mundo **dionisíaco**, do **eterno-criar-a-si-mesmo**, do **eterno-destruir-a-si-mesmo**, esse mundo misterioso de dupla volúpia, esse meu para além do bem e do mal, sem meta, se é que não reside na felicidade do círculo uma meta, sem vontade se é que um anel não tem uma boa vontade em relação a si mesmo – vós quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, os mais absconditos de todos os absconditos [...] – Esse mundo é **vontade de poder** – e nada além disto! E vós também sois essa vontade de poder – e nada além disso!⁶⁴⁹

O excerto acima expõe a concepção nietzschiana de “mundo”. Busquemos esclarecer o conceito de trágico, em Nietzsche, situando-o no domínio imagético do mundo como mundo dionisíaco, mundo do eterno-criar-a-si-mesmo, mundo que retorna eternamente como um devir, mundo que continuamente se transforma afirmando a si mesmo na necessidade de seu eterno retorno⁶⁵⁰. Em *Ecce Homo*, no capítulo em que Nietzsche se dedica a fazer

⁶⁴⁹ FP 38 (12) Junho-Julho de 1885. (grifos nossos).

⁶⁵⁰ O conceito de “eterno retorno” será objeto de nossas considerações no próximo capítulo, quando nos debruçarmos sobre a questão do niilismo no pensamento de Nietzsche. Considerá-lo, na presente discussão, é necessário por duas razões: porque Nietzsche pensa o eterno retorno como um dos caminhos para a superação do niilismo, ou melhor, como um meio pelo qual a negação extrema se reverte em suprema afirmação. Acompanhando Araldi (2004), também entendemos que há uma ambiguidade na relação entre niilismo e eterno retorno e que não fica claro, em Nietzsche, de que maneira a afirmação do eterno retorno acarreta a superação do niilismo. Nossa hipótese é que o eterno retorno não leva à superação do niilismo em todas as suas formas; em outras palavras, a forma extrema de niilismo, que constitui condição para novas criações, não pode ser superada. Somente as formas de niilismo dominadas pela vontade de nada, de negação da vida é que são superadas. A segunda razão por que se nos impõe a necessidade de considerar a questão do eterno retorno é que o próprio Nietzsche, em seu procedimento filosófico experimental, assume o eterno retorno como uma forma de niilismo extremo. Cumpre acrescentar que nossa compreensão do eterno retorno rejeita o segundo sentido da seletividade do retorno do qual nos dá testemunho a interpretação deleuziana. Em outras palavras, para nós, o que retorna no eterno retorno é mesma vida, o mesmo mundo, sem que nada desse mundo seja expulso, eliminado. Negamos que só a afirmação retorne, que só as forças ativas retornam, como pretende Deleuze (2001, 2013). Ressalte-se

considerações sobre *O nascimento da tragédia*, na seção 3, após se proclamar “o primeiro filósofo trágico”⁶⁵¹ e o antípoda de um filósofo pessimista, ele diz ter exposto em seu *Crepúsculo dos Ídolos* o que chamou “a psicologia da tragédia”, isto é, a concepção mesma do trágico, que, para ele, consiste no “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”⁶⁵². O sim dionisíaco é um sim totalizante, integral, incondicional, inquebrantável à existência em sua totalidade. Ora, querê-la neste “sim” que a abençoa, que a aprova mesmo naquilo que ela tem de terrível (doenças, misérias, catástrofes naturais, epidemias, a morte inevitável, a crueldade humana...) é querer seu eterno retorno, o eterno retorno deste mesmo mundo como uma monstruosidade de forças em conflito, desse mundo destituído de sentido metafísico, de metas. Sem pretender descer a pormenores sobre a questão do eterno retorno neste momento, já que postergaremos esta tarefa para o próximo capítulo, no qual nos deteremos na discussão do niilismo em Nietzsche, vale referir dois excertos, entre os outros que conseguimos colher em nossa pesquisa, que atestam a concepção nietzschiana do eterno retorno “como o eterno movimento circular” no qual “as mesmas coisas retornam, a mesma lógica e falta de lógica dos nós”.⁶⁵³ No primeiro trecho, colhido do mesmo capítulo de *Ecce Homo*, ao qual vimos nos referindo, Nietzsche assinala o parentesco da sua doutrina do “eterno retorno” com a que poderia ter ensinado também Heráclito. Em negrito, destaca-se o trecho que não dá margem a qualquer dúvida sobre como Nietzsche concebia o eterno retorno: “a doutrina do “eterno retorno”, ou seja, **do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas** – essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito [...]”⁶⁵⁴. O segundo excerto que merece registro é um fragmento póstumo. Nele, Nietzsche assume-se como “o mestre do eterno retorno”.

Meus amigos, eu sou o mestre do eterno retorno

Ou seja: **eu ensino que todas as coisas eternamente retornam** e vocês mesmos com elas – e que **vocês estiveram aí inúmeras vezes e todas as coisas com vocês**; eu ensino que há um grande ano do devir, um ano longo e descomunal, que, no momento em que chega ao fim de seu decurso total, **é sempre uma vez mais virado de cabeça para baixo como uma ampulheta**: de modo que **todos esses anos são**

que, em nossa abordagem da questão do eterno retorno, o que nos interessa é a dimensão ética do conceito, e não propriamente sua dimensão cosmológica.

⁶⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 61.

⁶⁵² Ibidem.

⁶⁵³ FP 16 (32) – início ano - verão de 1888.

⁶⁵⁴ *EH*, p. 62.

iguais a si mesmos, no que há de menor e no que há de maior. E eu diria a um moribundo: “Vê, tu morres e pereces agora, nada reste de ti como um tu, pois as almas são tão mortais quanto os corpos. Mas as mesmas causas violentas, que te **criaram dessa vez, retornarão e precisarão te criar uma vez mais:** tu mesmo poeirinha da poeira pertence às causas, nas quais se articula **o retorno de todas as coisas.** E se tu renasceres um dia, **não será para uma nova vida ou para uma vida melhor ou mesmo para uma vida semelhante, mas para uma vida igual, para a mesma vida,** tal como tu agora experimentas o teu fim, no que há de menor e no que há de maior. Essa doutrina não foi ensinada sobre a Terra: a saber, sobre a Terra dessa vez e no grande ano dessa vez.”⁶⁵⁵

Além de confirmar a concepção nietzschiana do eterno retorno como um movimento circular onde todas as coisas retornam, onde a vida tal como a experienciamos aqui e agora há de retornar, esse fragmento póstumo afirma a crença no eterno retorno como rejeição, como destruição do imaginário-simbólico cristão no qual se forjou a significação do deus voluntário, no Deus que promete uma vida pós-morte superior, melhor que esta vida mundana. Nesse sentido, afirmar o eterno retorno é opor-se a todas as concepções teístas que fundamentam os valores vigentes até hoje. Afirmar o eterno retorno é negar o Deus moral e todo o imaginário-simbólico que produziu os valores e os significados que nutrem a crença neste Deus, que, para Nietzsche, é signo da negação da vida, é a antítese mesma da vida. A esse Deus em nome do qual se erigiu e se desenvolveu uma moral como instinto de decadência e uma religião niilista (o cristianismo), Nietzsche, contrapõe Dioniso ou o dionisíaco.

Depois de um período de hibernação, o conceito de dionisíaco volta a figurar nos textos posteriores a *Assim falou Zaratustra*. Proclamando-se um discípulo de Dioniso, Nietzsche afirma a necessidade de destruição, de mudança, de vir-a-ser. O dionisíaco recobre o processo permanente de aniquilamento e criação. Destruir e criar constituem momentos de um mesmo movimento, de um mesmo processo pelo qual o que se tem em vista é a supressão da dicotomia metafísica entre o mundo verdade e o mundo aparente, e também a rejeição da ideia de “alma”, tomada, então, como uma falsa interpretação. Dioniso é o símbolo da mais elevada afirmação do mundo e da transfiguração da existência. Dioniso representa “a afirmação religiosa da vida, do todo, não uma vida renegada e seccionada”⁶⁵⁶. Considerando a cultura pagã como expressão de agradecimento e de afirmação da vida, Nietzsche apresenta Dioniso como representante da divinização da vida. Ao contrapor Dioniso ao “crucificado”, Nietzsche mantém que “a vida mesma, sua eterna fertilidade e retorno, condiciona a dor, a

⁶⁵⁵ FP 25 (7) – Primavera de 1884. (grifos nossos)

⁶⁵⁶ FP 14 (89) – Começo do ano 1888.

destruição, a vontade de aniquilação...”⁶⁵⁷. O crucificado simboliza a objeção contra a vida; é a fórmula da condenação da vida. No mesmo aforismo, Nietzsche, referindo-se ao problema do sentido do sofrimento, nos faz ver a oposição entre o sentido cristão e o sentido trágico de sofrimento. Para o tipo cristão, o sentido de sofrimento é uma via que conduz a um estado de ser venturoso, a uma outra vida venturosa. Para o tipo dionisíaco ou trágico, “o ser é considerado como suficientemente venturoso, para justificar mesmo uma quantidade descomunal de sofrimento”⁶⁵⁸. Para o tipo dionisíaco, o sofrimento não é razão suficiente para a desaprovação da vida. O homem não busca o prazer e se esquivava do desprazer; o homem quer o mesmo que quer o mais rudimentar organismo vivo: aumento de potência. Ao ter como fim o aumento de potência, é inevitável que na busca desse aumento de potência concorram o prazer e o desprazer. O desprazer é necessário para toda vontade de potência que deve opor resistência a um obstáculo. O desprazer é, assim, um “ingrediente” normal de todo fenômeno orgânico, de sorte que o homem não foge do desprazer, mas tem necessidade dele. O prazer e a dor, segundo Nietzsche, não são contrários. Não raro, o prazer se faz acompanhar de uma série de desprazeres que leva a um crescimento da vontade de potência. Para Nietzsche, a essência do sofrimento não consiste numa diminuição da vontade de potência, ou “do sentimento de potência”. A dor pode ser um estimulante para o acúmulo de potência, ao menos para o tipo humano afirmador. Somente o tipo dionisíaco ou trágico tem uma vontade suficientemente forte para afirmar o sofrimento como sumamente desejável, pois que só ele é capaz de avaliar a dor, a insatisfação dos impulsos, o sofrimento como estimulantes para a vontade de vida, para o sentimento de vida. O desprazer é um estimulante da vida. Segundo Nietzsche, “a causa do prazer não é a satisfação da vontade [...] mas antes o fato de a vontade querer seguir adiante, assenhorear-se sempre uma vez mais daquilo que se encontra em seu caminho”⁶⁵⁹. O prazer reside na insatisfação da vontade, porque ele constitui um obstáculo, um limite ao qual a vontade impõe resistência. O que o pessimista não consegue ver é que é essa insatisfação que constitui um grande estimulante da vida. Por isso, para Nietzsche, “poder-se-ia, talvez, designar o prazer em geral como um ritmo de pequenos estímulos de desprazer”⁶⁶⁰. O desprazer, nesse caso, é um estímulo da vida, pois que ele fortalece a vontade de potência.

⁶⁵⁷ Ibidem.

⁶⁵⁸ Ibidem.

⁶⁵⁹ FP 11 (75) de novembro de 1887 – março de 1888.

⁶⁶⁰ FP 11 (76) de novembro de 1887 – março de 1888.

Opondo o homem trágico ao tipo cristão, Nietzsche dá-nos a saber o que se segue:

O homem trágico afirma, ainda, o sofrimento mais amargo: ele é forte, pleno, divinizador o suficiente em relação a isso. O cristão nega, ainda, o destino mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, suficientemente deserdado, para sofrer ainda mais da vida em toda e qualquer forma... ‘o Deus na cruz’ é uma maldição para a vida, um aceno para nos livrarmos dele. Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: a vida sempre retornará eternamente e voltará para casa depois da destruição.⁶⁶¹

O nome do deus pagão Dioniso sinaliza a necessidade de considerar-se a relação intrínseca entre destruição e criação, aniquilamento e transvaloração. A par da doutrina do eterno retorno e da vontade de potência, Dioniso é ressignificado como o martelo com que Nietzsche empreende a demolição dos Ídolos, ou seja, dos ideais, dos valores supremos que conformam a vida do homem moderno. Diante do tribunal dionisíaco, devem-se apresentar a moral, a política, a religião, a ciência, a arte e a filosofia. Dioniso designa uma nova concepção de mundo, não mais o mundo do ser, da identidade e da permanência do ser; mas o mundo como devir, como jogo conflitual de forças, mundo como fluxo eterno da impermanência e da mudança incessante. Tanto quanto o eterno retorno e a vontade de potência, o princípio dionisíaco é fundamental ao trabalho de crítica radical e corrosivo de todos os valores. Dioniso, no entanto, prima por designar uma nova forma de pensamento, uma nova maneira de filosofar. Não há nenhuma oposição entre o “eu” e o mundo. O eu se apreende com o mundo, e o mundo integra o eu. Nietzsche acredita que o homem partilha o destino comum a todos os seres e coisas existentes. O homem só pode falar do mundo a partir da perspectiva humana, à qual ele está limitado. Se, por um lado, a vida e a experiência humanas não esgotam a totalidade do real; por outro lado, dessa totalidade, elas não estão apartadas. Estabelecendo a oposição entre Dioniso e o crucificado, Nietzsche argumenta que, não sendo o mundo uma criação divina, nem gozando o homem qualquer parentesco com Deus, então é necessário que se mude a relação do homem com o mundo. O homem não é um deserdado do mundo, não é um ser elevado em face de tudo que existe; o homem é parte do mundo, e a vida e o mundo são a medida: o homem não é um sujeito em face do qual o mundo é posicionado como objeto. A filosofia dionisíaca de Nietzsche afirma incondicionalmente o *fatum*, o qual, por sua vez, se afirma por meio do homem. Dionisíaca é a filosofia que afirma a vida como vontade de potência, o que significa dizer que afirma a vida não como impulso para a conservação, mas como crescimento, como expansão da

⁶⁶¹ FP 11 (75) novembro de 1887 – março de 1885.

potência; o que significa dizer também que a vida é o critério para toda avaliação, dado que viver é já avaliar. Como escreve Nietzsche, em um fragmento póstumo de 1885 e início do ano de 1886, “ ‘Vivo: isto é, já avaliar...’ ”⁶⁶². Para o filósofo trágico, Dionísio é “a maior de todas as crenças possíveis”⁶⁶³, porque é a crença de que tudo se redime e se afirma no todo. O homem dionisíaco é incapaz de negar, por isso ele se torna livre “e acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo”⁶⁶⁴.

O dionisíaco é expressão da concepção do devir como potência irresistível de transformação. O dionisíaco opõe-se à moral e às interpretações idealistas; representa a contravaloração da vida – uma contravaloração que é de natureza artística e anticristã. Por conseguinte, o dionisíaco é signo da superação de todos os dualismos metafísicos (mundo verdadeiro/ mundo aparente, corpo/alma, ser/devir, essência/aparência). Ele expressa a solidariedade da criação e da destruição, do sofrimento e do prazer; a união dos motivos da afirmação e da totalidade do real. O dionisíaco, em suma, permite a Nietzsche pensar o devir como superabundância de forças que celebra até a destruição. Dionísio é um triunfante “sim à vida, acima da morte e da mudança”⁶⁶⁵. O dionisíaco é afirmação da eternidade da vida, do eterno retorno da vida, do futuro “prometido e consagrado no passado”.⁶⁶⁶ O sim dionisíaco acolhe e sacraliza os aspectos terríveis e questionáveis da vida. O dionisíaco exprime “uma eterna vontade de geração, de fecundidade, de eternidade: como sentimento de unidade da necessidade de criar e de aniquilar”⁶⁶⁷.

Por outro lado, Deus é, para Nietzsche, o nome daquilo que enfraquece, que ensina a fraqueza. Como opositor desse Deus, Nietzsche oferece o seu Zarathustra, o sem-deus que venceu o Deus moral e o nada. Consoante mostra Nietzsche, Deus é o nome para aquilo que enfraquece, para aquilo que ensina a fraqueza. Ora, Deus é, portanto, antítese da vida. Se a vida, enquanto vontade de potência, é aumento de potência, Deus, enquanto nome para o que enfraquece, é impedimento desse aumento de potência.

⁶⁶² FP 25 (433) de Outono de 1885 – início do ano de 1886.

⁶⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, Incursões de um extemporâneo, §49, p. 99.

⁶⁶⁴ Ibidem.

⁶⁶⁵ *CI*, O que devo aos antigos, § 4, p 105.

⁶⁶⁶ Ibidem.

⁶⁶⁷ FP 14 (14) – Começo do ano de 1888.

Nietzsche entende que a moral, por ele concebida como condenação dos instintos da vida, se autodestrói, de modo que o velho Deus cristão é negado pelo próprio ideal de verdade que a moral engendrou. Tendo-se negado o Deus criador, juiz e inquisidor, é possível libertar o homem e a vida do pecado e da culpa. Assim também liberta-se o homem da crença na gramática, da crença na identidade e nos dualismos metafísicos, da crença na verdade como correspondência. Em contraposição ao Deus da *decadência*, ao paradoxo do Deus crucificado, Dioniso simboliza a afirmação superior da existência. O deus grego da embriaguez e do êxtase, deus artista por excelência, representa a afirmação incondicional da vida, do mundo, com todas as suas dores e alegrias. Como filósofo, Dioniso jamais é separado do mundo dos fenômenos. Dioniso é um deus para além do bem e do mal; nesse sentido também, ele representa o triunfo sobre o Deus moral, fonte da Verdade e de todos os valores tidos como superiores. Deus é o nome dado ao âmbito dos ideais; é o registro do suprassensível como mundo verdadeiro e verdadeiramente real, como o entende Platão. Para Nietzsche, Deus e moral se sustentam mutuamente. Nietzsche busca estabelecer um acordo entre a desdivinização da natureza e uma forma de “deus” que representa a culminação da potência criadora humana. Destarte, no mundo dionisíaco do criar e destruir a si mesmo, na luta das vontades de potência ascendentes e descendentes, a existência se faz como jogo em que se alternam divinizações e desdivinizações. Num texto de 1888, Nietzsche considera Deus como “crime contra a vida”

- Não é isso que nos diferencia, que não encontremos nenhum Deus, seja na história, seja na natureza ou por trás da natureza – mas sim que não experimentemos como “divino”, o que foi venerado como Deus, e sim como miserável, como absurdo, como nocivo, não apenas como erro, mas como **crime contra a vida**...⁶⁶⁸

Para Nietzsche, quem ama a vida, quem quer a vida tem, necessariamente, de querer todos os sofrimentos, todas as dores, todos os infortúnios do acaso, porque eles se constituem como necessários à vida. Afirmando a dor, afirma-se também o prazer, porque dor e prazer estão indissociavelmente ligados. A vida, para Nietzsche, diferentemente do que pensava Schopenhauer, não se define essencialmente pelo sofrimento. A vida se efetiva como jogo agonístico de impulsos, de forças, de vontades de potência; como fluxo de dores e prazeres, de tristezas e alegrias, de doença e saúde, de fraqueza e potência. O trágico, em Nietzsche, é afirmação do *amor fati*, do que é necessário, do que já ocorreu, do que há de vir e da

⁶⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, § 47, p. 55-56. (grifo nosso).

eternidade do instante, do eterno retorno. Aquele que afirma incondicionalmente a existência é capaz de querer e afirmar seu eterno retorno. O ápice da afirmação trágica da vida consiste em afirmar de modo vigoroso e inquebrantável o seu eterno retorno.

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* [amor ao destino]: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (ênfase no original).⁶⁶⁹

O pensador trágico declara a completa “inocência do devir”. O pensador trágico não julga o mundo, não submete a existência a qualquer avaliação moral. Todavia, a sabedoria do pensador trágico afirma ter o homem necessidade de valoração, com a qual ele “justifica suas ações, intenções e estados diante de si mesmo e, nomeadamente, diante de seu entorno, isto é, em virtude dos quais ele se autodiviniza”.⁶⁷⁰

Por fim, pretendemos fazer ver que a concepção trágica do mundo, desenvolvida por Nietzsche, expressa-se como a forma mais radical de pessimismo. Devemos, contudo, prevenir contra a redução do trágico ao pessimismo, em Nietzsche. Nosso intento é argumentar em favor da ideia de que Nietzsche não foi adversário do pessimismo em si, mas de certas formas pelas quais o pessimismo se expressa. Num fragmento de 1888, ele nos apresenta sua concepção trágica do mundo como um tipo de pessimismo que atingiu o máximo grau de crueldade.

A concepção do mundo, com a qual as pessoas deparam no pano de fundo deste livro, é **estranhamente sombria e desagradável**: dentre os tipos de pessimismo que se tornaram conhecidos até aqui, nenhum deles parece ter atingido tal grau de crueldade.⁶⁷¹

Em Nietzsche, o pessimismo atinge tão elevado grau, porque nele falta a oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Segundo nosso filósofo, “só há um mundo e esse mundo é falso, cruel, contraditório, sedutor, sem sentido”⁶⁷². Um mundo falso é um mundo construído, criado, avaliado no jogo agonístico de forças do qual toda interpretação é um produto. Um mundo falso carece de facticidade, de objetividade, de existência independente de nós, pois, segundo Nietzsche, o mundo existe como imagem de nosso ser, como imagem de nossa lógica, de nossos preconceitos psicológicos. Um mundo falso é um mundo no qual a

⁶⁶⁹ *EH*, Por que sou tão inteligente, § 10, p. 49.

⁶⁷⁰ FP 35 (17) de Maio- Julho de 1885.

⁶⁷¹ FP 11 (415) de Novembro de 1887 – Março de 1888. (grifo nosso).

⁶⁷² *Ibidem*.

vontade de verdade, ou seja, a vontade de fixar, de tornar duradouramente verdadeiro foi obliterada. Não há mundo em si, e “nós construímos uma concepção, para podermos viver em um mundo, a fim de percebermos de maneira claramente suficiente que ainda o *suportamos*”⁶⁷³. Para Nietzsche, nós precisamos da mentira para triunfar sobre o aspecto cruel e contraditório do mundo, de modo que “o fato de a mentira ser necessária para vivermos é constitutivo desse caráter terrível e questionável da existência”⁶⁷⁴.

A metafísica, a moral, a religião, a ciência são todas formas diversas da mentira, com cujo auxílio o homem passa a acreditar na vida.

[...] “A vida deve inspirar confiança”: a tarefa, assim, apresentada, é descomunal. Para solucioná-la, o homem precisa ser já por natureza um mentiroso, ele precisa ser mais ainda do que tudo um artista... e ele o é também: metafísica, moral, religião, ciência – todas elas não passam de abortos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga, de negação da “verdade”.⁶⁷⁵

Num mundo falso, isto é, num mundo que é sempre perspectivístico, produto de interpretações, de avaliações de vontades de potência em relações agonísticas, a verdade não é algo por trás do aparecer, como algo que se deveria descobrir, desvelar, “mas algo que é **preciso criar**”⁶⁷⁶.

Num fragmento de 1885, Nietzsche observa que não é o pessimismo que constitui o grande perigo, mas “a ausência de sentido de todo acontecimento”⁶⁷⁷. O grande temor é a convicção de que o mundo não tem mais sentido algum. Nietzsche oferece, por sua vez, uma nova interpretação da vida, uma interpretação amorala que refuta “Deus” e a moral e que institui o corpo como a base em referência à qual “o valor de todo pensamento pode ser avaliado”⁶⁷⁸.

A concepção própria que Nietzsche elabora do pessimismo se inscreve no confronto dialógico com o pessimismo schopenhaueriano e romântico. Na primeira fase de seu pensamento, o então jovem Nietzsche distingue entre um pessimismo prático, compreendido como aspiração absoluta ao não ser, e o pessimismo teórico, compreendido como afirmação

⁶⁷³ FP 14 (93) – Começo do ano de 1888. (ênfase no original).

⁶⁷⁴ Ibidem.

⁶⁷⁵ Ibidem.

⁶⁷⁶ FP 9 (91) – Outono de 1887. (grifo nosso).

⁶⁷⁷ FP 35 (17) Maio – Julho de 1885.

⁶⁷⁸ FP 39 (18) de Agosto – Setembro de 1885.

da fugacidade, da transitoriedade da existência individual. Sabe-se que os gregos transfiguraram, mediante a arte, o conhecimento do fundo dionisíaco do mundo e das dores da individuação. Nietzsche se propõe pensar o pessimismo em toda a sua profundidade, remontando às suas raízes morais e religiosas antigas até o momento de seu recrudescimento na modernidade.

56. Quem como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana, quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais que asiática, penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar – além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio moral, talvez esse alguém sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário.⁶⁷⁹

Segundo Nietzsche, os românticos alemães já teriam se apercebido das consequências nefastas do espírito de negação do mundo. Mas, não se interessando em buscar uma solução definitiva para isso, eles preferiram oferecer soluções ilusórias, tais como o misticismo, o idealismo e os expedientes da religião cristã. É notável o fato de Nietzsche reconhecer que, entre os modernos, Schopenhauer foi o pensador que mais se preocupou em compreender e experienciar o pessimismo em profundidade. Mas o desacordo de Nietzsche com seu mestre começa a aparecer no momento em que este vincula o pessimismo à arte. Schopenhauer via a arte como uma forma de negação da vontade de vida; Nietzsche, por seu turno, via a arte como a força que eleva o homem, a forma mais completa de afirmação da vida. O jovem Nietzsche, portanto, sustenta que o pessimismo teórico pode ser transfigurado na afirmação estética da existência, a qual se prende à metafísica do artista.

O Nietzsche maduro se dedicará a pensar a radicalização do pessimismo no quadro de sua crítica da moral, em cuja base repousa uma nova compreensão dinâmica e imanente do mundo, da arte e da cultura. Nietzsche desenvolve a noção de pessimismo teórico com vistas à superação do pessimismo schopenhaueriano, que sustenta ser a quantidade de dores superior à totalidade de prazeres que um indivíduo pode experienciar. O pessimismo teórico denuncia a estreiteza dos pessimismos de Schopenhauer, Leopardi, Pascal e Dostoiévski, em função do parentesco deles com as ideias das duas grandes religiões consideradas pessimistas por Nietzsche, a saber, o budismo e o cristianismo.

No período de produção de *Humano demasiado humano*, Nietzsche pensa o conflito entre a arte e o conhecimento, relacionando-o à disposição de ânimo jovial e científica do

⁶⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b, § 56, p. 54.

espírito livre, circunstância esta em que a justificação estética da existência torna-se desnecessária. Nesse contexto de análise, Nietzsche se ocupa de pensar o pessimismo radicalmente, situando-o para além dos erros da moral e das religiões. É nos escritos dos anos de 1880 que Nietzsche traça a distinção mais relevante entre o **pessimismo da força** e o **pessimismo da fraqueza**. Essa distinção foi proposta e desenvolvida com a finalidade de suplantar a decadência moral num contexto teórico do qual emerge o niilismo como objeto das investigações de Nietzsche.

É no âmbito das investigações sobre o complexo fenômeno do niilismo que o conceito de pessimismo, então definido como uma forma de expressão do niilismo, compreende em si, de modo articulado, as diversas formas modernas de enfraquecimento da vontade e as tentativas de sua superação levadas a efeito por Nietzsche. É oportuno, a esta altura, lembrar que, se Nietzsche estima Schopenhauer, considerando-o “o primeiro ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos”⁶⁸⁰, julga-o, por outro lado, “uma total depreciação niilista da vida”⁶⁸¹. Se, por um lado, Nietzsche o elogia por ter ele trazido à luz a questão que consiste em saber se a existência tem algum sentido, depois que se proibiu a mentira de crer em Deus; por outro lado, entende que a resposta schopenhaueriana à referida questão é precipitada e juvenil. Para Nietzsche, Schopenhauer não é mais do que um herdeiro da interpretação cristã. Ele interpretou a arte, o gênio, a beleza, a tragédia como manifestações decorrentes da negação da vontade. Nietzsche considera-o um tipo cristão e niilista por oferecer estimulantes destinados à necessidade de redenção.

O pessimismo da fraqueza, de que é representante Schopenhauer, é definido como um instinto de negar a vida, que assume várias formas de expressão: pessimismo da sensibilidade, pessimismo da dúvida, pessimismo moral, pessimismo de São Petersburgo, pessimismo metafísico, pessimismo filosófico, etc. O pessimismo romântico europeu, sobretudo o de Schopenhauer e Wagner, representa um grande acontecimento da cultura europeia, já que nele se expressou a agudização das tendências diversas de negação. Nietzsche entende o pessimismo como um sintoma de uma vontade em declínio, de uma vontade degenerada. Nesse sentido, deve-se preferir falar em niilismo a falar em pessimismo⁶⁸².

⁶⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, § 357, p. 229.

⁶⁸¹ *CI*, § 21, *Incursões de um extemporâneo*, p. 75.

⁶⁸² Veja-se o FP 17 (8) de Maio- Junho de 1888. Nesse fragmento, Nietzsche entende o pessimismo como um sintoma, já que “o fato de a questão de saber se o não ser é melhor do que o ser já ser ela mesma uma doença, um declínio, uma idiossincrasia...”. O pessimismo, nesse sentido, é melhor designado como niilismo.

Em contraste com o pessimismo da fraqueza, o pessimismo da força representa o triunfo sobre o mais terrível sofrimento, a saber, o sofrimento daquele que conhece, que sente e vive intensamente o que há de mais problemático e sombrio na existência e no mundo. Também chamado de “pessimismo dionisíaco”, ele se origina de uma vontade de afirmar a vida, em todos os seus aspectos, com seus encadeamentos de sofrimentos e alegrias, dores e prazeres. Trata-se de um pessimismo bastante diferente, que ele também qualifica de clássico. Infere-se daí que o conceito de pessimismo, tanto quanto o de niilismo, no pensamento de Nietzsche, expressa movimentos ascendentes e descendentes. A superação do pessimismo da fraqueza implica o ato de negação e de destruição das formações humanas decadentes, das formas pelas quais se expressa a *décadence*. Com o pessimismo dionisíaco, Nietzsche afirma a necessidade de destruir ativamente, porquanto essa é a condição de uma vontade que afirma a si mesma no jogo agonístico das forças que constitui o mundo e que, por isso, não cede aos sintomas patológicos da modernidade. Para Nietzsche, toda arte, toda filosofia podem servir de remédio e auxílio para a sustentação de uma vida que cresce e que luta, pois que “o aspecto geral da vida [...] é antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento”⁶⁸³; em suma, é luta – e luta por mais potência⁶⁸⁴. Toda arte e toda filosofia pressupõem dois tipos de sofredores. Existem os que sofrem “de abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida”⁶⁸⁵. Por outro lado, há os que sofrem “de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento”⁶⁸⁶. Essa categoria de sofredores inclui os representantes do pessimismo da fraqueza, do qual a filosofia de Schopenhauer, na visão de Nietzsche, é um caso emblemático. Nietzsche também distingue entre o rico em plenitude de vida e o pobre de vida. Para ele, aquele que é rico em plenitude de vida, o homem dionisíaco, não recua em face da visão do terrível, mas a assume, a quer. Por outro lado, o pobre de vida anseia por quietude, *ataraxia*, paz, por um deus “salvador”, por uma existência racionalmente inteligível.

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de

⁶⁸³ *CI, Anti-Darwin*, § 14, p. 71.

⁶⁸⁴ Para Nietzsche, a luta é o caráter geral da vida. Ela se deflagra em vários domínios da vida, por exemplo, entre as células, entre tecidos e órgãos, entre pensamentos, sentimentos, impulsos. A luta, sempre presente nos seres orgânicos, é um combate sem trégua contra a morte, tanto dentro quanto fora deles.

⁶⁸⁵ *GC*, § 370, p. 245.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz, bondade, tanto no pensar, quanto no agir e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um “Salvador”; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança -, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas.⁶⁸⁷

A questão sobre o modo como o pessimismo dionisíaco ou o pessimismo da força se articula à sabedoria trágica de Nietzsche escapa à alçada deste estudo. O que nos interessa é assinalar a inconveniência de, por um lado, ver Nietzsche como um ferrenho opositor do pessimismo em geral, visto que o próprio pessimismo em Nietzsche tem expressões diversas; por outro lado, o pessimismo da força não só é compatível com a sabedoria trágica, como também valida o pressuposto segundo o qual “o sofrimento é o *a priori* de toda filosofia do tipo existencial como a de Nietzsche ou a de Schopenhauer”⁶⁸⁸. Se, por um lado, em face do reconhecimento da relação inerente entre sofrimento e existência, Schopenhauer oferece uma resposta que reduz vida a sofrimento, não restando alternativa senão a negação da vontade de viver; Nietzsche, por outro lado, oferece sua filosofia dionisíaca que exprime a volúpia de viver em consonância com a vontade de potência. O que Nietzsche censura nos pessimistas é a tendência afetiva para considerar o sofrimento, as insatisfações da vontade (ou do desejo) como razões suficientes para que deixemos de amar a vida, para que a odiamos, a recusemos como uma catástrofe, um erro ou uma maldição. Para Nietzsche, os pessimistas são incapazes de ver no sofrimento, nas insatisfações da vontade, grandes estimulantes da vida.

Rejeite-se, portanto, uma dicotomia entre a sabedoria trágica e o pessimismo, no pensamento de Nietzsche. Se estimar é criar, então a própria distinção entre os dois tipos de sofrendores estabelecida por Nietzsche pressupõe a seguinte questão: foi a carência ou a abundância que se fez criadora? O que está na origem da criação é a carência, a privação, a fraqueza, ou a vontade forte, a abundância, a fertilidade? Portanto, Nietzsche nos insta a que atentemos para a causa da criação; “se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruição, de mudança, do novo, do futuro, do vir a ser”⁶⁸⁹. Mas o filósofo adverte que os dois tipos de anseios se revelam ambíguos, podendo ser interpretado de dois modos contrários. Assim, segundo o filósofo alemão, “o anseio por destruição,

⁶⁸⁷ Ibidem.

⁶⁸⁸ BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 77.

⁶⁸⁹ GC, § 370, p. 246.

mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, preche de futuro (o termo que uso para isso, como se sabe, “dionisíaco”)⁶⁹⁰. Todavia, pode expressar também “o ódio do malogro, desprovido, mal favorecido, que destrói, tem que destruir, porque o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita⁶⁹¹”. Para Nietzsche, os niilistas anarquistas encarnam essa forma de afeto. Correlativamente, também é ambígua a vontade de eternizar, também ela exige uma dupla interpretação. Ela pode originar-se da gratidão e do amor; mas pode ser também “a tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturador”⁶⁹². Com sua vontade tirânica, o sofredor se vinga das coisas, dando “ao que tem de mais pessoal, singular e estreito, a autêntica idiossincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação”⁶⁹³. Assim, tal como um ferreiro, o grande sofredor cunha, marca nas coisas “a sua imagem, a imagem de sua tortura”⁶⁹⁴. A esse pessimismo animado pela vontade tirânica de eternizar as chagas do sofrimento do grande sofredor, Nietzsche chama “pessimismo romântico”, que se expressa tanto na filosofia schopenhaueriana quanto na música de Wagner.

Por fim, é somente o pessimismo dionisíaco ou o pessimismo da força que Nietzsche reclama como seu: “tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium e ipsissimum* [quintessência]”⁶⁹⁵. Se viver é avaliar, se o valor do mundo reside em nossa interpretação, se o próprio mundo vivido pelo homem é uma obra perspectivística, se a capacidade de criar espalha-se por todo mundo orgânico, se, em suma, o valor dos valores está intimamente ligado à perspectiva avaliadora a partir do qual eles foram forjados, então a questão do pessimismo no pensamento nietzschiano deve ser situada relativamente ao domínio de seus pressupostos genealógicos, no qual a noção de valor encontra centralidade. Por isso, o pessimismo em Nietzsche precisa ser examinado à luz do jogo de forças que geram uma dada interpretação, que conferem ao próprio pessimismo um caráter perspectivístico. Como sintoma, o pessimismo é a efetivação de uma avaliação, de uma interpretação em cuja origem estão os afetos, os instintos; em uma palavra, a vontade de potência.

⁶⁹⁰ Ibidem, p. 247.

⁶⁹¹ Ibidem.

⁶⁹² Ibidem.

⁶⁹³ Ibidem.

⁶⁹⁴ Ibidem.

⁶⁹⁵ Ibidem.

4.3.3 O trágico e o pessimismo no pensamento de Cioran

Consoante observa Pecoraro, “a negação abismal, absoluta, é um marco da filosofia de Emil Cioran”⁶⁹⁶. Toda a sua filosofia é um movimento acumulativo de negações. Para Cioran, negar é o melhor meio para emancipar o espírito.

Mas a negação só é fecunda enquanto nos esforçamos por a conquistar e nos apropriamos dela; uma vez adquirida, aprisiona-nos: uma cadeia como qualquer outra. Escravatura por escravatura, mais vale orientarmo-nos no sentido da do ser, embora tal não seja possível sem alguma dilaceração: trata-se nem mais nem menos de nos subtrairmos ao contágio do nada, ao conforto de uma vertigem...⁶⁹⁷

Negar, todavia, não é, na filosofia de Cioran, um sintoma de degenerescência, de adoecimento dos instintos, como poderia entender Nietzsche. A negação não é simplesmente uma característica estilística de uma escrita filosófica que envenena, infecciona e mata. Ela se apresenta como um modo de vida ou uma sabedoria de vida. Não é apenas negação da catástrofe que é a existência, é afirmação do suplício do ser, da existência como esquiteamento, da queda no tempo; é recusa do devir como “agonia sem desenlace”⁶⁹⁸; a filosofia cioraniana diz “não” também “aos truques da razão, às pretensões da filosofia, às violências da verdade, às ilusões sobre o homem e a sua História, às utopias, às promessas de uma redenção, à esperança, aos enganos do conhecimento, às sereias do engajamento [...]”⁶⁹⁹. Cioran nega as profecias sagradas ou profanas que anunciam um novo advento. A negação cioraniana é negação fisiológica, porque “agita-se violentamente nas veias”⁷⁰⁰. A experiência orgânica, a experiência de vida, constitui o solo donde brota e viceja todo o pensamento de Cioran; nesse tocante também, ele está muito próximo de Nietzsche, a despeito das divergências inegáveis que ele terá com o filósofo dionisíaco a partir da fase francesa da escrita de sua obra. Reiter-se que a experiência de vida é, para Cioran, a fonte última de todo o seu pensamento, mais importante que os livros ou quaisquer outras fontes externas. De modo particular, foi a insônia uma experiência fundamental e decisiva na elaboração de seu

⁶⁹⁶ PECORARO, 2004, p. 13.

⁶⁹⁷ CIORAN, Emil. **A tentação de existir**. Tradução de Miguel Serras Pereira; Ana Luísa. Lisboa: Relógio d'Água, 1988, p. 171.

⁶⁹⁸ CIORAN, Émil. **Do inconveniente de ter nascido**. Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010, p. 45.

⁶⁹⁹ PECORARO, *ibidem*, p. 13.

⁷⁰⁰ *Ibidem*.

pensamento, sobretudo porque ela permitiu a confirmação dos ensinamentos gnósticos com os quais ele já tinha inclinação a concordar.

Não obstante ser a negação e o mais profundo, radical e esquartejador pessimismo características marcantes de seu pensamento, Cioran é um filósofo paradoxal. Seu pensamento é multifacetado, gestado e entretecido no concurso de várias experiências de leitura. Embora fosse filósofo de formação, Cioran frequentou muitas obras e autores de filosofia, literatura e religião. No âmbito da filosofia, se incluem as mais diversas ciências humanas, tais como psicologia, história e sociologia, a cujos estudos Cioran se dedicou. Na área da literatura, Cioran visitou escritores e poetas em geral, com especial destaque para Dostoiévski. No âmbito da religião, se interessava por diversos textos teológicos, mitológicos, quer fossem oriundos da tradição judaico-cristã, quer proviessem de tradições orientais. O espectro de leituras de Cioran é amplo e variado, incluindo literatura, poesia, historiografia, relatos místicos, correspondências, memórias, mitologia, teologia e muito mais. No campo da filosofia, ele não se ocupou apenas dos filósofos pessimistas. Sua tese de conclusão de seu curso de filosofia foi sobre Bergson, chegando a cogitar da realização de uma segunda tese sobre esse filósofo (que não chegou a escrever).

Dada a complexidade da obra de Cioran, “não apenas os rótulos e definições se mostram insuficientes – e como que rígidos demais para comportar as nuances e oscilações do espírito”⁷⁰¹. Portanto, deve-se prevenir contra a tentação de superestimar a dimensão inegavelmente pessimista do pensamento cioraniano a tal ponto que fique eclipsada a complexidade de sua obra. Cioran não se via como pessimista, não conceituou o pessimismo, não o transformou em palavra de ordem, não o tomou como imperativo pelo qual se nortearia seu pensamento. Para Cioran, ser pessimista não é ser defensor do pessimismo. Cioran não foi teórico do pessimismo, e se recusou a fazer panfletagem do humor amargo, da tristeza incurável. Num de seus fragmentos, ele notou que “o sofrimento abre-nos os olhos, ajuda-nos a ver as coisas que de outra maneira não teríamos descoberto”⁷⁰². Sem pretender descer a pormenores, neste momento, sobre o significado da experiência do sofrimento na obra de Cioran (tema que retomaremos no capítulo destinado ao estudo do niilismo em Cioran), será suficiente dizer que, para o filósofo romeno, o sofrimento nos edifica acima da mediocridade. Como ele mesmo nota, “só o sofrimento muda o homem. Todas as outras experiências e

⁷⁰¹ MENEZES, 2007, p. 45.

⁷⁰² *Do inconveniente de ter nascido*, p. 157.

fenômenos não conseguem modificar essencialmente o temperamento de ninguém nem aprofundar certas disposições suas a ponto de transformá-las completamente”⁷⁰³.

Teólogo ateu, místico sem Deus, cético que recusa a *epoché*, cínico infectado pelo desengano, teólogo gnóstico – são algumas das maneiras de qualificar Cioran.⁷⁰⁴ Tal como os cínicos da Antiguidade, aprouve a Cioran a negação até o gozo, o excesso do êxtase, o paradoxo e a contradição até o cume do delírio. A Lucidez⁷⁰⁵ afiada de Cioran opera o aniquilamento da superstição, da crença na história, e na política. Nesse sentido, ele foi um pensador iconoclasta, um pensador crepuscular, tal como Nietzsche. Dadas as múltiplas imagens com que Cioran se representa em seu discurso, o seu pessimismo não pode ser definido univocamente. Seu pessimismo também se constitui pela confluência de vários domínios de significado, que o fazem assumir diversas formas: há um pessimismo cínico, um pessimismo gnóstico, um pessimismo metafísico e um pessimismo antropológico. Todas essas formas de expressão do pessimismo cioraniano pressupõe a tese de que a existência é resultado de um despedaçamento do ser. Nesse sentido, o pessimismo multívoco de Cioran afina-se mais com o de Mainländer, para quem toda a existência está fundamentada numa Vontade de morte, do que com o pessimismo de Schopenhauer, que descerra um caminho salvífico, redentor. Cioran não era pessimista à moda clássica, como o eram os filósofos do século XIX. Seu pessimismo não assume a forma dogmática, sistemática e cientificista. Trata-se de um pessimismo vivido, afirmado na nervura de sua fisiologia, enunciado pelas tonalidades de suas intuições. Seu diagnóstico negativo não se acompanha de esperança, de possibilidade, de redenção. Ele recusa a ascese schopenhaueriana, a síntese hegeliana, a escuta ou recordação do Ser em Heidegger, o Deus kierkegaardiano, a Revolta de Camus, as Ideias platônicas, o sim jubiloso de Nietzsche, o Nirvana budista, etc. A angústia, a dor, o tédio, o desespero, o sofrimento, a consciência como doença não encontram solução em remédios e consolações. A Lucidez é um tormento, do qual não há libertação.

O pessimismo cioraniano, a despeito de suas modalidades semânticas, também se caracteriza pelo exílio metafísico, isto é, pela incapacidade de instalar-se no devir, na duração, de satisfazer-se com seu ritmo. Para Cioran, o Tempo não pode ser aprovado, amado, afirmado, porque é a duração de uma queda em direção à catástrofe do ser. O Tempo

⁷⁰³ CIORAN, Émil. **O livro das Ilusões**. Tradução de Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p. 25.

⁷⁰⁴ Segundo Menezes (2016, p. 71), “pessimismo, ceticismo, cinismo e misticismo: estas são as tendências mais usualmente identificadas em Cioran por seus intérpretes”. (cf. MENEZES, Rodrigo I.R.S. **Existência e Escritura em Cioran**. PUC-SP, 2016. (Tese de Doutorado)).

⁷⁰⁵ O conceito de “Lucidez”, em Cioran, é central em toda a nossa compreensão do niilismo como campo semiótico de desmitificação; por isso dedicaremos a ele uma seção exclusiva para esclarecê-lo no capítulo 7.

representa o domínio da morte e da derrelição, que leva todo vivo à condição de cadáver anunciado. O Tempo descerra a condição entrópica do ser como um precipitar-se para a dissolução. No tempo, a duração é destinação à decomposição. O Tempo é o princípio do pessimismo de Cioran, a razão que fundamenta todas as suas negações. O Tempo reflete a consciência da morte, da finitude, reflete também o fluxo da existência, seu escoamento em meio ao qual a consciência se asfixia em desespero. A negação pessimista de Cioran está impregnada de contradição e melancolia, porquanto, ao negar, Cioran é incapaz de renunciar ao desejo e ao mundo. O Tempo tem aspectos corrosivos, sobretudo o tempo histórico, a História como dimensão humana por excelência. A História é caracterizada pela negatividade radical, pelo nada de fundo, pelo vazio, pela insubstancialidade que constituem terrenos férteis para a produção e a disseminação de ilusões e mentiras vitais.

Não se deve buscar, portanto, as raízes do pessimismo cioraniano em Schopenhauer, apesar da influência, conforme veremos na próxima subseção, que este exerceu sobre o pensamento de Cioran. Cioran recusa o caminho salvífico aberto ao homem por Schopenhauer. Não há salvação alguma para a condição humana fatalmente decaída, corrompida e má, segundo Cioran⁷⁰⁶. Nesse sentido, ele comunga com a tradição hebraica, particularmente com a visão bíblica do Gênese, mas também com Dostoiévski. Ele admira o escritor russo por ser um profundo perito da natureza humana. Se Cioran afirma o mal como a essência humana, ele deve isso ao escritor russo. Todavia, Cioran tinha uma espécie de “fé” de que Dostoiévski carecia. Segundo Menezes, devemos buscar as raízes do pessimismo antropológico de Cioran na religião. Ele se forma como consequência de sua visão essencialmente religiosa do homem. Convém, nesta subseção, dar a conhecer, em linhas gerais, como se caracterizam os quatro tipos de pessimismo cioraniano, anteriormente mencionados, começando pela caracterização do pessimismo antropológico, não sem dizer que tornaremos a considerá-lo numa análise mais cuidadosa no capítulo apropriado⁷⁰⁷.

O pessimismo antropológico de Cioran está baseado na concepção do homem como animal enfermo. Segundo Menezes, “[...] existiria no ser humano uma enfermidade essencial profunda, incondicional, absoluta, enfermidade esta que estaria na raiz do mal-estar

⁷⁰⁶ A questão da “salvação”, em Cioran, demará análises detidas no capítulo 7, em que nos debruçaremos sobre a questão do niilismo no pensamento desse filósofo. Trata-se de uma questão controversa e de difícil resolução, pois Cioran hesita entre a possibilidade de alguma forma de salvação para o indivíduo e a impossibilidade de regeneração da condição humana decaída.

⁷⁰⁷ Dentre as quatro modalidades de pessimismo em Cioran, destacam-se em importância, neste estudo, o pessimismo antropológico e o pessimismo gnóstico, dado o fato de ambos contribuírem para a dissolução do lugar imaginário de superioridade ontológica em que o homem se situa na cultura ocidental.

contemporâneo e de sua busca desesperada pela Saúde”⁷⁰⁸. O pessimismo antropológico de Cioran é indissociável de sua visão religiosa do homem e do mundo, o que torna Cioran um pensador religioso. Sua visão negativa da condição humana esteia-se numa concepção gnóstica, que se tornou conhecida por ele através de seus ancestrais bogomilos, os quais formavam uma seita gnóstica dos Balcãs durante a Idade Média. Os bogomilos teriam influenciado a cultura romana. Portanto, o pessimismo antropológico consiste numa antropologia essencialmente gnóstica, à luz da qual o homem é concebido como um ser contaminado pelo Mal⁷⁰⁹, “criatura de um deus febril que projeta no universo seu padecimento supremo; ser dividido entre o bem e o mal, a saúde e a doença”⁷¹⁰. No homem, a consciência lhe parece como um punhal na carne. A cisão entre o bem e o mal, a saúde e a doença, que constitui a natureza do homem, liga-se intimamente a sua condição enferma, para a qual ele tem de despertar. A antropologia cioraniana é uma antropologia teológica, porquanto afirma o caráter ontologicamente problemático do homem. Conquanto seja desoladora, a concepção cioraniana do ser humano não é, de modo algum, infundada. Atendo-se à observação dos acontecimentos históricos, ao exame das intenções humanas, quase sempre conflitantes com as ações, Cioran vê o homem como um animal decaído, como uma espécie de heresia da natureza. Deixando de viver em companhia com Deus, o homem rompeu a relação simbiótica com a natureza, à qual sua vida estava ajustada. Assim, segundo Menezes, “supondo que evoluímos do macaco, o que nos fez abandonar nossa condição primeira não deve ser algo que estava incluído, programado nos planos da natureza: um acidente, um desvio repentino e inevitável no curso natural da vida”⁷¹¹. Cioran vê a consciência (consciência reflexiva, mais propriamente, para nós) o elemento de ruptura do homem com a natureza. Com a emergência no homem da consciência reflexiva, ele passou a ser vítima de medos indeterminados. Tornou-se não só suscetível de males reais, comuns aos demais seres vivos, mas também mais sensível a males possíveis ou abstratos. A consciência, para Cioran, é a marca de uma anomalia, é o registro do antinatural no âmago do homem, que torna a vida questionável e culpada.

Na antropologia teológica de Cioran, a queda é uma traição à natureza.

⁷⁰⁸ MENEZES, 2007, p. 13.

⁷⁰⁹ Deve-se enfatizar que o Mal é uma das obsessões de Cioran. O Mal é, para Cioran, a verdade primeira. Ele é inquestionável, preside às leis da vida; é a substância da vida.

⁷¹⁰ Op.cit., p. 15.

⁷¹¹ MENEZES, *ibidem*, p. 64.

A queda equivale, em termos ontológicos, à traição à natureza. “Desertor da zoologia”, o homem rompe com suas raízes, e essa ruptura equivale a um cisma contra a “ortodoxia da natureza”, cujas leis, para sua própria preservação, precisam ser respeitadas. É como se a vida mesma – essa potência que cria e destrói para manter-se em contínua renovação – para se perpetuar, precisasse de disciplina, normas. A natureza é tradição e o homem representa uma ruptura em relação a esta tradição.⁷¹²

O que Nietzsche exaltava no homem Cioran parece condenar: sua capacidade de inovar, de transgredir, de ousar para além dos limites naturalmente fixados. Cioran vê, nessa ousadia do homem, um erro de um agitador indesejável, que perturba a ordem natural em favor da mudança, da variação, da diferença, do ilimitado. Cioran pensa que a inovação é biologicamente ruínosa. A vida tende a ser conservadora e se desenvolve por meio da repetição, pela falta de estilo. O homem, ao contrário, é avesso à quietude, à monotonia; agitador por natureza, não tolera o tédio e busca toda sorte de expedientes para fugir dele. O animal humano tem necessidade de pôr-se em movimento incessante; precisa viver inovando indefinidamente, numa metamorfose constante. Por isso, segundo Menezes, “o cisma [do homem com a natureza] representa, por fim, a maior agressão já cometida contra a natureza, que fica indefesa contra os excessos desse animal traidor”⁷¹³. Nesse tocante, a visão pessimista que Cioran tem do homem é bastante afim com a visão pessimista de Schopenhauer. Tanto para um quanto para o outro, o homem é o grande tirano da natureza, o destruidor, por excelência, da ordem natural, do equilíbrio ecossistêmico.

Acerca do pessimismo, nos diz Cioran que ele é uma “crueldade dos vencidos que não podem perdoar à vida haver frustrado sua expectativa”⁷¹⁴. Se o pessimismo antropológico afirma a enfermidade do homem, não o faz simplesmente em função de um pressuposto teológico negativo, mas o faz, sobretudo, com vistas a denunciar a modernidade⁷¹⁵ como um modo de o homem encontrar-se no tempo e no espaço, que lançou suspeitas sobre a dimensão teológico-transcendente que caracteriza a condição humana. Para Cioran, a Enfermidade do

⁷¹² Ibidem, p. 66.

⁷¹³ Ibidem.

⁷¹⁴ CIORAN, Émil. **Breviário da Decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b, p. 199.

⁷¹⁵ O que Cioran critica na modernidade é a pretensão de se atingir, através da tecnociência e da razão instrumental, a perfectibilidade indefinida, a solução para todos os problemas existenciais do homem. A era moderna teria, assim, a pretensão de oferecer um elixir universal capaz de nos curar de nós mesmos. Para Cioran, no entanto, “não está ao alcance do homem evitar perder-se”. (Menezes, 2007, p. 13).

homem é incurável, pelo menos o é por meio das descobertas científicas e invenções da técnica, “que podem no máximo curar nossos males secundários, por trás dos quais se esconde um outro que nos recusamos a admitir”⁷¹⁶.

Em sua dimensão metafísica, o pessimismo cioraniano calca-se sobre a intuição do pior (*le pire*), compreendido como tendência do ser, como princípio vital e elã em direção ao nada⁷¹⁷. Ele é movido por um profundo desprezo pelo mundo: “se o desprezo pelo mundo concedesse por si só a santidade, não vejo como é que eu poderia evitar a canonização”⁷¹⁸. Como pessimismo metafísico, o pessimismo de Cioran afirma o Nada como princípio do ser. O pior do pessimismo identifica-se com o *fatum*, uma fatalidade a que estão submetidos os seres desde que nascem. A categoria do pior é quase onipresente no pensamento de Cioran. Cioran não distingue, contudo, entre pessimismo e pensamento trágico. O pessimismo metafísico de Cioran pretende dar conta do pior estado de coisas. O pior é a intuição fundamental do pessimismo, segundo o filósofo romeno. O pior do pessimismo é da ordem do necessário, daquilo que precisa ser realizado. Para Cioran, o pior espraia-se por toda a existência e se identifica com o ser mesmo. O pior cioraniano é atravessado por um sentido místico. Ele é pensado como o desvelamento de uma catástrofe, uma revelação no sentido profético do livro do *Apocalipse*.

Como pessimismo gnóstico, o pessimismo de Cioran encontra-se na base de sua visão terrificante da história, “esse dinamismo de vítimas”⁷¹⁹. Uma vez que não podemos escolher não nascer e que a unidade primordial foi rompida por causa do pecado, fomos expulsos do paraíso e jogados no mundo onde vivemos como condenados à perdição. Abandonados ao devir, à corrupção e à morte, aspiramos à serenidade de uma idade de ouro que remonta a um passado imemorial antes da queda. É porque fomos infectados pela nostalgia das origens, que buscamos reencontrar o paraíso perdido aqui neste mundo. Mas a nostalgia carece da saudade e se torna, por isso, “[...] nostalgia invertida, falseada e viciada, dirigida para o futuro,

⁷¹⁶ MENEZES, *ibidem*, p. 16.

⁷¹⁷ Deve-se advertir que o “nada”, para Cioran, não é simplesmente o não ser, não é o oposto do ser, como pensam os filósofos e teólogos do Ocidente. O nada é indizível, inefável; pode-se apenas senti-lo, sofrê-lo. Consoante ensina Pecoraro (*ibidem*, p. 161), “Cioran está literalmente obcecado pelo nada, mas jamais consegue avançar um passo que não seja uma definição abortada e absolutamente inadequada do que está em jogo”. O que não impede Cioran de tentar dar voz ao nada, de delimitá-lo semanticamente.

⁷¹⁸ *Do inconveniente*, p. 25.

⁷¹⁹ CIORAN, Émil. **Silogismos da amargura**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c, p. 94.

obnubilada pelo “progresso”, réplica temporal, metamorfose disparatada do paraíso original”⁷²⁰.

O pessimismo cínico de Cioran, por fim, herdou do cinismo antigo os expedientes metodológicos da tendência ao paroxismo, da polêmica, do desdém, do prazer no excesso, do gozo na recusa. O pessimismo cínico ou pessimismo do desengano, tal como também o chama Cioran, não concede ao homem muita importância. Cioran não recusa o pior, isto é, o pior que consiste em ter consciência do que significa ter nascido, em ter escolhido o sofrimento mais por vaidade e orgulho. Cioran sente o peso da condenação à Lucidez. A Lucidez desvela a inanidade de todas as coisas e a gratuidade, a frivolidade de todos os esforços humanos. Como pessimista cínico, Cioran não chega, contudo, a desprezar totalmente as ilusões, já que, para ele, ninguém consegue assumir imediatamente a frivolidade, o viver conscientemente imerso na banalidade do mundo. O filósofo romeno agradece ao cinismo e a um mendigo que conheceu nas ruas de Paris, de quem disse ser “o maior filósofo de Paris”⁷²¹, o aprendizado do nojo ao consolo confortador, agradece também a força com que ele pôde “transformar em lucidez até mesmo a preguiça, essa ‘dúvida da

⁷²⁰ CIORAN, Émil. **História e Utopia**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 2011d, p. 100.

⁷²¹ Numa carta-prefácio que data de 22 de outubro de 1973, endereçada ao amigo e estudioso de sua obra Fernando Savater, Cioran escreve: “Durante anos recebi a visita de um mendigo que vinha fazer-me perguntas sobre Deus, a matéria, o mal etc., às quais, obviamente, eu não podia responder. Ele carregava essas perguntas consigo, dava voltas ao redor delas, confundia-se com elas. Nunca conheci ninguém mais dedicado ao insolúvel e ao inextricável. Um dia, em um momento de desalento, me confessou que merecia sua condição, que era apenas um mendigo e nada mais e que tanto seu modo de vida como suas obsessões lhe pareciam igualmente desprezíveis. Para levantar o seu ânimo, disse de imediato: “Sabe, para mim, você é o maior filósofo de Paris, neste momento”. Fitou-me atônito e deve ter pensado que eu estava de gozação. Mas havia nas minhas palavras um tom de sinceridade que não lhe escapou e que deve tê-lo impressionado. Depois, suas visitas se espaçaram até cessarem por completo. Está vivo ainda? Morreu? Não sei. A vantagem de não possuir domicílio é poder desaparecer sem deixar vestígio. Tal é o privilégio do mendigo. Esse homem, em verdade, é, ou era, um filósofo. E talvez eu também o seja um pouco, na medida em que, a favor dos meus fracassos, sempre me atarefei em avançar a um grau ainda mais alto de insegurança”. (Carta prefácio de E. M. Cioran. In: SAVATER, Fernando. *Todo mi Cioran*. Barcelona: Editorial Ariel, 2018, p. 14-15. (tradução nossa)).

O texto original a que corresponde a tradução é: “Durante años he recibido la visita de un mendigo que venía a plantear preguntas sobre Dios, sobre la materia, sobre el mal, etc., a las cuales, claro está, yo no podía responder. Llevaba esas preguntas en él, les daba vueltas en todos los sentidos, se confundía con ellas. No he conocido a nadie más *cogido*, más aquejado por lo insoluble y por lo inextricable. Un día, em um momento de desaliento, me confesó que merecía su condición, que sólo era un mendigo y nada más, u que tanto su modo de existencia como sus obsesiones le parecían igualmente despreciables. Para levantarle el ánimo, le dije de inmediato: “Sabes, eres para mí el mayor filósofo de París, en este momento”. Me miró atónito y creyó que me burlaba de él. Pero había en mis palabras un tono de sinceridad que no se le escapó y que debió impresionarle. Después, sus visitas se espaciaron hasta cesar por completo. ¿ Vive todavía? ¿ Há muerto? No lo sé. La ventaja de no tener domicilio es poder desaparecer sin dejar huellas. Tal es el privilegio del mendigo. Esse hombre em verdade es, o era, un filósofo. Y quizá yo también lo soy un poco, en la medida en que, a favor de mis achaques, me he atareado em avanzar siempre hacia um más alto grado de inseguridad”.

carne’, esse ‘ceticismo fisiológico’[...]”⁷²². Tanto o cinismo quanto a Lucidez dão à luz o desengano e o desespero. A insônia, “esse Nada sem trégua”, “um lucidez vertiginosa”⁷²³, de que padeceu em sua juventude, foi uma experiência decisiva na construção de toda a sua filosofia profundamente pessimista e incendiária. A insônia não só destrói a saúde, mas também faz germinar o ceticismo, o cinismo; robustece a descrença no poder emancipador da consciência, que, para Cioran, é sempre necessariamente má. A insônia força o insone a uma ruminação sem fim nem consolo, interditando o florescimento de qualquer esperança de inibir a tentativa de fuga mediante o esquecimento (o sono). O insone é aquele que sabe que não existem ideias consoladoras na obscuridade, na escuridão.

Diferentemente dos cínicos antigos, Cioran não oferece uma forma de pedagogia. Sua Lucidez demoníaca expressa o aniquilamento da superstição, da crença na política e na história. Não se pode esperar dele qualquer intento de correção e formação da humanidade. Ele se satisfaz com a impotência da palavra, do conceito, da teoria na tentativa de revelar e compreender o que só existe através de suas marcas negativas, o que não se deixa capturar nas tramas do sentido e que somente se deixa entrever em paradoxos, nas obsessões e nostalgias do eterno. Em suma, para Cioran, devemos à carne e à sua necessidade de paixão o produzirmos e o sofrermos.

O profundo e mais radical pessimismo que constitui a nervura do pensamento cioraniano não é inconsistente com o caráter trágico da existência. No tocante à questão do trágico na obra de Cioran, há que distinguir entre o caráter trágico da existência, que Cioran não cessa de denunciar, de desvelar, e a sabedoria trágica, que não se confunde com a sabedoria dionisíaca de Nietzsche. Há uma sabedoria trágica em Cioran, embora ela careça do sim jubiloso nietzschiano. Como a sabedoria trágica, em Cioran, só pode ser compreendida a partir da noção de revelação do Essencial, devemos postergar para o capítulo sete as considerações sobre esse tema. Reiteremos que a sabedoria trágica de Cioran não é uma retomada da sabedoria trágica de Dioniso.

O trágico, no pensamento de Cioran, é a revelação do nada (ausência de ser, essência, substancialidade nas coisas); é revelação do impasse, do conflito sem resolução; é revelação da profunda negatividade que constitui a nervura e as fibras da existência. O trágico também está ligado à emergência da consciência. Como nota Pecoraro, “ a irrupção da consciência

⁷²² JÚNIOR, Ruy C.R. De kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran. In: REDYSON, Deyve (org.). **Emil Cioran e a Filosofia Negativa: homenagem ao centenário de seu nascimento**. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 30.

⁷²³ CIORAN, Émil. *Nos cumes do desespero*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011a, p. 15.

condenou o homem ao suplício eterno ao desencadear o conflito trágico”⁷²⁴. O trágico recobre a impossibilidade de redenção. O trágico cioraniano ensina-nos que só existimos verdadeiramente enquanto sofremos. Só conhecemos por meio da lúcida consciência de nossas dores. O trágico, em Cioran, é expressão de uma verdade fatal: a essência de tudo é má, sem sentido, abominável. O universo não comporta verdade, essência, fundamento; não admite afirmação. Trágica é a condição do homem como ser desgarrado, extraviado da natureza, atormentado, angustiado, para quem não há nada que possa salvá-lo, libertá-lo e ajudá-lo a viver. Cioran rejeitou a doutrina do abandono taoísta, a alegria trágica de Nietzsche, as seduções fugazes da fama, a ascese de Schopenhauer, o nirvana budista, os medicamentos contra a depressão. Ele nunca se usou da máscara do profeta ou do filósofo; nunca se convenceu da necessidade de apontar caminhos como o fazem os farsantes da salvação. Cioran rejeitou todos os lenitivos que a filosofia, a religião, a literatura, os médicos lhe prescreviam, a fim de ajudá-lo a suportar o Intolerável (o fato de ter nascido, a queda no tempo, a morte necessária). Quem quer que pretenda realizar um trabalho de liberação precisa buscar motivos nos recônditos de si mesmo. É inútil buscar a liberação nos sistemas filosóficos, nos livros, nas igrejas, nas doutrinas orientais.

O trágico em Cioran vivencia-se como experiência do desespero, “doença que tem de ser curada; doença até a morte”⁷²⁵. Mas há desesperos profundos, imensos que não se deixam solucionar por nada. O desesperado desespera-se de não poder viver nem morrer. Cioran concorda com Kierkegaard: no desespero, estamos mortalmente doentes. Dilacerado pelo desespero, o desesperado sofre sem um motivo “real”; ele padece a consciência de sua infelicidade. Consoante observa Pecoraro, “[...] o desespero só pode ser “sentido” quando dilacera as carnes, quando se está obcecado pela ideia de suicídio, quando a insônia interrompe o esquecimento que todas as noites fornece as armas para suportar mais um dia”⁷²⁶. O desesperado sofre da lucidez de não poder não ser desesperado; ele não pode viver, mas também não pode se matar, de modo que não lhe resta senão viver plenamente consciente de sua condição de desespero. O desesperado sabe que “a vida só é possível pelas deficiências de nossa imaginação e de nossa memória”⁷²⁷. Para Cioran, todos os homens são desgraçados, mas são poucos os que o sabem.

⁷²⁴ PECORARO, *ibidem*, p. 61.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷²⁷ *Breviário de decomposição*, p. 43.

O trágico, em Cioran, também se expressa como fatalismo. Pode-se definir o fatalismo como “a doutrina segundo a qual todos os acontecimentos do universo, especialmente os da vida humana, encontram-se submetidos ao destino, quer dizer, acontecem por uma necessidade absoluta”⁷²⁸. Segundo Menezes, o fatalismo põe em evidência um elemento central do pensamento trágico em geral: o destino.

Diferentemente da concepção cristã de história, em que o homem, mediante o livre-arbítrio, tem a possibilidade de influir nos rumos dos acontecimentos, no universo trágico a história está muito mais associada à ideia de necessidade, determinismo, fatalidade. No início de uma tragédia, geralmente há um acontecimento responsável por disparar o processo que conduz inelutavelmente ao destino fatal⁷²⁹.

Esse acontecimento que desencadeia o processo que leva o herói ao encontro de sua fatalidade é, na tradição hebraica, segundo Cioran, o pecado⁷³⁰. O pecado seria a maldição original que condenaria todos os homens. Adão encapsula todo o curso da história humana e a trajetória de cada vida pessoal, “de modo que a soma de quedas individuais representa uma atualização da Queda primeira, modelo da nossa”⁷³¹. Nem mesmo o ministério de Jesus teria modificado nosso destino, pois que continuamos sendo os mesmos humanos decaídos desde Adão, arrastando sobre a terra, como uma chaga de nossos corpos, nossa hereditariedade pecaminosa. Cioran não acredita que a Ressurreição, evento capital do cristianismo, constituiu uma escapatória lícita para a nossa condição trágica. A Ressurreição só escamoteou nossa condição necessariamente mortal e finita. A atitude voluntariamente trágica rechaça a Ressurreição e a Salvação que, no imaginário-simbólico cristão, estão personificadas na figura de Jesus Cristo. Assim, Cristo é o antípoda do herói trágico, para Cioran.

Se Jesus houvesse acabado sua carreira na cruz e não tivesse se comprometido a ressuscitar, que belo herói de tragédia teria sido! Seu lado divino fez com que a literatura perdesse um tema admirável. Partilha assim a sorte, esteticamente medíocre, de todos os justos. Como tudo o que se perpetua no coração dos homens,

⁷²⁸ JAPIASSÚ, HILTON; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 103.

⁷²⁹ MENEZES, 2007, p. 71.

⁷³⁰ Os temas de “Adão”, da “Queda” e do “Pecado Original” serão retomados e desenvolvidos no capítulo sete, já que constituem eles dimensões fundamentais da antropologia teológica e do pessimismo antropológico radical de Cioran. Eles formam as malhas semânticas do imaginário-simbólico no domínio do qual se erige e se desenvolve o pensamento cioraniano. Como teólogo herege, Cioran não abandonou o imaginário-simbólico cristão, mas o subverteu a partir de seus significados, de seus signos, de suas imagens e símbolos.

⁷³¹ Op. cit. p. 75.

como tudo o que se expõe ao culto e não morre irremediavelmente, não se presta nada a essa visão de um fim total que marca o destino trágico. Para isso teria sido necessário que ninguém o seguisse e que a transfiguração não viesse a elevá-lo a uma ilícita auréola. Nada mais estranho à tragédia do que a ideia de redenção, salvação e imortalidade. O herói sucumbe sob seus próprios atos, sem que lhe seja dado escamotear sua morte por uma graça sobrenatural; não se prolonga – enquanto existência, de nenhum modo, permanece distinto na memória dos homens como um espetáculo de sofrimento; ao não ter discípulos, seu destino infrutífero não fecunda nada, salvo a imaginação dos outros. Macbeth desmorona sem esperança de resgate: não há extrema unção na tragédia.⁷³²

4.4 Schopenhauer, Nietzsche e Cioran: um confronto dialógico

Ao estabelecer o espaço dialógico onde se promova o encontro-confronto das filosofias de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran, buscamos tornar patentes as influências que Nietzsche sofreu de Schopenhauer, os desacordos do discípulo com o mestre e a transição da fase nietzschiana e schopenhaueriana do pensamento de Cioran para a fase de ruptura deste com os dois filósofos com os quais se relaciona dialogicamente. Na montagem desse cenário dialógico, endossamos o pressuposto segundo o qual o pessimismo não pode ser reduzido a um estado de espírito infeliz e deprimente; não pode ser equacionado aos seus atos enunciativos de negação, de desaprovação da existência. O pessimismo não é pura e simplesmente gosto pelo pior, obsessão pelo caráter terrível e cruel da existência. Não há apenas Lucidez amarga no pessimismo filosófico. Por isso, concordamos com Dienstag, ao nos advertir sobre a inconveniência de tomar o pessimismo como testamento dos afetos tristes e amargos:

O objetivo do pessimismo não é nos deprimir, mas nos edificar sobre nossa condição e nos fortalecer para a vida que nos aguarda. Para construir fortificações adequadas, é preciso ter uma noção adequada do inimigo e de suas armas. Para os pessimistas, é fundamentalmente a nossa condição temporalmente finita que nos ameaça.⁷³³

Não faltam livros e produções acadêmicas em geral que dão testemunho da dívida nietzschiana para com o pensamento de Schopenhauer. Todavia, como observa Moreira, “trata-se, via de regra, de mostrar através de Nietzsche que Schopenhauer era um pensador

⁷³² *Breviário de decomposição*, p. 114-115.

⁷³³ O texto original a que corresponde a tradução é: “Pessimism’s goal is not to depress us, but to edify us about our condition and to fortify us for the life that lies ahead. To build proper fortifications, one must have a proper sense of the enemy and his weapons. For the pessimists, it is fundamentally our time-bound condition that threatens us”. (DIENSTAG, JOSHUA F. *Pessimism: philosophy, ethic, spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2006, p. XI-XII).

original e importante, que deixou um legado indiscutível na história”⁷³⁴. Não fazendo qualquer objeção aos intérpretes que preferem dedicar-se à abordagem das relações dialógicas entre Schopenhauer e Nietzsche em obras como *O nascimento da tragédia*, onde a influência do pensamento schopenhaueriano sobre o nietzschiano é imediatamente notável, Moreira enfatiza que a relação dialógica entre os dois autores permanece forte nas obras de maturidade de Nietzsche, porquanto este jamais abandonou Schopenhauer como seu principal interlocutor ou adversário teórico. Não só é importante, portanto, reconhecer que, sem a filosofia pessimista de Schopenhauer, talvez não houvesse a filosofia dionisíaca de Nietzsche, mas também deve-se evitar interpretar a filosofia de Schopenhauer a partir da leitura que Nietzsche fez dela, construindo para seu mestre a imagem de negador, de niilista decadente – imagem esta que se perpetua como um preconceito hermenêutico no trabalho dos comentadores. Ao insistir no hábito de reproduzir uma caricatura nietzschiana de Schopenhauer, a crítica especializada passa ao largo da preocupação em mostrar o caráter extemporâneo do pensamento de Schopenhauer, cuja filosofia da Vontade inaugura a era da suspeita⁷³⁵. Para Rosset, a filosofia da Vontade se desenvolveu na forma de uma oposição aberta à tradição racionalista da filosofia precedente e contemporânea à época de Schopenhauer, período que se estende de Platão a Hegel. Assim, para o filósofo francês, “a primazia da Vontade sobre as representações intelectuais representa uma ruptura de importância inestimável na história das ideias”⁷³⁶. O próprio Nietzsche reconheceu Schopenhauer como aquele que recusou o racionalismo como forma de interpretação do homem.

Schopenhauer não se situava apenas contrariamente, mas totalmente fora do movimento intelectual de seu tempo. A representação de qualquer tipo de metafísica de fins, a ideia de uma natureza em evolução, de uma humanidade em sua evolução histórica, todas as ideias que estiveram no centro das preocupações de seus antecessores e contemporâneos, estão completamente ausentes nele [...].⁷³⁷

⁷³⁴ MOREIRA, 2019, p. 25.

⁷³⁵ Cf. ROSSET, 2012.

⁷³⁶ O texto original a que corresponde a tradução é: “La primacía de la Voluntad sobre las representaciones intelectuales representa una ruptura de importancia inestimable en la historia de las ideas”. (ROSSET, 2012, p. 40).

⁷³⁷ O texto original a que corresponde a tradução é: “Schopenhauer no sólo se situá em contra, sino totalmente afuera del movimiento intelectual de su época. La representación de cualquier tipo de metafísica de los fines, la idea de una naturaleza en evolución, de una humanidad en su devenir histórico, todas las ideas situadas em el centro de las preocupaciones de sus predecesores y de contemporâneos, están completamente ausentes en él [...]”. (ROSSET, *ibidem*, p. 27).

A filosofia da Vontade, na medida em que envolve a busca daquilo que determina nossa conduta, nossas ações, que assume ser a Vontade nossa essência, um ímpeto cego que determina a nossa vida, ela prenuncia aquilo que seria a descoberta fundante da psicanálise: o inconsciente. Ainda que a tradição não tenha ignorado completamente a primazia da paixão sobre a razão, foi Schopenhauer, segundo nota Rosset, o primeiro a fundar e sistematizar a primazia da Vontade sobre o intelecto. Schopenhauer foi o primeiro filósofo a estabelecer o absoluto condicionamento das funções intelectuais aos afetos, de modo que “a tese de Schopenhauer segundo a qual ‘a inteligência obedece à vontade’ representa pois o ponto de partida de uma filosofia genealógica [...]”⁷³⁸. (tradução nossa) .

Creemos estar Rosset com a razão, ao manter que há uma relação entre a filosofia de Schopenhauer e a crítica genealógica de Nietzsche. Na verdade, Schopenhauer foi o precursor das filosofias da suspeita de que Nietzsche, Marx e Freud são os maiores expoentes. Não se furtando a reconhecer que Nietzsche foi o precursor de uma concepção de genealogia, à luz da qual se busca estudar e conhecer a criação e as condições de criação dos valores, Rosset vê em Schopenhauer uma intuição precedente que representaria uma verdadeira ruptura filosófica com a tradição, cujas sérias consequências repercutiram no pensamento filosófico subsequente. Para Rosset, Schopenhauer afirmou a contingência da existência do mundo e do homem. Ele intuiu o absurdo como a cepa de que é feito o mundo.

Como consequência do desilusionamento schopenhaueriano, revela-se que o mundo e o homem só são necessários na medida em que são dados - uma necessidade escassa e precária. Na realidade, o acaso de uma existência que é dada, sem saber de onde ou por que ela veio a ser, e que nós nos esforçaríamos em vão para remontar a uma causa ou a um fim, a fim de superar sua contingência.⁷³⁹

Vejamos, doravante, de que modo a filosofia cioraniana é tributária do legado schopenhaueriano e nietzschiano; mais propriamente, procuraremos mostrar que Cioran soube aproveitar certos elementos do pensamento desses dois filósofos, enquanto rejeitou outros.

Principiamos por notar que se costuma discriminar entre duas fases no desenvolvimento da obra cioraniana: a fase da escrita romena e a fase da escrita francesa. Do

⁷³⁸ Texto original a que corresponde a tradução: “La tesis de Schopenhauer, según la cual ‘la inteligencia obedece a la voluntad’ representa pues el punto de partida de una filosofía genealógica [...]”. (ROSSET, *ibidem*, p. 44).

⁷³⁹ Texto original a que corresponde a tradução: “Como consecuencia del desengaño schopenhauriano, se revela que el mundo y el hombre no son necesarios sino en la medida en que están dados - magra y precaria necesidad. En realidad, azar de una existencia que se da, sin saber de dónde ni por qué ha llegado a ser, u que nos esforzaríamos en vano por reconducir a una causa o un fin para superar su contigencia”. (ROSSET, *ibidem*, p. 26.).

reconhecimento dessas duas fases do pensamento de Cioran se segue a questão que consiste em saber o que permanece constante e o que muda no pensamento de Cioran quando da transição da sua produção em romeno para a produção em francês. Como a obra de Cioran dialoga antes e depois dessa transição com as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche? Duas interpretações divergentes ganharam destaque na seara dos estudos romenos sobre Cioran: a de Marta Petreu e a de Ciprian Vălcan. Petreu sustentou a tese de que a influência de Schopenhauer sobre o pensamento de Cioran é predominante do início ao fim; por outro lado, Vălcan considera que o jovem Cioran foi bastante influenciado por Nietzsche, ou seja, a influência de Nietzsche é notável e predominante na fase romena do pensamento de Cioran, fase esta que contrasta com o período da produção em francês, quando o pessimismo atroz, radical é um legado de Schopenhauer e quando se nota as divergências para com Nietzsche. Sem qualquer pretensão de tomar parte na discussão desse impasse hermenêutico, acompanhamos Menezes (2016), para quem a interpretação de Vălcan parece corresponder melhor ao movimento dialógico da produção discursiva de Cioran que exhibe, na fase romena, uma grande influência de Nietzsche acompanhada de marcas explícitas de admiração por ele. Na fase francesa, por outro lado, percebe-se um acentuado distanciamento de Cioran em relação a Nietzsche, ao passo que se torna mais robusto seu pessimismo e evidente a influência de Schopenhauer. Todavia, não se pode perder de vista a complexidade do pensamento de Cioran: seu pensamento é polifônico, paradoxal, permeando por dissonâncias internas, e não se presta a uma unicidade de sentido. Se a fase francesa da produção filosófica de Cioran, que começa com a publicação de *Breviário de decomposição*, se caracteriza por uma clara rejeição do “nietzschianismo exaltado de juventude e pela conversão a um ‘pessimismo implacável’ que seria digno de Schopenhauer”⁷⁴⁰, não se segue daí que Cioran tenha abandonado a ferocidade, a agudeza, a radicalidade da crítica nietzschiana. Cioran admira em Nietzsche a capacidade de pensar contra si mesmo. Embora concorde com a interpretação de Vălcan, Menezes não deixa de fazer algumas ressalvas:

[...] a despeito de certas inscrições significativas que denotariam, nos primeiros escritos de Cioran [...], um suposto schopenhaurianismo, o que prevalece neles é certa exaltação trágica da existência sem recurso ao ascetismo, sofrida até o limite, transfigurada e renovada pela doença.⁷⁴¹

⁷⁴⁰ MENEZES, Rodrigo I.R.S. *Existência e Escritura em Cioran*. PUC-SP, 2016, p. 73. (Tese de Doutorado).

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 74.

O signo do desespero, que se acha no título de *Nos cumes do desespero*, obra estreante do jovem Cioran padecente de insônia, marca o distanciamento afetivo dele em relação a Nietzsche, para quem o desespero não é só sinal de fraqueza da vontade, mas também um afeto característico do pessimismo da fraqueza. O desespero, em Cioran, sinaliza a convicção negativa de um mal que não é só existencial, mas, sobretudo, metafísico. Nesse sentido, Cioran aproxima-se muito mais de Schopenhauer, muito embora dele se distancie quando seu espírito de negação se deixa contaminar pela tentativa de indicar um caminho redentor. Cioran se afasta não só de Schopenhauer, mas também do budismo no momento em que percebe neles caminhos para a libertação. Com efeito, Cioran rejeita o caráter consolador e a compaixão que constitui o fundamento da ética schopenhaueriana e também rejeita o que pensa ser preconceitos e ilusões de Nietzsche. Ao não seguir Schopenhauer, quando este começa a elucubrar sobre as etapas da negação da vontade de vida, abrindo ao homem o caminho para a libertação da tirania do querer, Cioran é mais influenciado por Philipp Mainländer (1841-1876), cuja obra principal *Filosofia da redenção* (1876), escrita na forma de um intertexto que reinterpreta a metafísica da vontade schopenhaueriana, foi publicada antes que Nietzsche, que leu Mainländer, viesse a publicar sua *Gaia Ciência*. Para Mainländer, a morte de Deus não é o resultado de um acontecimento histórico. Ao contrário, pare ele, a “morte de Deus” é uma espécie de suicídio do próprio Deus, para que o mundo, os entes e o devir pudessem vir a ser. Deus escolheu, por livre vontade, renunciar a sua unidade estacionária, despedaçando-se para tornar possível a existência dos entes. Destarte, os seres que nascem, vivem e morrem são como “pedaços” dessa desintegração originária, são os despojos mortais do autossacrifício de Deus. Para Mainländer, “a entropia é, pois, um fato indiscutível: *o destino mesmo do ser*, que contamina todo o universo”⁷⁴². A esse “destino entrópico” corresponde a intuição cioraniana de uma fatalidade universal, de uma necessidade negativa que pesa sobre todo vivente, bem como sobre a própria unidade divina originária. O pessimismo gnóstico (dualista-teísta) é um produto dessa proximidade de Cioran com a filosofia de Mainländer.

De Schopenhauer, portanto, Cioran retém o pessimismo, a negação, o misticismo budista e cristão. Aproveita também a vivacidade moralista e polemista; sente-se afinado com o temperamento, com o humor do filósofo de Dantzig. Aprecia sua filosofia da música e seu cuidado com o estilo. No entanto, Cioran é um pessimista sem sistema; ele rejeita a dogmática

⁷⁴² O texto a que corresponde a tradução: “La entropia es, pues, un hecho incontrovertible, más aún: *la destinación misma del ser*, que afecta a todo el universo”. (MAILÄNDER, Philipp. *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Ediciones Xorki, 2019, p. 17, ênfase no original).

schopenhauriana. Cioran não consente nas tentações do budismo, porque se recusa a renunciar ao desejo. Segundo Cioran, “as soluções que preconiza Buda não são as minhas, porque não posso renunciar ao desejo. Não posso renunciar a nada”⁷⁴³. É também por força de sua reconhecida natureza paradoxal que Cioran não pode acolher as soluções oferecidas por Schopenhauer e pelo budismo. Cioran admite ter paixão e ódio pela vida, quando assim declara: “o paradoxo da minha natureza é que eu tenho uma paixão pela existência, mas, ao mesmo tempo, todos os meus pensamentos são hostis à vida. Desde sempre eu adivinhei e senti o lado negativo da vida, que tudo é vazio”⁷⁴⁴. Conquanto tenha lido, na adolescência, com muito entusiasmo, Schopenhauer, sobretudo quando de sua estadia em Dresden, onde foi escrito *Die Welt Als Wille und Vortellung (O mundo como vontade e representação)*, Cioran faz menos referências a ele do que a Nietzsche. Cioran não considera ter sido Schopenhauer tão influente na construção de seu pensamento, muito embora compartilhe com ele o interesse pelo budismo e a tese de que a vida é essencialmente sofrimento. Cioran também acolhe a ideia schopenhaueriana de que o mundo é um espelho de uma Vontade cega e irracional que se afirma engendrando sofrimento e destruição. Cioran também está de acordo com o filósofo pessimista alemão na representação do desejo como um mal que nos aprisiona no seu ciclo, que nos torna servos de sua sede inesgotável, insaciável. O jogo contínuo entre desejos insatisfeitos e tédio também encontra acolhida no pensamento de Cioran. Para ele, fazendo eco ao gosto schopenhaueriano de expor à luz do dia a nossa insignificância existencial radical como indivíduos, a nossa vida individual não é mais do que “uma criação incessante de modas”⁷⁴⁵, para a qual coopera a linguagem. A vida de cada indivíduo é uma “proliferação de futilidades”⁷⁴⁶, graças às quais nos protegemos do risco de morrer “em um bocejo que engoliria a história e a matéria”⁷⁴⁷. No entanto, porque recusa qualquer forma de “salvação” para a condição decaída e corrompida do homem, sentencia que “só se vive realmente pela

⁷⁴³ Texto a que corresponde a tradução: “[...] les solutions que préconise le Bouddha ne sont pas les miennes, puisque je ne peux pas renoncer au désir. Je ne peux renoncer à rien”. (Entretien avec Léo Gillet In: CIORAN, Emil. *Entretiens*. Paris: Gallimard, 2012 (1995), p. 83).

⁷⁴⁴ Le paradoxe de ma nature est que j’ai une passion pour l’existence mais qu’en même temps toutes mes pensées sont hostiles à la vide. J’ai depuis toujours, deviné et ressenti le côté négatif de la vie, que tout est vide. (Entretien avec Helga Perz. In: *Entretiens*, p. 32).

⁷⁴⁵ *Breviário de decomposição*, p. 124.

⁷⁴⁶ *Ibidem*.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

recusa de libertar-se do sofrimento e por uma espécie de tentação religiosa de irreligiosidade”⁷⁴⁸.

De Nietzsche Cioran retém a genealogia, as formas negativas de niilismo, a teoria da decadência, mas rejeitará conceitos centrais de sua filosofia, tais como Vontade de potência, Eterno Retorno e Além-do-homem. Cioran admira em Nietzsche o espírito iconoclasta, o filósofo artista, o andarilho, o nômade. Ao conferir à vontade de viver um valor intrínseco, a despeito da amoralidade natural da vontade, Cioran assume o vitalismo trágico de Nietzsche em detrimento da moral ascética de Schopenhauer. Ele também admira em Nietzsche o herói trágico. No entanto, recusa terminantemente a doutrina do *amor fati*, a afirmação jubilosa e dionisíaca da existência.

Há uma vulgaridade que nos faz admitir qualquer coisa deste mundo, mas que não é bastante poderosa para nos fazer admitir o mundo mesmo. Assim, podemos suportar os males da vida repudiando a Vida, deixar-nos arrastar pelas efusões do desejo rejeitando o Desejo. No assentimento à existência, existe uma espécie de baixaza, graças à qual escapamos a nossos orgulhos e a nossos pesares, mas sobretudo graças à melancolia que nos preserva de um deslize para uma afirmação final, arrancada de nossa covardia. Há coisa mais vil do que dizer sim ao mundo? E, no entanto, multiplicamos sem cessar esse consentimento, essa trivial repetição, esse juramento de fidelidade à vida, negado somente por tudo o que em nós recusa a vulgaridade. Podemos viver como os outros vivem e no entanto esconder um não maior que o mundo: é o infinito da melancolia... [...].⁷⁴⁹

Esse excerto de Cioran prefigura sua rejeição da filosofia do *amor fati* já no seu título – Dualidade. Em vez de uma gaia ciência, Cioran propõe um saber amargo. A lucidez de Cioran, embebida no mais impiedoso niilismo, dirige sua artilharia contra a vulgaridade dos falsos viventes. A melancolia se apresenta a Cioran como o sinal dessa dualidade em nós, a dualidade entre consciência e mundo, consciência e vida, consciência e vontade, existência e absoluto. Essa dualidade se expressa também na tensão entre afirmação e negação. Para Cioran, importa conservar certa arte de contradição consigo mesmo. Cioran não apenas dirá que o homem é um animal doente, mas que a vida mesma se lhe afigura como um eterno padecimento do Ser e do Devir. A vida seria o fluxo de uma convalescença cósmica que se encarna nos seres, na geração e na corrupção deles, cuja culminação é a saúde final da morte, a qual restitui a primazia do reino inorgânico, no qual inexistente toda forma de consciência. Para Cioran existir e sofrer são praticamente sinônimos. A vida é a duração de um estado perpétuo

⁷⁴⁸ Ibidem, p. 44.

⁷⁴⁹ *Breviário de decomposição*, p. 85.

de doença; é uma eterna convalescença cativa da morte, sustentando-se fragilmente à beira do nada.

Contrariamente à hipótese do além-do-homem, Cioran nota que “quando estamos cansados dos valores tradicionais, nos orientamos necessariamente para a ideologia que os nega”⁷⁵⁰, ao que acrescenta que “[...] é por sua força de negação que ela seduz, bem mais que por suas fórmulas positivas”⁷⁵¹. Para Cioran o homem jamais pode ser superado e, ao julgar possível superá-lo, Nietzsche lhe parece ingênuo.

O homem não pode ser superado; pode-se no máximo negá-lo. Ele deve ser negado. Eu concebo essa ideia de além-do-homem como uma absurdidade completa. Só de pensar nos vícios dos homens já me faz tremer. E os do homem são ainda piores. Um além-do-homem certamente teria qualidades, mas também teria os defeitos dessas qualidades, e esses defeitos seriam terríveis, bem mais terríveis que o homem mesmo. Nietzsche me parece demasiado ingênuo.⁷⁵²

Um exame detido, que não cabe aqui empreender, dos modos como o discurso cioraniano se vai constituindo, se vai costurando por meio de convergências e divergências, acenos valorativos de aprovação ou de desaprovação relativamente às doutrinas e teses de Schopenhauer e de Nietzsche, talvez encaminhasse a conclusão de que, depois de ter frequentado esses dois autores, Cioran tornou-se incapaz de afirmar e negar absolutamente. Seu pensamento se exercita na contradição, no paradoxo entre a gravidade, a amargura, os anátemas do pessimismo e a beleza da ironia cética, do humor mordaz cínico. Assim, para Cioran, “a vida só é tolerável pelo grau de mistificação que se põe nela”⁷⁵³. Reconhecendo-se conformista que, por lassidão ou por inaptidão fisiológica, vive com respeito às convenções, diz-nos o filósofo “aceito a vida por cortesia: a revolta perpétua é de tão mau gosto como o sublime do suicídio”⁷⁵⁴. Decerto, a filosofia de Cioran não se presta nem à adesão da militância, nem ao furor inconsequente dos revolucionários. Seu pessimismo é muito mais contemplativo que de ação.

⁷⁵⁰ *História e Utopia*, p. 104.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² Texto original a que corresponde a tradução é: “L’homme ne peut pas être surmonté, on peut tout au plus le renier. On doit le renier. Je tiens cette idée de surhomme pour une absurdité complète. La seule pensée des vices propres aux bêtes nous fait déjà frémir. Et ceux de l’homme sont bien pires. Un surhomme aurait bien entendu des qualités, mais il aurait aussi les défauts de ces qualités, et ces seraient terribles, bien plus terribles que l’homme lui-même. Nietzsche me paraît trop naïf”. (Entretien avec Georg Capart Focke. In: *Entretiens*, p. 251).

⁷⁵³ *Breviário de decomposição*, p. 139.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

5 O NIILISMO EM NIETZSCHE: SUA MULTIVOCIDADE, POLIMORFIA E COMPLEXIDADE

São três os pressupostos teórico-metodológicos pelos quais se pauta a investigação do problema do niilismo a partir de Nietzsche. O primeiro pressuposto consiste na assunção de que Nietzsche se ocupou do niilismo a partir de múltiplas perspectivas, sendo, portanto, fiel ao caráter experimental de sua filosofia, que consiste em estudar um dado fenômeno sob perspectivas diversas, em percorrer múltiplos caminhos durante o exercício do pensamento. O segundo pressuposto, que decorre do primeiro, consiste na afirmação de que o niilismo é, em Nietzsche, um fenômeno multívoco, polimórfico e bastante complexo. Rechaça-se, pois, toda interpretação que o reduza a seus aspectos negativos ou corrosivos, isto é, toda interpretação que o situe restritivamente no contexto de reflexões sobre a *décadence*, a “morte de Deus”, o “ressentimento”, “vontade de nada”, o “pessimismo da fraqueza”, etc. O terceiro pressuposto consiste em tomar o niilismo como uma dimensão teórica e hermenêutica do projeto de transvaloração de todos os valores. Cabe aqui dizer que “transvalorar” pode ser definido, dando a conhecer os três sentidos articulados nesse conceito. (Marton, 2009). Transvalorar é, em primeiro lugar, “suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados”⁷⁵⁵. Em nossos termos, diremos que transvalorar é, num primeiro sentido, um empreendimento bastante ousado e radical: é demolir e eliminar todo o imaginário-simbólico metafísico, religioso e moral que dá sustentação simbólica, que confere uma estrutura de sentido e legitimação aos valores, aos significados, aos signos e aos símbolos que conformam e norteiam a vida individual e coletiva do homem. Transvalorar é, na terminologia nietzschiana, derrubar ídolos, demolir alicerces, fundamentos. Transvalorar é realizar o trabalho de iconoclastas. Num segundo sentido, transvalorar é inverter valores, a saber, é transformar em valor de uma vontade superior, de uma vontade legisladora aquilo que foi até então desprezado, temido ou odiado. É nesse sentido que a vida se erige em critério para a determinação do valor de todos os valores, que também o corpo se torna a base para o valor de todo pensamento⁷⁵⁶. Finalmente, num terceiro sentido, “transvalorar” é criar novos valores, ou seja, transvalorar é estabelecer novas tábuas de valores. Nietzsche exerce aqui o trabalho de legislador.

⁷⁵⁵ MARTON, 2009, p. 75.

⁷⁵⁶ Veja-se o FP 39 (18) de Agosto-Setembro de 1885. Nele, Nietzsche nos diz que o corpo constitui a base a partir da qual “o valor de todo pensamento pode ser avaliado”.

A tese central que buscaremos defender, ao longo de nossa investigação do problema do niilismo no pensamento de Nietzsche, é que o niilismo, em sua modalidade de “niilismo extremo”, descerra o caráter perspectivístico do mundo, abre caminho para o reconhecimento das infinitas possibilidades de interpretação do mundo e, por isso, constitui a condição de possibilidade para a criação de novos valores que favoreçam o crescimento da vida, o seu fortalecimento. Para que o homem compreenda que estimar é criar, que não há valor (interpretação, sentido) sem estima, sem avaliação, sem interpretação, para que ele se reconheça como verdadeiro criador de valores, é necessário que ele desperte de seu sono metafísico, que o fez acreditar que os valores, os significados, os símbolos e signos recebidos em sua socialização, provieram de uma instância suprassensível, que a “objetividade” dos valores é uma realidade já dada, independente das condições de vida de quem avalia. É necessário que compreenda que é ele que põe valores nas coisas⁷⁵⁷, que não há coisa-em-si, que a coisa-em-si não é mais do que uma ficção (da interpretação metafísica), que o mundo aparente, que o mundo por ele experienciado e sobre o qual ele fala, é um mundo considerado segundo valores, é um mundo resultante do conflito de perspectivas, de interpretações, um mundo cujo valor reside em nossa interpretação humana, pois que, segundo Nietzsche, “nós construímos uma concepção, para podermos viver em um mundo, a fim de percebermos de maneira claramente suficiente que ainda o suportamos...”⁷⁵⁸. Na condição de campo de produção semiótica de desmistificação do homem e da existência humana, o niilismo traz à luz o caráter perspectivístico do mundo, de sorte que, desperto de seu sono metafísico, consciente de seus preconceitos psicológicos e da inexistência de fenômenos morais (pois que só há interpretações morais dos fenômenos), o homem venha a compreender o mundo por ele vivenciado e experienciado como uma imagem de seu ser, como imagem de sua lógica, de seus preconceitos psicológicos.

Intentando empreender uma análise tanto mais minuciosa quanto satisfatória da problemática do niilismo na filosofia nietzschiana, é necessário descerrar os postulados, a trama conceitual e os alicerces teóricos que subjazem à própria abordagem do niilismo realizada por Nietzsche. Somos forçados a fazer um “recorte” metodológico que reúna apenas os elementos que nos parecem indispensáveis ao tratamento e ao esclarecimento do niilismo entendido como campo de produção semiótica de desmistificação. A noção de vontade de

⁷⁵⁷ Veja-se o FP 2 (174) de Outono de 1885- Outono de 1886. Nele, lemos: “não se encontra nas coisas nada que não se tenha inserido nelas por si mesmo. [...] O homem não encontra, por fim, uma vez mais, nada nas coisas senão aquilo que ele mesmo inseriu nelas.”

⁷⁵⁸ FP 14 (93) Começo do ano de 1888.

potência, o conceito de vida, sintomatologia, fisiopsicologia, perspectivismo, a noção de valores e de avaliação, a teoria das forças, a noção de criação, formarão, pois, a paisagem teórica da qual se destaca a questão do niilismo de cuja investigação nos ocuparemos. Terminada a etapa de nosso trabalho investigativo durante a qual estará sob o escopo de nossas preocupações a questão do niilismo, passamos a fazer exposições sobre os seus desdobramentos, ocasião em que nos debruçaremos sobre a crítica nietzschiana da moral, da metafísica da linguagem, do mundo verdadeiro, sobre a doutrina do eterno retorno e a significatividade do além-do-homem, entendido como a figura imaginária que assume, suporta e realiza o niilismo extremo, entregando-se à tarefa de criar mais do que valores (interpretações, sentidos, significados), mas de criar, sobretudo, um novo imaginário-simbólico na base do qual a existência humana possa edificar-se como uma dimensão do caráter ecossistêmico da vida, como um fragmento da totalidade do universo. Este é seu maior desafio, após cair em descrédito a hegemonia da interpretação moral do mundo.

5.1 A vida como vontade de potência

Quando Nietzsche ventila a questão “que é a vida” e oferece como resposta para ela sua fórmula “vida é vontade de potência”⁷⁵⁹, ele pretende pôr em movimento todo um processo de superação do imaginário-simbólico metafísico-moral que determinou, que orientou, que moldou a vida do homem até então. Esse imaginário-simbólico é ele mesmo um sintoma, é expressão de uma determinada condição fisiológica, ou seja, de uma determinada configuração dinâmica de forças, de impulsos ou instintos. Dois casos paradigmáticos se destacam como representantes desse imaginário-simbólico, no seio do qual a vida é interpretada, avaliada em conformidade com o instinto de *décadence*, entendendo por *décadence* o processo de dissolução, de degenerescência, de declínio de organizações fisiológicas⁷⁶⁰: Schopenhauer e Darwin, ou o darwinismo tal como interpretado por Nietzsche⁷⁶¹. Contrariamente à concepção de vida de Schopenhauer, para quem “vida” é a

⁷⁵⁹ Veja-se o FP 2 (190) Outono de 1885 – Outono de 1886.

⁷⁶⁰ *Décadence* recobre um amplo campo semântico que abriga desde entidades naturais, formações do mundo orgânico, estruturas psicológicas, até organizações mais complexas, tais como indivíduos, grupos, classes, nações, Estados. Pensar o problema da *décadence*, em Nietzsche, é situá-lo sempre relativamente a “complexas formações de domínio, de “duração relativa”, isto é, de concreções históricas em que se configuram relações de poder, cujo surgimento e cuja duração se determinam na relação umas com as outras”. (Giacioia, 1997., p. 21).

⁷⁶¹ Segundo Frezzatti (2014), não se pode ter certeza de que Nietzsche leu as obras capitais de Darwin. É mais provável que ele tenha conhecido as ideias darwinianas através de leituras indiretas, entre as quais se incluíam a de autores que discordavam das ideias do naturalista inglês, tais como Friedrich Lange, Karl Zoelner, Carl

manifestação de uma Vontade cega indiferente à sorte dos indivíduos, a qual, ao afirmar-se, submete todas as suas formas fenomênicas ao fluxo incessante cujo *modus operandi* é o da luta, do conflito, da disputa interminável que arrasta os malogrados para o nada; é, em suma, dor, sofrimento, esforço sem fim, Nietzsche, entendendo a filosofia como criação de valores, entendendo por “criar” a capacidade de configurar, de inventar, de imaginar, entendendo “pensar” como imposição de figuras, ordenação do novo a partir de antigos esquemas, afirmando serem os pensamentos “signos de um jogo e de uma luta dos afetos”⁷⁶², oferece uma nova interpretação da vida à luz da qual a vontade de potência é uma força plástica, criadora; é um impulso de toda força a efetivar-se, criando, desse modo, novas configurações num jogo relacional agonístico com as demais vontades de potência. Ao postular ser a vida, essencialmente, vontade de potência, Nietzsche concebe a vontade de potência não apenas como constitutiva de tudo que existe⁷⁶³, mas também como critério de avaliação. Tanto como elemento constitutivo de todo o existente, quanto como critério de avaliação, a vontade de potência se apresenta como um parâmetro fundamental no empreendimento genealógico. Ao conceber a vida como vontade de potência, Nietzsche advoga ser a vida o único valor que, não podendo ser avaliado, constitui o critério de avaliação que se impõe por si mesmo. Nesse sentido também, assumir ser a vida vontade de potência é instituir um campo de interpretação, no qual a interpretação é sempre produto de uma agonística de forças, de afetos, de instintos e à luz do qual a própria concepção schopenhaueriana, em particular, e da tradição filosófica, de um modo geral, de vontade, é rejeitada. A esse propósito, escreveu Nietzsche o que se segue:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou⁷⁶⁴.

Naigeli, entre outros. (cf. FREZZATTI, Wilson Antonio Jr. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.).

⁷⁶² FP 1 (75) Outono de 1885 – início do ano 1886.

⁷⁶³ É notável a mudança de perspectiva de Nietzsche sobre o conceito de vontade de potência, após a elaboração de sua teoria das forças. Inicialmente, a vontade de potência atuaria apenas no mundo orgânico, mas, com a teoria das forças, a vontade de potência passou a recobrir todo o mundo existente, de modo que a vida é vista como um caso particular da vontade de potência. Veja-se o FP 14 (121) Começo do ano 1888.

⁷⁶⁴ *BM*, §19. (ênfase no original).

Para Nietzsche, a vontade não constitui nenhuma unidade: ela é uma realidade complexa ou complicada. A vontade ou o querer é “uma pluralidade de sensações”.⁷⁶⁵ Nietzsche também não dissocia o pensamento do querer, notando que “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda”⁷⁶⁶. Para ele, a vontade é mais do que um complexo de sensações; é, sobretudo, um afeto – é o afeto que comanda. O querer não é “desejar”, não é aspirar ou exigir; “ele se distingue dessas noções por meio do afeto de comando”⁷⁶⁷, de sorte que não há querer em si, mas tão somente um “querer algo”. Não se deve abstrair a meta do estado. Diz-nos Nietzsche que “o fato de algo ser comandado pertence ao querer”⁷⁶⁸. Assim, “um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece”⁷⁶⁹. A vontade é múltipla, portanto. Da crítica de Nietzsche do conceito tradicional de vontade, estão sob escopo duas concepções de vontade: a concepção psicológica e a concepção metafísica. No quadro da teoria psicológica, o ato ou o agir é visto como uma consequência da vontade, isto é, do querer. Se há um agir consequente de um querer, postula a teoria psicológica que há um sujeito que quer e realiza a ação. Para Nietzsche, contudo, a crença no sujeito é um preconceito psicológico da crença na gramática. O sujeito é, na realidade, um efeito da ação, e não a sua origem. Consoante o filósofo, a vontade se efetiva em todo o organismo e nele encontra impulsos, afetos favoráveis e contrários, encontra disposições e pulsões aliadas e outras antagônicas; a vontade enfrenta resistências, vence-as e predomina sobre outros afetos e impulsos. Em suma, a concepção psicológica de vontade descarta o fato de que a vontade age no homem e no ser vivo em geral, ou ainda, nos inumeráveis microrganismos que integram outros organismos.

No quadro da concepção metafísica de vontade, tem especial interesse para nós a crítica dirigida por Nietzsche a Schopenhauer. Nietzsche rejeita a representação da vontade como a coisa em si ou o em si das coisas. Tal concepção passa ao largo da consideração da luta que se trava entre as vontades no seio da vida. Nietzsche rejeita em Schopenhauer o ter este sustentado que os fenômenos são apenas objetividades de uma vontade de viver cega, a qual, desprovida de finalidade, constitui a essência do mundo. Para Nietzsche, a vontade não é um “querer viver” total e indiviso, que, enigmaticamente, se manifesta em todos os seres

⁷⁶⁵ Ibidem.

⁷⁶⁶ Ibidem.

⁷⁶⁷ FP 11 (114) Novembro de 1887 – Março de 1888.

⁷⁶⁸ Ibidem.

⁷⁶⁹ Ibidem.

orgânicos e inorgânicos. A vontade é uma vontade orgânica, que não traz em si qualquer marca de transcendência. Contrariamente ao significado de vida e vontade na metafísica da vontade elaborada por seu mestre Schopenhauer, a vida e a vontade de potência não são, para Nietzsche, princípios transcendentais. A vida não se encontra além dos fenômenos, por detrás deles, e a vontade de potência não existe para além de todo o único mundo existente, que é o mundo devenida, o mundo como mundo dionisíaco, “do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, esse mundo misterioso da dupla volúpia, esse meu para além do bem e do mal, sem meta, se que é não reside na felicidade do círculo uma meta”⁷⁷⁰, mundo existente este que é também “um produto de nossas valorações”⁷⁷¹. Cumpre também dizer que, nesse mundo que se afigura como campo de relações agonísticas de vontades de potência, a dor, o desprazer, o sofrimento são considerados estimulantes da vida. Segundo Nietzsche, “prazer e desprazer não constituem nenhuma oposição”⁷⁷². O homem quer o mesmo que o mais rudimentar organismo vivo quer: **um aumento de potência**. Ao ter como fim o aumento de potência, é inevitável que, na busca desse aumento de potência, concorram o prazer e o desprazer. O desprazer é necessário para toda vontade de potência que deve opor resistência a um obstáculo. O desprazer é, assim, um “ingrediente” normal de todo fenômeno orgânico, de sorte que o homem não foge do desprazer, mas tem necessidade dele. A concepção de vontade de potência instância a criação de uma nova imagem do mundo, que é diversa do modo como Schopenhauer o concebe.

No tocante à crítica nietzschiana ao darwinismo, os pontos em que Nietzsche está em desacordo com os darwinistas são: a luta pela existência, a seleção natural, a seleção sexual e o desenvolvimento da moral a partir do instinto de compaixão. Para os propósitos deste estudo, será suficiente assinalar o antagonismo radical entre a concepção nietzschiana e a concepção darwinista de vida. De modo geral, Nietzsche cuida que o darwinismo, assumido pela ciência e pela filosofia, é um caso específico de *décadence*, que marca o século XIX. Para ele, o darwinismo é também uma modalidade do cristianismo, portanto, de um sistema moral-religioso orientado para a conservação da vida decadente. Quando ataca a ideia de seleção natural e, mormente, de luta pela sobrevivência do darwinismo, Nietzsche tem em vista a ideia de conservação que, para ele, se converteu em ideal supremo ou fim a ser perseguido pela humanidade. O Darwinismo mascara o fato de que a vida é um processo

⁷⁷⁰ FP 38 (12) Junho-Julho de 1885.

⁷⁷¹ FP 25 (434) da primavera de 1884.

⁷⁷² FP 2 (76) de Outono de 1885 – Outono de 1886.

contínuo de autossuperação, ao longo do qual há dominação e criação; e não só isso. Segundo Nietzsche, “a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder”⁷⁷³. Onde há vida, há vontade de potência⁷⁷⁴, e onde quer que falte a vontade de potência, há declínio. Para Nietzsche, os valores considerados superiores pelo senso comum moldado no imaginário-simbólico platônico-cristão são valores de declínio, valores niilistas que “preponderam sob os nomes mais sagrados”⁷⁷⁵, porque, em sua origem, falta vontade de potência, entendida como impulso para o crescimento da vida, para a acumulação de forças. Se, para Darwin, os organismos vivos lutam pela sobrevivência, pela conservação da vida, para Nietzsche, a luta (que é o caráter geral da vida) se dá por meio da dominação e pelo aumento de potência. Por conseguinte, dizer que “vida é vontade de potência” é instituir uma interpretação da vida à luz da qual a luta pela dominação é uma característica que lhe é essencial. Segundo Nietzsche, “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”⁷⁷⁶. Destarte, contra Darwin – ou mais exatamente, contra Herbert Spencer – que concebia a vida como uma adaptação interna a condições externas, Nietzsche escreveu:

Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua vontade de poder; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, formas cuja ação necessariamente precede a adaptação; com isto se nega no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora.⁷⁷⁷

Nietzsche não nega que a luta pela sobrevivência ocorra; mas, contrariamente à posição dos darwinistas, ela constitui uma exceção e não a norma. Para Nietzsche, “o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absoluto esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*”⁷⁷⁸. A característica fundamental da vida, enquanto vontade de potência, é o contínuo afirmar da potência, é criar. A

⁷⁷³ AC, § 15.

⁷⁷⁴ Veja-se ZA Da superação de si mesmo.

⁷⁷⁵ Ibidem.

⁷⁷⁶ BM, § 259.

⁷⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 2ª dissertação, § 12, p. 62.

⁷⁷⁸ CI, Incursões de um extemporâneo, § 14. (ênfase no original).

conservação aparece apenas como consequência imediata do processo de autossuperação que é a vida. Se, para os darwinistas, a luta pela vida se realiza, fundamentalmente, entre os organismos individuais; para Nietzsche, ao contrário, ela ocorre em todos os domínios da vida: entre os seres inorgânicos, entre as partes menores constitutivas dos organismos vivos. A vontade de potência está presente também na matéria inorgânica. Com a concepção de vida como vontade de potência, Nietzsche também nega que haja oposição entre vida e morte. Para ele, há combate, há relações agonísticas entre vida e morte – “guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara”⁷⁷⁹. Na época da escrita de *A Gaia Ciência*, Nietzsche estava sobremaneira interessado em conhecer de que modo a vida orgânica se relaciona com a matéria inorgânica. Ele, no entanto, não logrou êxito na tentativa de explicar como se deu a passagem do inorgânico para o orgânico, de modo que precisou assumir “a morte como o que está em toda parte, existe primordialmente, é necessário e comum”⁷⁸⁰, ao passo que a vida foi reduzida “a algo que foge à regra, é contingente, acidental e tardio”⁷⁸¹. Chama-nos a atenção, nesse contexto de produção de sua obra, a ocorrência de uma passagem na qual figuram marcas linguísticas que exprimem uma tonalidade afetiva desalentadora, muito afim com o acento fatalista do pessimismo schopenhaueriano. Nessa passagem, lê-se “[...] a morte e seu silêncio são a única coisa certa e comum a todos nesse futuro”⁷⁸². Nietzsche, afirmando que a luta é o traço fundamental da vida e que ela se exerce contra a morte, reconhece que a luta é um “combate inútil, no fim das contas, pois o desaparecimento do ser humano é a evidência de que ele pode dispor”⁷⁸³. Sem embargo dessa afinidade afetiva com Schopenhauer, Nietzsche não toma a luta na qual estão envolvidos todos os viventes e seus elementos constitutivos (células, tecidos, órgãos...) como algo de que devemos nos esforçar por escapar, como razão para a desaprovação da vida. Com seu conceito de vontade de potência, a vida mesma é assumida como um valor que não pode ser avaliado.

Na concepção nietzschiana de vontade de potência, todas as manifestações da vida, todos os viventes estão envolvidos num combate caracterizado pela vontade de expansão, de

⁷⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, § 109, p. 127.

⁷⁸⁰ MARTON, 2010, p. 72.

⁷⁸¹ Idem.

⁷⁸² GC, § 278, p. 168..

⁷⁸³ MARTON, ibidem, p. 72.

crescimento, de superação. O modo de ser da vida e de todo vivente se realiza na busca por expansão, por aumento de força, por crescimento de potência. Para tanto, a vida mesma exige resistências, porque a vontade de potência “só pode se manifestar junto a resistências; ela procura aquilo que lhe apresenta resistência”⁷⁸⁴.

A despeito de identificar vida a vontade de potência, utilizando essa expressão no singular, Nietzsche mantém que toda vontade de potência integra uma pluralidade de vontades de potência em relações agonísticas nas quais elas buscam superar-se umas as outras, fixando uma determinada interpretação de mundo. Com a noção de vontade de potência, nada há para além do devir, e “o vivente é o ser: para além dele, não há nenhum ser”⁷⁸⁵. O “ser”, como significação metafísica, é uma ficção, um constructo, uma “invenção do que sofre com o devir”⁷⁸⁶.

É certo que Nietzsche pensou a “vida” a partir de múltiplas perspectivas; por isso, será necessário cingirmo-nos ao desenvolvimento dessa noção no âmbito genealógico, onde a “vida”, enquanto vontade de potência, apresenta-se como critério de avaliação de todas as avaliações. Interessar-nos-ão as relações entre vida, vontade de potência, a teoria das forças e o perspectivismo. Nesse domínio de análise, a vida é pensada como um complexo de interpretações, e Nietzsche chega a afirmar que viver é avaliar, que onde há vida, há avaliação, interpretação. A vida é, nesse domínio de investigações, assumida como critério de avaliação que se impõe como valor a partir do qual todos os demais valores são avaliados e medidos. Quando Nietzsche elabora sua teoria das forças e pensa o caráter devenida do mundo como um embate relacional de forças, de modo que o mundo mesmo passa a ser entendido como uma multiplicidade de forças em conflito incessante, o conceito de vontade de potência passa a ser definido como o modo do efetivar-se das forças (Marton, 2010.). A importância de dar especial enfoque às relações entre vida, vontade de potência, teoria das forças e perspectivismo reside na necessidade de fundamentar nossa concepção de niilismo como campo agonístico de vontades de potência, cuja multiplicidade mórfica e semântica é condicionada pela dinâmica conflitual das vontades de potência, no seu jogo de comando e obediência. Condicionar o caráter polimórfico, polissêmico e complexo do fenômeno do niilismo, no pensamento de Nietzsche, à configuração da dinâmica conflitual das vontades de potência no interior mesmo do niilismo, é consistente com dois postulados básicos que não se

⁷⁸⁴ FP 9 (151) – Outono de 1887.

⁷⁸⁵ FP 1 (24) de Outono de 1885 – início do ano de 1886.

⁷⁸⁶ FP de Outono de 1885 – Outono de 1886.

pode ignorar na obra deste filósofo alemão: 1) as vontades de potência constituem tudo o que existe e se manifestam como vida, arte, moral, ciência, religião, natureza, sociedade, vontade de verdade, humanidade⁷⁸⁷; 2) as vontades de potência interpretam. Assim, se cada forma assumida pelo niilismo é resultado do domínio, da preponderância de determinadas vontades de potência sobre outras, as quais são provisoriamente subjugadas, cada forma de niilismo instancia uma interpretação fixada, imposta pelas vontades de potência dominadoras.

Há também uma outra razão para o enfoque daquelas relações: a compreensão do niilismo como campo de produção semiótica de desmistificação só pode elaborar-se e esclarecer-se pela discussão do percurso teórico que articula a noção de vontade de potência com o caráter perspectivístico do mundo e da agonística das forças – percurso este que constitui um movimento fundamental do empreendimento genealógico da crítica nietzschiana. Nas próximas três subseções, debruçar-nos-emos sobre o que consideramos ser os três pilares do empreendimento genealógico de Nietzsche - a sintomatologia, a fisiopsicologia e o perspectivismo -, etapa em que consideraremos as noções de “valor” e “avaliação”. Também vamos nos deter no exame da teoria das forças e lançaremos algumas luzes sobre o conceito de criação. Tendo edificado esse arcabouço teórico, descenderemos a discorrer sobre a questão do niilismo, de cuja multivocidade, polimorfia e complexidade buscaremos dar conta, tendo sempre em vista a posição por nós assumida, desde o começo deste estudo, segundo a qual o niilismo, em sua totalidade, não é uma condição que deve ser superada. O que se deve combater e superar são as formas decadentes, declinantes do niilismo, num movimento ao longo do qual os “vencedores” no combate precisam assumir a forma extrema do niilismo, como condição de possibilidade para a transfiguração do modo de ser do animal humano no mundo.

5.2 Sintomatologia, fisiopsicologia e perspectivismo

A genealogia é o procedimento metodológico que caracteriza a filosofia de Nietzsche como uma filosofia em cujo cerne repousa a crítica radical, corrosiva e implacável do imaginário-simbólico e de suas expressões institucionais, como filosofia, ciência, política, arte, moral, religião, que forma o tecido da cultura ocidental e que fornece os significados, os símbolos, os signos e dá investimento simbólico às normas, aos valores que urdem e orientam a existência e o comportamento humanos. O genealogista está interessado no conhecimento

⁷⁸⁷ Vejam-se os FP 14 (71) e 14 (72) de começo de 1888.

das condições de criação dos valores. O procedimento genealógico busca questionar os próprios valores, ao mesmo tempo em que se interroga sobre o valor dos valores. Com as noções de sentido e valor, Nietzsche nega existirem fenômenos morais; só há uma interpretação moral dos fenômenos, de sorte que a questão central da genealogia consiste em determinar quem interpreta e avalia. A essa questão Nietzsche oferece uma resposta clara: é a vontade de potência que interpreta. Com efeito, escreve Nietzsche, “a vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder”⁷⁸⁸. Acrescenta ainda que a interpretação é sempre uma imposição de forças, “é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo”, do que resulta ser o processo orgânico caracterizado por uma interpretação constante. Assim, não só a vontade de potência é concebida como atividade interpretativa infinita, resultante de um jogo agonístico de forças que constitui o mundo, como também o próprio conceito de interpretação abriga muito mais do que a atividade sociocognitivo-interacional⁷⁸⁹ de um sujeito-leitor⁷⁹⁰; é uma atividade própria da vida, comum a todos os viventes; é o “fundamento” mesmo do mundo.

A interpretação como uma atividade metafórica, uma sucessão infinita de transposições é o fundamento do mundo, um fundamento sem fundamento: trata-se de um fluxo incessante e móvel, eternamente criador e destruidor de si mesmo, sem princípio nem fim, sem sujeito. Em função desta ausência de ser, de fundamento, de identidade, forjar a forma na multiplicidade do devir é um ato de força, de violência, de domínio; é assim que a potência da via se exerce. Toda forma, toda interpretação é uma imposição, uma violência. Todo dar-se de algo é uma perspectiva que se

⁷⁸⁸ FP 2 (148) Outono de 1885-Outono de 1886.

⁷⁸⁹ Com o questionamento da separação entre mente e corpo, passou-se a compreender que muitos de nossos processos cognitivos estão calcados sobre a percepção e a capacidade de atuação motora, isto é, nossa atuação física no mundo. Destarte, ao incorporar aspectos sociais, culturais e interacionais à compreensão da cognição humana, os estudiosos (linguistas, antropólogos, psicólogos cognitivistas, neurocientistas, etc.) se tornaram cada vez mais convencidos de que os processos cognitivos não ocorrem exclusivamente na mente dos indivíduos, mas também entre eles nas práticas da vida em sociedade. Na medida em que rejeita a separação entre cognição e fenômenos sociais, a **abordagem sociocognitivo-interacional** assumirá como postulado central a necessidade de considerar, em conjunto, os aspectos sociais, culturais e interacionais no processamento cognitivo do texto. À luz desse quadro teórico-metodológico, nega-se que se dispense atenção exclusiva aos processos cognitivos que ocorrem dentro da mente dos indivíduos, sob pena de estorvar a compreensão do complexo fenômeno da cognição e do próprio processamento textual. A visão sociocognitivo-interacional mantém que a língua é um tipo de ação conjunta. Os eventos linguísticos têm como base a interação social. A língua é uma *atividade intersubjetiva* situada. As ações verbais são sempre *ações conjuntas*, ou seja, ações que se realizam conjuntamente com os outros indivíduos. (Cf. KOCH, Ingedore V. **Introdução à Linguística Textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.).

⁷⁹⁰ O que não significa, de modo algum, que Nietzsche tenha ignorado o aspecto linguístico implicado no conceito de interpretação, chegando a dar uma contribuição inestimável às teorias do texto e do discurso, que viriam a se desenvolver na segunda metade do século XX. No fragmento póstumo 1 (120) de Outono de 1885-início do ano de 1886, Nietzsche observa que “o mesmo texto permite inúmeras interpretações: não há nenhuma interpretação ‘correta’”.

superpõe violentamente a outras. **Tudo que se manifesta como vida resulta de uma imposição que se dá como interpretação.**⁷⁹¹

Com o conceito de interpretação, Nietzsche rejeita as ideias metafísicas de “ser”, “identidade”, de “fundamento” como ficções, invenções, constructos, e o mundo se descerra como mundo perspectivístico.⁷⁹² Sem pretender avançar considerações que se prestem a aprofundamentos sobre a questão neste momento, cumpre notar, desde já, que, com a noção de interpretação, o mundo passa a ser visto por Nietzsche como um processo que encerra múltiplas interpretações. Interpretar existe como processo, como devir, como um afeto.

O procedimento genealógico orienta-se pelo interesse em saber o que impulsiona, o que determina uma avaliação e um valor. A genealogia busca investigar, perscrutar as condições de sucesso ou de fracasso fisiológicos que subjazem aos valores, que se expressam neles. A genealogia nietzschiana está calcada sobre a correspondência entre nossos instintos e nossas avaliações, dado que estas são produtos ou do crescimento de potência ou do declínio, os quais se expressam nas estimativas de valor. Para um genealogista, o valor é tanto a condição a partir da qual se estabelece uma avaliação quanto o resultado, o produto dessa avaliação. A questão da avaliação é central quando o que está em questão é determinar o valor de um valor, já que, na busca por determinar o valor do valor, há que fazer referência às condições de fortalecimento, de crescimento da vida ou às de sua conservação ou enfraquecimento. Por isso, Nietzsche afirma que “nas avaliações se expressam as condições de conservação e crescimento”⁷⁹³. Toda e qualquer atividade humana (filosófica, artística, política, científica, etc.) se efetiva como avaliação, e a avaliação é sempre a instanciação de uma interpretação. Quem interpreta são os afetos, ou os nossos afetos. Depois de nos dizer que a moral não é senão uma avaliação moral e, portanto, um modo de interpretar, Nietzsche observa que “a interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de um nível espiritual determinado de juízos dominantes. Quem interpreta? – Nossos afetos”⁷⁹⁴. Em outras palavras, quem interpreta é um existente, um corpo vital em cujo interior se trava uma luta entre seus diversos instintos, entre seus diversos afetos. São os instintos os responsáveis por impor uma interpretação, e toda interpretação é um sintoma do

⁷⁹¹ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 89. (grifo nosso).

⁷⁹² O caráter de “constructo”, de “artifício”, de “coisa inventada” das instituições humanas, de tudo aquilo que resulta da atividade sócio-histórica do homem, como os valores morais, as significações metafísicas, etc., é um pressuposto central deste estudo e também da genealogia de Nietzsche.

⁷⁹³ FP 9 (38) Outono de 1887.

⁷⁹⁴ FP 2 (190) Outono de 1885 – Outono de 1886.

combate entre os instintos, entre os afetos, entre as forças que nos constituem, e, se toda interpretação é perspectivística, toda perspectiva, toda interpretação assinala as condições fisiológicas, as condições de vida dos tipos de intérprete. Assim, o genealogista estabelece uma tipologia, baseando-se, para tanto, no caráter agonístico da instituição do valor. A agonística que caracteriza todo instituir de valor remete sempre a perspectivas em conflito, a perspectivas divergentes, que se manifestam no homem, correspondendo, assim, a tipos antagônicos ou disjuntivos que Nietzsche denomina de ‘senhor/nobre’ e ‘escravo/animal de rebanho’. As perspectivas, uma vez instituídas, são, portanto, reconhecidas pelo genealogista como produtos ou sintomas de constituições vitais díspares, as quais expressam as condições de uma vida, seu crescimento ou declínio fisiológico. Portanto, quando Nietzsche opõe o tipo fraco ao tipo forte, ele o faz com base na constituição fisiológica de seus organismos. O procedimento genealógico, ao se ocupar do valor tanto como ponto de partida para uma avaliação quanto como produto dessa avaliação, busca na manifestação do valor, da perspectiva valorativa o tipo através do qual e em virtude do qual ela se tornou possível. Identificando o tipo vital que institui o valor, o genealogista buscará determinar as condições de vida da qual emerge esse tipo. Ao assumir a vida como jogo incessantemente conflitual de nossos instintos, do qual resulta o aumento ou o declínio da potência, a vida mesma é, para Nietzsche, um processo interpretativo,

Assumimos, portanto, tendo em vista o exposto, que a sintomatologia, a fisiopsicologia e o perspectivismo constituem os três pilares de sustentação da crítica genealógica que perfaz, para nós, o maior legado da filosofia nietzschiana. Considere-se, doravante, o que devemos entender por “sintomatologia” e “fisiopsicologia” no pensamento de Nietzsche. Em seguida, nos deteremos a examinar o conceito de perspectivismo, com o qual se conjugam os de valor e avaliação.

5.2.1 Sintomatologia e fisiopsicologia

Em medicina, a sintomatologia consiste no estudo e na interpretação dos sintomas de uma doença. Dessa concepção médica de sintomatologia, se destaque, em importância, o conceito de “sintoma” para Nietzsche. A sintomatologia, para Nietzsche, é um sistema de sinais ou uma forma de linguagem dos sintomas que engendra uma determinada interpretação. Todas as produções humanas, como a ciência, a moral e a filosofia são manifestações sintomáticas que compreendem uma determinada interpretação.

O termo **sintoma**, entendido como sinal da existência de algo mais profundo do que se pode considerar aparentemente, figura, com mais frequência, nos últimos textos de Nietzsche e se prende intimamente aos conceitos de vontade de potência e fisiologia, entendida esta como dinâmica de instintos ou impulsos. Todos os sintomas, todas as produções resultantes das configurações das forças ou dos instintos estabelecem alguma relação com a vida, a qual, por sua vez, - reitere-se - é o critério para determinar o caráter saudável ou mórbido de um indivíduo, de um organismo ou sociedade. Algumas breves considerações sobre a concepção de saúde em Nietzsche se fazem aqui prementes, já que o entendimento que tem Nietzsche de saúde perpassa toda a sua crítica genealógica e, especialmente, constitui um pressuposto fundamental da sintomatologia, da fisiopsicologia e do perspectivismo, entendidos como pilares daquela crítica. A filosofia de Nietzsche, como a de Heráclito e a de Montaigne, são sintomas de saúde. Malgrado sua condição enferma, Nietzsche se cuidava saudável. Já vimos que ele não opõe prazer a desprazer. Assim também saúde e doença não se opõem absolutamente. A doença não é, para Nietzsche, um fenômeno estritamente somático ou biológico. A questão da doença pressupõe a concepção de corpo, o qual é visto como um complexo fisiopsicológico, um arranjo vital produzido como resultado do *quantum* de forças predominantes em conflito, como efetivação de forças, de sorte que cada um de nós é um centro de forças, é um centro de vontades de potência ou de forças. Segundo Nietzsche, “todo centro de força possui a sua perspectiva para todo o resto, isto é, sua avaliação totalmente determinada, seu tipo de ação, seu tipo de resistência”⁷⁹⁵. A concepção de corpo na filosofia de Nietzsche inscreve-se em sua teoria das forças e depende da compreensão do modo como se configura a dinâmica conflitual dos instintos. Como se vê, ainda que Nietzsche não tenha desenvolvido seu pensamento de modo a produzir um sistema filosófico, não se segue daí que não haja correlações, relações recíprocas e solidárias, e conexões conceituais entre os temas por ele abordados. A grande dificuldade enfrentada pelos comentadores do filósofo nômade parece ser reconstruir a sistematicidade de fundo de suas ideias, parece ser reconstruir as articulações entre seus conceitos e doutrinas, de modo que uma unidade de sentido se deixe perceber.

Ao pensar o corpo como centro hierarquizado de pulsões, como corpo interpretante, porque fonte de todas as interpretações, Nietzsche faz dele um dispositivo para a sua contravaloração de toda a tradição metafísico-dualista formada pela confluência do platonismo com o cristianismo, por força da qual o imaginário-simbólico instituído na cultura

⁷⁹⁵ FP 14 (84) - Começo do ano de 1888.

ocidental herdou a dicotomia corpo-alma ou corpo-espírito. Contrariamente à crença vulgarizada e consagrada no imaginário social e reafirmada nas práticas linguísticas dos tipos do rebanho, segundo a qual cada ser humano é, essencialmente, um “eu” ontologicamente distinto do corpo, um “eu” que sobreviverá à morte do corpo, Nietzsche afirma “[...] corpo sou eu inteiramente; e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”⁷⁹⁶. Não existe, para Nietzsche, alma separada do corpo. Não existe o espírito em si. O espírito é corpo, e há somente corpo como efetivação das forças. Sucedeu que o espírito foi, ao longo da história do pensamento, considerado uma coisa superior, mas ele está submetido a relações instintuais mais profundas, ensinará Nietzsche. O corpo é a “grande razão”: é todo o corpo que pensa. Não há o “eu” como substância pensante, à moda cartesiana. Destarte, atribuindo ao processo de conhecimento uma base sensualista, Nietzsche adverte que “não temos absolutamente nenhuma categoria para podermos cindir um “mundo em si” de um mundo como fenômeno”⁷⁹⁷, visto que “nossas categorias racionais são de proveniência sensualista: deduzidas do mundo empírico”⁷⁹⁸.

Se eu sou o meu corpo, o corpo que eu sou é um centro de forças, de impulsos contraditórios. Meu corpo, ou, o que dá no mesmo, o que sou, é uma grande luta entre instintos que, tensionalmente, buscam se reconciliar de tempo em tempo, sem que o conflito seja de todo extinto. Há coesão entre os instintos, mas ela é sempre tensa, sempre instável. É certo que Nietzsche não deixou de reconhecer que o erro faz parte da vida e que nossa consciência nos ilude e se ilude. O homem cria e depois se esquece de que é o verdadeiro artista de suas criações. O corpo, portanto, para Nietzsche, é um complexo de vontades de potência organizadas hierarquicamente. Articulado aos conceitos de vontade de potência e de luta dos instintos, o conceito de “corpo”, em Nietzsche, concorre para a superação da metafísica.

A questão da saúde e da doença, na filosofia de Nietzsche, deve ser compreendida em articulação com a doutrina da vontade de potência, sem, contudo, perder de vista a relação desta com o conceito de *décadence*, sobre o qual discorreremos com mais atenção e vagar quando da consideração do tema do niilismo. Por ora, vale notar que a doença se caracteriza pela desagregação dos instintos, pela incapacidade de um corpo organizar e impor uma direção, uma hierarquia à multiplicidade de forças que o constitui. Porque é desagregação

⁷⁹⁶ ZA, Dos desprezadores do corpo, p. 34-35.

⁷⁹⁷ FP (68) 9 (98) do Outono de 1887.

⁷⁹⁸ Ibidem.

pulsional, a doença carrega a desagregação fisiológica. A saúde, por seu turno, é a organização dos impulsos fisiopsicológicos, das vontades de potência em complexos hierárquicos. Mais importante é notar que, para Nietzsche, é possível ser enfermo do ponto de vista medicinal, sendo, ainda assim, fundamentalmente saudável, porquanto a saúde significa boa conformação de traços fisiopsicológicos que tornam um indivíduo suficientemente potente para afirmar a existência em todas as suas vicissitudes. Todavia, a doença, para o tipo fundamentalmente sadio, de modo algum é nociva. Ela pode permitir a este tipo saudável uma visão superior da vida. Cada indivíduo possui, assim, certos traços fisiopsicológicos, podendo ser tipificados como fraco/doente/escravo ou forte/sadio/nobre.

O sofrimento, a doença, diz-nos o filósofo, nos enobrecem, nos elevam acima do rebanho, nos fazem viver à parte do convívio com o homem gregário. A enfermidade nos descerra uma compreensão da vida mais cirúrgica, mais penetrante, que nos fortalece contra as seduções do suicídio, levando-nos a querer a vida tal como é. A doença e o sofrimento permitem-nos avaliar nossa própria condição humana, nossa própria vida. Tornam-nos mais intimistas, mais reflexivos, mais conscientes do caráter trágico da existência. A dor leva o homem a confrontar-se consigo mesmo, põe-no diante da vida, que deve ser assumida em toda a sua totalidade, sem dela nada subtrair. Os prazeres, por outro lado, tendem a nos afastar do que é necessário submeter à ponderação, do que se deve considerar em face do caráter trágico da existência. A dor promove a lenta libertação do estado habitual de letargia no qual os indivíduos sentem-se esvaziados de si e resignados às obstruções de sua própria autossuperação. A doença, o sofrimento, o desprazer são, portanto, considerados por Nietzsche como estimulantes para o crescimento, para o aumento da potência. Eles são obstáculos, resistências desejadas e indispensáveis à superação e a autossuperação. Em suma, os sofrimentos são sumamente desejáveis como condição de uma vida que quer expandir-se, crescer, superar-se. Segundo Nietzsche, “nós não conhecemos o sofrimento em si”⁷⁹⁹. O sofrimento é essencial à existência, e um mundo ao qual fosse abstraído o sofrimento seria um mundo “aestético em todos os sentidos”⁸⁰⁰. Se não conhecemos o sofrimento em si, é porque todo conhecimento é perspectivístico, é porque só podemos conhecer o sofrimento a partir de uma perspectiva fisiológica. A fisiologia se torna a base de todo conhecer, para Nietzsche⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ FP 39 (16) de Agosto-Setembro de 1885.

⁸⁰⁰ Ibidem.

⁸⁰¹ Veja-se, nesse tocante, o que diz Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*: “[...] o espírito se assemelha mais que tudo a um estômago” (BM, § 230, p. 123.). Nietzsche diz-nos que o espírito tem uma força apropriadora, digestiva. O espírito digere novas experiências, incorpora aquilo que lhe é estranho. O conhecimento não é

Acrescente-se que as reflexões de Nietzsche sobre a sintomatologia levaram-no a conceber e exercitar a filosofia como uma sintomatologia, a saber, uma investigação dos sintomas e signos que expressam as formas de manifestação de nossos instintos. Um signo – incluindo-se o signo linguístico – é, assim, um sintoma, pois se apresenta como um sinal de plenitude ou degeneração dos instintos. Assim, por exemplo, segundo Nietzsche, a tradição racionalista tomou o signo “eu” como nome de uma unidade fixa ou uma substância, ignorando que o “eu” é um sintoma que resulta de uma configuração dinâmica de impulsos em luta por mais potência. A filosofia, tal como experienciada por Nietzsche, “é uma sintomatologia e uma semiologia”⁸⁰². Ensina Deleuze que jamais encontramos o sentido de um fenômeno, quer seja humano, quer seja biológico, quer seja físico), se “não conhecermos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apropria ou nela se exprime”⁸⁰³. O fenômeno, segundo o filósofo francês, não é aparência, mas um signo, um sintoma que obtém seu sentido de uma força.

No tangente à concepção de fisiopsicologia, Nietzsche toma a fisiopsicologia como base da avaliação das produções humanas, isto é, dos sintomas das configurações fisiológicas. A fisiopsicologia é a doutrina do desenvolvimento da vontade de potência. Destarte, se o conjunto dos impulsos, dos instintos estiver bem hierarquizado ou potente, ele é saudável; se for desorganizado ou anárquico, ele é despotencializado, portanto, doente. Foi à luz dessa concepção de fisiopsicologia, que Nietzsche avaliou Richard Wagner e Sócrates como tipos vitais doentes e decadentes: o primeiro deles por meio de sua arte; o segundo, por meio de sua filosofia.

A palavra “fisiologia” é empregada com sentidos diversos, que aparecem misturados na obra de Nietzsche. Por vezes, ela se refere à ciência da fisiologia, disciplina que alcançou um grande desenvolvimento, mormente na Alemanha e na França, em seu tempo⁸⁰⁴. A fisiologia recobre também a constituição somática dos seres vivos, isto é, suas funções orgânicas ou o componente afetivo no sentido de “afecções”. Em suma, fisiologia diz respeito ao corpo ou à unidade orgânica. É nesse sentido que, por vezes, o significado de biológico identifica-se com o de fisiológico. Nietzsche, às vezes, se refere aos aspectos corporais e

determinado por alguma necessidade abstrata. Não se busca o conhecimento para evitar o engano. O desenvolvimento dos órgãos do conhecimento no homem atende à necessidade de sobrevivência. O conhecimento é determinado, segundo o filósofo, pela necessidade de sobrevivência e autoconservação.

⁸⁰² DELEUZE, 2001, p. 8.

⁸⁰³ Ibidem.

⁸⁰⁴ Note-se que foi com base em suas leituras no campo da ciência que Nietzsche desenvolveu seu conceito de fisiopsicologia. A partir daí, os temas fisiológicos atraíram especial atenção de nosso filósofo.

fisiológicos humanos a fim de opor-se ao desprezo do corpo e dos aspectos da vida animal, mundana do qual é expressão a metafísica.

É, no entanto, na sua relação com a doutrina da vontade de potência, que a fisiologia se liga à noção de fisiopsicologia. Nesse contexto de análise, Nietzsche fala em processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência, de impulsos ou de forças em vista do crescimento da vida. Destarte, o conceito de fisiologia é estendido para recobrir mais do que corpos vivos. Fisiológico recobre também o mundo inorgânico e as diversas produções humanas, tais como o Estado, a religião, a arte, a filosofia e a ciência. Nesse sentido, fisiologia não só excede o domínio do biológico, como também diz respeito a um organismo ou a uma organização, tomados como um conjunto de forças ou impulsos que formam uma configuração fisiológica.

O impulso, entendido como a efetivação de uma tendência ao crescimento de potência, será decisivo na superação do dualismo metafísico do corpo e alma. A abordagem nietzschiana denuncia o caráter dualista da fisiologia e psicologia de sua época. Por isso, Nietzsche prefere falar em fisiopsicologia como um novo modo de pensar que supera as dualidades metafísicas e que não separa o homem do mundo.

5.2.2 Perspectivismo: interpretação e perspectiva

O desenvolvimento da doutrina do perspectivismo, em Nietzsche, tem uma importância capital no presente estudo sobre o niilismo. O perspectivismo desvela o caráter de constructo não apenas dos significados, dos valores, dos sentidos, de toda a ordem social instituída pelo homem, mas do próprio mundo tal como ele o experiencia, o percebe, o pensa. Por isso, cremos que a melhor maneira de encetar a discussão sobre o perspectivismo é referir as seguintes palavras de Marton: “[...] nossa experiência é o que é para nós, em grande parte, devido ao modo pelo qual a construímos”⁸⁰⁵. É o homem que constitui e organiza suas experiências. Ainda segundo a autora, “na perspectiva do filósofo, se a experiência que o homem tem do mundo se apresenta, de certa forma, articulada e ordenada, é porque ele lhe impõe ordem e articulação”⁸⁰⁶. É necessário, contudo, cuidar-se da suposição de que a noção de perspectivismo, em cujo cerne se encontram os conceitos de perspectiva e interpretação, diz respeito exclusivamente à ótica do homem. O caráter perspectivístico do mundo estende-

⁸⁰⁵ MARTON, 2010, p. 215.

⁸⁰⁶ Ibidem.

se a toda a existência, de modo que o mundo, a existência ou a realidade mesma é um jogo permanente de processos interpretativos pelos quais são responsáveis os instintos. É preciso, portanto, assumir o caráter perspectivístico, “em virtude do qual cada centro de força – e não apenas o homem – constrói a partir de si o resto do mundo, isto é, mede-o, toca-o e configura-o a partir de sua força”⁸⁰⁷, como uma necessidade.

Tendo em vista nosso interesse em desenvolver e fundamentar a concepção de niilismo como campo hermenêutico no interior do qual uma pluralidade de vontades de potência luta pela determinação de uma interpretação que prepondere sobre as demais, duas teses básicas da filosofia perspectivística de Nietzsche sustentarão todas as reflexões ulteriores: 1) A vontade de potência, uma vez que se manifesta nas diferentes configurações das forças (todo o mundo é um jogo agonístico de forças), constitui **o próprio interpretar**; 2) A vida, como vontade de potência, é um processo interpretativo. Externadas, pois, estas duas teses basilares do perspectivismo, as quais tomamos como princípios metodológicos pelos quais se orientarão nossas análises ulteriores, sobretudo as que recairão sobre o fenômeno do niilismo a partir de Nietzsche, convém agora atacar a questão do perspectivismo, dando a saber, desde já, que o perspectivismo rejeita toda crença em absolutos (em valores absolutos, no “ser”, no mundo “essente”⁸⁰⁸, na substância); rejeita toda crença na universalidade dos valores morais, rejeita também a crença moderna no sujeito como categoria pressuposta em todo interpretar, rejeita toda noção de ‘fato’, de ‘dado’ e de objetividade como ‘dado’.

Com o anúncio da morte de Deus, que constitui um momento fundamental no desenvolvimento do niilismo, visto que ela acena para a derrocada dos princípios e valores metafísicos vinculativos que davam sustentação, sentido e orientação para a existência e o comportamento humanos, o mundo se tornou novamente infinito, isto é, prenhe de múltiplas, ou melhor, de infinitas interpretações. Com o perspectivismo, Nietzsche interpreta o mundo como um processo do qual as forças, as vontades de potência constitutivas são responsáveis por uma pluralidade de processos interpretativos. Com a noção de interpretação, Nietzsche aniquila a crença em “fatos” e em “fundamento”. Toda interpretação e todo conhecimento é, necessariamente, perspectivísticos. Assim, a própria factualidade, a própria objetividade são resultantes de uma interpretação. A objetividade não designa mais um mundo exterior que se

⁸⁰⁷ FP 14 (186) – Começo do ano 1888.

⁸⁰⁸ Nietzsche fala em “mundo essente” no sentido do mundo do ser, mundo em si, mundo suprassensível. O perspectivismo repudia não apenas a crença nesse mundo, mas também a crença no caráter de “aparência” atribuído ao mundo, ou seja, o mundo aparente também uma ficção metafísica, já que sua postulação pressupõe a existência de um mundo essencial, de um mundo do ser do qual aquele mundo é uma aparência. Só há mundo proveniente, mundo como fluxo de forças em interações agonísticas.

desvela a partir de um ato de conhecimento impessoal e desinteressado. O homem não pode conhecer essência alguma. Ao acreditar que pode apreender “essências”, o homem se esquece de que pertence a uma espécie de animal. Ao acreditar que pode conhecer “essências”, ele ignora que o que faz não é senão atribuir sentido ao que experiencia. O homem só pode conhecer aquilo de que precisa para conservar-se; o modo de conhecer do homem está condicionado a sua constituição fisiológica. Consoante observa Marton, “é nessa medida que as ficções com que trabalha lhe são necessárias e conhecer é converter suas relações com o meio num esquema conceitual praticamente útil”⁸⁰⁹.

Sujeito e objeto não passam de conceitos inter-relacionados; o objeto constitui-se pelas formas de interação e, de igual modo, o sujeito. Tanto é assim que o ato de conhecer se define como “entrar em relação condicional com algo”. Nesse medida, é vão pretender o conhecimento absoluto; o ser humano é incapaz de libertar-se dos erros e distorções de sua ótica.⁸¹⁰

Nesse excerto, Nietzsche nega que ‘sujeito’ e ‘objeto’ sejam instâncias pressupostas correlativamente em todo ato de conhecer. Eles não são mais do que constructos resultantes da forma como, no conhecer, entramos em relações com algo. Assim, Nietzsche entende que conhecer é relacionar. O homem se encarrega sempre de relacionar o novo a algo já experienciado antes, o estranho ao habitual, o desconhecido ao conhecido. Todavia, conhecer é também assenhorar-se, apropriar-se do que está ao redor. Nesse sentido, não só o homem conhece, mas todos os seres vivos e também todas as células, tecidos, órgãos; em suma, todo corpo conhece. A fisiologia constitui o modelo para o ato de conhecer, pois que, ao conhecer, o organismo desempenha uma atividade fisiológica e não teórica ou abstrata. Recusando toda origem divina ou transcendente para as aptidões humanas, para a capacidade humana de conhecer, Nietzsche mantém que o conhecimento é fruto do desenvolvimento orgânico, é resultado das interações que indivíduos de uma determinada espécie animal mantêm entre si e com o meio em que vivem. Portanto, ao homem não é possível qualquer conhecimento absoluto, qualquer acesso a um “ser”, a uma essência do mundo, que não passa de uma ficção metafísica, ou de uma ilusão perspectivística. Todos os conceitos com que trabalham físicos e metafísicos, tais como “causa e efeito”, “meio e fim”, “tempo e espaço”, “sujeito e objeto”, “átomo”, “número” ou “substância”, “alma”, etc. nada mais são do que formas perspectivísticas. Todavia, Nietzsche entende que “o mundo fictício do sujeito, da substância,

⁸⁰⁹ MARTON, 2010, p. 217.

⁸¹⁰ Ibidem, p. 227.

da razão, etc., é necessário -: há em nós um poder ordenador, simplificador, falsificador, artificial e seccionador”⁸¹¹. Disso não se segue que a crítica das ficções metafísicas criadas pelos instintos do rebanho (por exemplo, o “outro” mundo como mundo verdade) termine por conceder o direito de igualdade de valor a todas as interpretações, a todas as opiniões, a todos os pensamentos, reduzindo o perspectivismo ao indiferentismo. Do fato de Nietzsche reconhecer no homem a necessidade fisiológica, ou seja, afetiva, pulsional, instintiva de criar aquelas ficções, visto que o processo mesmo de conhecer é um processo de simplificação, de falsificação, de ordenação da realidade, não se segue que todas as interpretações se equivalham. As ficções metafísicas, tais como o mundo verdade, “a alma” como substância distinta do corpo, a “substância”, são criações de instintos declinantes, de impulsos decadentes ou fracos em nome da negação da vida.

No âmbito das reflexões epistemológicas, o perspectivismo se expressa como crítica dos ideias de conhecimento e da verdade em si, da verdade como correspondência entre o pensamento e as coisas, da verdade como desvelamento da realidade, da verdade como conhecimento do “em si”. Destarte, o conhecimento não consiste na busca do sentido das coisas; o próprio ato de conhecer é introduzir um sentido nas coisas, impor um sentido a elas. Nesse contexto de análises, o perspectivismo esteia-se na proposição segundo a qual o conhecimento é sempre condicionado por uma perspectiva. Homem e mundo são partes de um mesmo processo, ou seja, do devir, da dinâmica agonística de forças, de vontades de potência que constitui tudo que existe. A vida e a experiência humana não estão divorciadas do fluxo devenida do mundo. Embora sejam partes integrantes desse fluxo, não se distinguem dele. Assim, todo conhecimento humano é condicionado.

Os fenômenos que o ser humano observa são condicionados das mais diversas maneiras, inclusive pelo próprio observador. As coisas que acredita existir não passam de um conjunto de relações; estão imersas no fluxo contínuo de que ele mesmo não pode escapar. É por isso que conhecimento é relação condicional, e as noções de sujeito e objeto têm caráter fictício.⁸¹²

Mas o perspectivismo não está limitado ao âmbito da crítica epistemológica. Como quase tudo na filosofia nietzschiana, também o perspectivismo foi examinado sob diversos olhares. Sem pretender dar conta da complexidade dessa teoria nietzschiana, vamos-nos debruçar um pouco mais sobre o perspectivismo, esclarecendo o significado das noções de perspectiva e de interpretação, e examinando seus desdobramentos na compreensão

⁸¹¹ FP 9 (89) – Outono de 1887.

⁸¹² MARTON, *ibidem*, p. 216.

nietzschiana de fisiopsicologia e sintomatologia⁸¹³, que será objeto de nossas considerações na próxima seção.

Conquanto seja muito pouco frequente, na obra de Nietzsche, o uso do termo perspectivismo, muitos comentadores encontraram nos escritos do filósofo ou deles inferiram o que passariam a designar “perspectivismo”. Sobretudo nos escritos da década de 1880, figuram palavras morfologicamente relacionadas à forma “perspectivismo”, como, por exemplo, “perspectiva”, o adjetivo “perspectivístico” e a forma substantivada “o perspectivístico”. Ademais, Nietzsche também se utiliza de vocábulos que se situam no mesmo campo semântico de “perspectiva”, como sucede com “ótica”. Outras imagens que formam a tessitura dos escritos nietzschianos também sugerem a noção de perspectivismo.

O conceito de perspectiva recobre o efetivar-se das vontades de potência e das forças, as quais sempre constroem seu mundo a partir de si. Assim, a intensificação da potência conduz à abertura de novas perspectivas. São os impulsos, os instintos ou os afetos do homem que, a partir de sua própria perspectiva, introduz interpretativamente no mundo aquilo que nele acredita simplesmente encontrar. Consoante nota Nietzsche, “são nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras”⁸¹⁴. Nesse sentido, os impulsos tem um poder despótico, pois cada qual tem a sua perspectiva que quer impor como norma a todos os demais impulsos. O que chamamos “mundo” é, portanto, uma construção a partir de uma determinada perspectiva, ou seja, de um modo de efetivar-se das vontades de potência e das forças. Nesse sentido, o mundo consiste numa falsificação, ficção, erro, ilusão. Não obstante, é precisamente de um mundo perspectivístico que depende a nossa sobrevivência e conservação; sem esse mundo, estaríamos destinados a perecer muito rapidamente.

Urge acrescentar que, para Nietzsche, a perspectiva constitui a condição básica de toda a vida⁸¹⁵. Dado o caráter semanticamente plural do conceito de “perspectiva”, Nietzsche não apenas o relaciona aos conceitos de afeto e instinto; também os liga aos de vontade de potência e de força. Procedendo dessa maneira, ele suprime da noção de perspectiva o sujeito como pressuposto. Uma vez que, para Nietzsche, redundava em absurdo o “conhecimento em si” e uma vez que só há conhecimento perspectivístico, é a diversidade das perspectivas e das

⁸¹³ As reflexões nietzschianas sobre o caráter perspectivístico do mundo, sua compreensão das noções de perspectiva e interpretação também desembocam na teoria das forças, que será objeto de nossas considerações na próxima seção. Por isso, destinamos o exame da articulação do perspectivismo com a teoria das forças a essa seção.

⁸¹⁴ FP 7 (60) Final de 1886 – Primavera de 1887.

⁸¹⁵ Cf. *BM*, Prólogo.

interpretações dos afetos que constituem o próprio ato de conhecer. Por isso, Nietzsche, em vez de elaborar uma teoria do conhecimento, oferece-nos uma doutrina das perspectivas dos afetos, à luz da qual a “objetividade” é tanto mais completa quanto mais afetos e perspectivas diversas concorrerem para construí-la.

Quando situada no âmbito das reflexões sobre os valores, Nietzsche se serve do conceito de perspectiva para rejeitar a crença em valores absolutos, em fatos e em universais. Destarte, os valores são vistos como produtos, resultados de estimações perspectivas, que traduzem as condições de conservação e intensificação de certas espécies de vida ou de certos tipos vitais. Dado que há uma pluralidade de modos de vida, há também múltiplas perspectivas. Assim, o discípulo de Dioniso, dirigindo-se aos teólogos, neles repreende a perspectiva que fomenta a crença na exclusividade e na universalidade dos valores morais e das ficções metafísicas, que eles tomam como realidades em si, como signos que dão acesso ao absoluto, ao mundo verdadeiro, a Deus. À luz do perspectivismo, Nietzsche pensa a transvaloração de todos os valores como uma transposição de perspectivas⁸¹⁶.

Nietzsche se recusa a identificar toda a realidade existente com mundo tal como o conhecemos, o interpretamos, o esquematizamos a partir de nossos afetos, de nossos instintos, de nossos preconceitos. Assim, “não se encontra nas coisas nada que não se tenha inserido nelas por si mesmo [...] – o homem não encontra, por fim, uma vez mais nada nas coisas senão aquilo que ele mesmo inseriu nelas”⁸¹⁷.

No que toca à noção de interpretação, Nietzsche observa que “a interpretação mesma é um **sintoma** de determinados estados fisiológicos”⁸¹⁸. Toda interpretação é um produto do jogo de forças. Interpretar é um constituir e é a forma da vontade de potência, de modo que não se deve perguntar por um sujeito intérprete, já que o interpretar existe como afeto. Na interpretação, em vez de um sujeito interpretante, o que está em jogo é o conflito, a dinâmica agonística interpretativa contínua, incessante. Nela não há identidade, “ser”; há tão-somente um processo infinito de constituição e perecimento, de mando e obediência. Toda interpretação é uma atividade essencial da vontade de potência. Em toda interpretação, se discerne a perspectiva das condições favoráveis à conservação e ao incremento de potência. Como processo, o instituir de uma interpretação recobre a dinâmica inerente às configurações expressivas que, historicamente, se organizaram em sistemas semânticos. Tais sistemas

⁸¹⁶ Cf. *EH*, Por que sou tão sábio, § 1.

⁸¹⁷ FP 2 (174) Outono de 1885 – Outono de 1886.

⁸¹⁸ FP 2 (190) Outono de 1885 – Outono de 1886.

semânticos não refletem fatos, contudo; eles expressam avaliações, impõem interpretações, as quais, por sua vez, constituem a realidade, o mundo. O signo, assim, compreendido como unidade básica de um sistema de significação, concentra a pluralidade de perspectivas numa aparente unidade de sentido. Destituindo o signo e as convenções que lhe correspondem do lugar originário e fundante do sentido, Nietzsche mantém que o signo se apresenta como resultado, porquanto todo signo expressa uma interpretação. Todo signo faz remissão a outros signos, isto é, faz remissão a outra interpretação, e assim sucessivamente⁸¹⁹.

Na sua relação com a fisiologia, a interpretação deve ser vista como uma dimensão fundamental do orgânico, ou seja, deve ser contemplada à luz do jogo agonístico dos instintos, dos impulsos, dos afetos. Cada corpo vital ou cada existente se compõe de uma multiplicidade de instintos ou de pulsões em luta permanente, porque cada corpo, cada órgão, cada organismo derivam sua existência da alternância entre dominação e subjugação. A interpretação é, portanto, a imposição de uma perspectiva baseada nas configurações de domínio de que são expressão nossos instintos, os quais, por sua vez, encontram-se em incessante devir. São nossos instintos, nossos impulsos, nossos afetos – reiteramos – que interpretam. Todavia, a interpretação que resulta daí não é a da linguagem, que, pela palavra, transpõe o devir em ser, converte a pluralidade em unidade.

Não há intérprete como autor da interpretação, porquanto, na multiplicidade instintual que constitui todo corpo vital ou todo existente, agir é interpretar e o resultado da ação é sempre interpretação. Só há processo interpretativo. Os signos, antes de serem apresentados como elementos passíveis de uma interpretação, já são interpretação. Os intérpretes, por sua vez, estabelecem associações e sentidos já resultantes previamente do jogo agonístico dos instintos, dos impulsos. Segue-se daí que há, em toda interpretação, um inacabamento que lhe é constitutivo, pois que há sempre já interpretação, e não uma coisa, um texto, um mundo dado previamente à interpretação⁸²⁰.

⁸¹⁹ Numa exposição de Foucault (1997) sobre Nietzsche, Freud e Marx, o filósofo francês faz referência ao caráter infinito da interpretação, que constitui um princípio fundamental, para ele, da hermenêutica moderna. Segundo Foucault (1997., p. 22-23), “se a interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo [signo] é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos [signos]. Se se prefere, não houve nunca um *interpretandum* que não tivesse sido *interpretans*, e é uma relação mais de violência que de elucidação, a que se estabelece na interpretação. De fato, a interpretação não aclara uma matéria que com o fim de ser interpretada se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação que já está ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo”.

⁸²⁰ Decerto, os usuários da língua, quer na condição de falantes, quer na condição de escritores (em sentido lato), ao produzirem seus textos (orais ou escritos), produzem um modelo de interpretação; falar, escrever sobre as

Pondo termo a esta subseção, insistimos em que o caráter perspectivístico do mundo não significa tão-somente que ele se preste a múltiplas interpretações levadas a efeito pelos animais humanos, mas que o mundo mesmo, enquanto monstruosidade de forças em conflito, enquanto campo agonístico de vontades de potência, se constitui por processos perspectivísticos que permeiam tanto a esfera orgânica quanto a inorgânica. Se, no entanto, situarmos a questão da interpretação no domínio da vida humana, aí não encontramos interpretações “verdadeiras”, pois que não há verdade em si; disso não se segue, contudo, que todas as interpretações se equivalem. Destarte, quando Nietzsche nega que existem interpretações verdadeiras, nega que jamais atingimos “a verdade”, pretende apenas defender que o empreendimento filosófico deve guiar-se não mais pela busca da verdade, mas sim pelo questionamento radical dos valores, das interpretações que fixam sentidos, das estimações de valor. O perspectivismo, portanto, implica a afirmação de que toda avaliação provém de uma perspectiva de um determinado tipo vital.

5.2.3 Valor e avaliação

Para Nietzsche, a tarefa futura do filósofo é “resolver o problema do valor, [...] determinar a hierarquia dos valores”⁸²¹. Assim apresentada, a tarefa articula-se em duas etapas: a que toca ao problema do valor e a que toca à determinação da hierarquia dos valores. A primeira etapa, que recobre “o problema do valor”, se caracteriza não só pela interrogação sobre a origem dos valores, sobre as condições de vida a partir das quais eles foram criados, mas também envolve outras questões, tais como “o que significa o próprio avaliar?”, “a avaliação nos faz afirmar o mundo e a vida ou remete para o “outro” mundo metafísico, em relação ao qual a vida mesma é negada?”; e ainda “o que determina o valor dos valores?”. Deve-se notar que, para Nietzsche, se os valores de “bem” e “mal” jamais foram questionados, é porque, durante muito tempo, se acreditou que eles foram instituídos por uma instância suprassensível (Deus, por exemplo, em nossa cultura judaico-cristã) e que, por isso, a legitimidade deles é garantida pela crença na existência de um mundo suprassensível, ou do Deus metafísico cristão, fundamento último de todos os valores morais. O “mundo suprassensível”, ao contrário do que acreditam o tipo teólogo, o tipo religioso e o tipo animal de rebanho, não é um lugar situado para além do mundo que habitamos; é uma significação

“coisas”, sobre a realidade é já uma atividade interpretativa. Na produção escrita, o escritor produz um modelo de mundo que é resultado de sua atividade interpretativa.

⁸²¹ *GM*, Primeira Dissertação, § 17.

gerada (criada) pelo imaginário-simbólico ou imaginário social, em referência à qual os homens avaliam o mundo, dando-lhe um sentido metafísico, estabelecem uma hierarquia de valores, orientam seu comportamento, formam e nutrem suas esperanças, etc. Uma vez questionados os valores, eles se revelam humanos demasiado humanos. Eles não existem desde sempre, não existem como obra de uma autoridade transcendente. Eles são uma construção histórica, uma criação de coletividades humanas, de coletivos culturais (ao que acrescentamos: eles são criações (ficções) imaginárias). Como ensina Marton (2010, p. 87), “a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam”⁸²². Como se vê, valor e avaliação se pressupõem reciprocamente: onde há um valor, há uma avaliação que lhe deu origem; onde há uma avaliação, há um valor que a norteia. Portanto, não é suficiente, aos olhos de Nietzsche, reconhecer que os valores são constructos históricos, produtos da atividade humana, e não “coisas” originadas de uma instância suprassensível, já que mais importante, para Nietzsche, é proceder a uma análise que remonte “às condições de criação dos valores como algo que possibilite o próprio estabelecimento do valor dos valores”⁸²³.

No que tange à segunda etapa da tarefa do filósofo, a determinação de uma hierarquia⁸²⁴ de valores pressupõe que já se tenha determinado o critério a partir do qual todos os valores possam ser avaliados, sem que o critério constitua um valor passível de avaliação. Sabemos que o valor dos valores, o valor a partir do qual todos os demais valores são

⁸²² MARTON, 2010, p. 87.

⁸²³ AZEREDO, 2003, p. 27.

⁸²⁴ O problema da “hierarquia”, foi formulado em 1886, com vistas à conciliação da noção de “espírito livre” com a manutenção de uma escala de valores, sem que se fizesse necessária, para tanto, a postulação da existência de uma verdade objetiva. A questão da hierarquia tem desdobramentos, no campo político, que ferem nossas sensibilidades democráticas. Nietzsche mantém que, de um modo geral, são as sociedades aristocráticas que promoveram o pensamento hierárquico, dada a crença imaginária, nessas sociedades, nas diferenças de valor entre os homens. Destarte, toda hierarquia de valores parece genealogicamente atrelada a uma hierarquização própria de homens. A noção de “a grande política”, em Nietzsche, exprime uma forma de política hierárquica, cujo fim é restituir castas sociais para melhor discriminar tipos humanos. O próprio Nietzsche fala da hierarquia como “a ordem de castas” (cf. AC, § 57) que, no plano sociopolítico, espelha “a lei maior da própria vida”, qual seja, “a injustiça como indissociável da vida”. (cf. HH, § 6). Ao definir a moral como doutrina da hierarquia dos homens (cf. FP 35 (5) Maio-Julho de 1885), Nietzsche parece defender muito mais do que um aristocratismo espiritual. Ao menos inicialmente, uma hierarquia psicológico-axiológica pressupõe condições de desigualdades sociais explícitas - é o que sugere o conceito de “*pathos* da distância”. O aristocratismo implicado em sua formulação do conceito de hierarquia não só é inaceitável para nós, que vivemos em sociedades democráticas liberais e que, embora reconhecendo que as desigualdades sociais e econômicas marquem a história humana desde os primórdios, não as admitem como desejáveis ou necessárias para o cultivo de homens mais elevados sob quaisquer critérios axiológicos; o aristocratismo é também incompatível com a nossa proposta de pensar a condição humana como um fio da teia da vida, como parte inerente à totalidade ecossistêmica da vida, na qual não há apenas disputas, luta por domínio, subjugação, exploração e violência dos fortes sobre os mais fracos; há também relações solidárias, solidariedades ecossistêmicas, relações de mútuos benefícios entre as espécies.

avaliados, são medidos é, segundo Nietzsche, a vida - a vontade de potência. A vida é intensificação da potência; quanto mais vontade de vida para Nietzsche, quanto mais forte e elevada é a vontade de potência, mais vigorosa, exuberante e potente é a vida.

Sem nos preocupar em fazer incursões no terreno “político” da noção de hierarquia, em Nietzsche, tarefa que escapa à alçada deste estudo, vamos-nos cingir a considerá-lo em sua relação com o perspectivismo. Uma vez que o perspectivismo implica a afirmação de que toda perspectiva está associada a um determinado tipo vital, a tarefa que se impõe a Nietzsche é a de como hierarquizar as avaliações perspectivísticas, sem qualquer adesão a um relativismo axiológico. Antes, porém, de nos determos no exame dessa questão, convém dar a saber o que Nietzsche entende por “valor” e por “avaliação”.

Os valores são crenças que, interiorizadas, expressam a qualidade e a intensidade das vontades de potências que integram um dado tipo vital. Os valores expressam o modo como esse tipo vital hierarquiza a realidade, fixando o que sente como prioritário, necessário, benéfico ou nocivo. Esse trabalho de apreciação, de estabelecimento de valor, de fixação de uma dada interpretação é o que se subentende na designação “estimativa de valor”. Valores são interpretações que não se prestam a uma apreciação em termos de verdade e falsidade. Os valores se caracterizam por expressarem uma posição particular no seio de uma dada cultura, de sorte que qualquer interpretação é passível de ser recoberta pela categoria de valor, desde que as condições culturais o permitam.

A noção de valor é central na filosofia de Nietzsche. Em *Humano demasiado humano*, preocupando-se em investigar em que consistem os valores morais, Nietzsche diz ser possível traçar a pré-história dos valores de “bem” e “mal”. Assim, da perspectiva dos fracos e impotentes, o que é mau é o que causa terror, ou mau é aquele que provoca temor; e bom é aquele que não o causa, é aquele a quem não tememos. Para Nietzsche, na perspectiva dos fracos, o mau é o forte; e o bom, é o fraco. No entanto, da perspectiva de quem domina, de quem tem uma vontade suficientemente forte e potente, o bom é aquele que quer a luta; e o mau é aquele que é indigno de participação nela. Agora, o bom é o forte; e o mau, o fraco. O referido tema é mais bem desenvolvido em *Assim falou Zaratustra* e em *Além do Bem e do Mal*, e, com mais clareza, em *Genealogia da Moral*. Examinando a dupla origem dos valores morais, ele nos faz ver que “bem” e “mal” são estimativas de valor feitas pelos fortes e pelos fracos. Se o fraco concebe, primeiramente, a ideia de “mau” com base na qual qualifica os nobres, os corajosos, os mais fortes, é para chegar à concepção da ideia antitética de “bom”, que atribui a si mesmo. Para o fraco, “bom” é ele mesmo. Por seu turno, o forte cria espontaneamente e a partir de si mesmo o valor de “bom”, e somente depois cria a ideia de

mau. Para o forte, o mau é uma imagem pálida de contraste, é uma criação secundária, ao passo que, para o fraco, “mau” é a criação primeira, o ato fundador da sua moral. O fraco só afirma negando aquele a quem não pode equiparar-se. Negação e oposição constituem a lógica da moral do ressentimento. Nela, a força e maldade se confundem. A moral dos nobres, por outro lado, é radicalmente diferente, pois que ela provém da afirmação e da autoafirmação. Para o forte, a existência é uma luta justa; ele não é capaz de guerrear quando se despreza e não guerreia quando se domina. O valor de “bom” da moral dos senhores é diferente do valor de “bom” da moral dos escravos. O valor de “bom” da moral dos senhores encontra origem num movimento de autoafirmação da vontade; o valor de “bom” da moral dos escravos, por outro lado, surge da negação e da oposição. Não há, pois, equivalência alguma entre os dois valores de “bom”. A moral dos escravos se desenvolveu a partir de uma inversão de valores. Ela surge de um ato reativo. Como o valor “mau” da moral dos escravos corresponde ao valor “bom” da moral dos senhores, os fracos não chegam a criar valores; limitam-se a inverter os valores já criados pelos nobres.

A questão dos valores, em *Assim falou Zaratustra*, é situada e trabalhada a partir da questão do valor dos valores. Ao ser colocada essa questão, Nietzsche propõe outra questão igualmente fundamental, qual seja, a da criação dos valores. Se essa questão jamais chegou a ser aventada, é porque os valores foram considerados, desde sempre, como realidades objetivas, já dadas, independentes da vontade e atividade humanas. Os valores têm, no entanto, como mostra Nietzsche, uma proveniência, uma história; eles surgiram em algum lugar e em algum momento na história. Determinar, assim, o valor dos valores implica a identificação da perspectiva avaliadora a partir da qual os valores passaram a existir. Para Nietzsche, o homem é um animal avaliador por excelência: “o homem designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’”⁸²⁵. Ao se perguntar sobre a base a partir da qual se mede objetivamente o valor, Nietzsche nos diz que “apenas a partir do *quantum de poder elevado e organizado*, segundo o qual aquilo que em todo acontecimento acontece é uma vontade de mais...”⁸²⁶. Existe um estreito vínculo entre a noção de valor e de “instinto” (potência). O que se entende por valores fundamentais, numa dada cultura, são aquelas interpretações que comandam as constituições de todas as outras interpretações mais desenvolvidas que estruturam as diversas culturas, mormente aquelas que são sistematizadas nas doutrinas morais, religiosas, filosóficas, políticas, etc. O ideal científico constitui um

⁸²⁵ *GM*, § 8, Segunda Dissertação, p. 55.

⁸²⁶ FP 11 (83) Novembro de 1887 – Março de 1888. (ênfases no original).

exemplo dessa relação de subordinação entre uma interpretação segunda e um valor. O ideal de conhecimento estriba-se sobre os valores fundamentais que são a crença na existência de um bem e um mal em si, opostos de forma excludente.

Do ponto de visto fisiopsicológico, os valores expressam as necessidades fundamentais do organismo que avalia. Os instintos, os afetos ou pulsões são os processos interpretativos governados pelas preferências axiológicas que entram a fazer parte da organização da vida e que são hierarquizados em função dessas preferências. Os valores, para Nietzsche, são sintomas de uma dada configuração de um corpo vital interpretante, ou do grau de força própria de uma vontade de potência. Segundo Nietzsche, a lógica mesma é uma ficção avaliativa: “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”⁸²⁷.

O valor, quando situado no projeto genealógico, designa também o caráter benéfico ou nocivo para a vida que comporta diversos valores. A potência (também chamado por Nietzsche de ‘instinto’, ‘força’)⁸²⁸ é o critério pelo qual decidimos entre as interpretações. É o grau de potência que um valor exprime e o *quantum* de potência que esse valor, então incorporado, confere a um tipo vital que constituirá o critério para a avaliação dos valores. O valor dos valores, assim, exprime a promessa de futuro, a capacidade que uma espécie de vida tem de afirmar-se, conservar-se e intensificar-se em conformidade com as exigências da vontade de potência, pois que é a vontade de potência a base de toda interpretação e avaliação. Segundo Nietzsche, “o ponto de vista do “valor” é o ponto de vista **das condições de conservação-elevação** no que diz respeito a configurações complexas de duração relativa de vida no interior do devir”⁸²⁹. O “ente” ou “o ser” não são mais que ficções criadas por nós, em função de razões práticas e perspectivísticas. Não há nenhuma unidade última, duradoura ou eterna por trás do devir. Os valores são sempre produtos de estimativas perspectivísticas (avaliações), que traduzem as condições de conservação e intensificação de certas espécies de vida.

Esclarecidas as noções de valor e de avaliação, a qual é tanto um pressuposto da existência do valor quanto a atividade pela qual os valores se instituem, retomemos a questão

⁸²⁷ *BM*, § 3, p. 11.

⁸²⁸ Segundo Machado (1999), Nietzsche utiliza como sinônimos de ‘instinto’, além de “força” e “potência”, também os termos “energia” e “intensidade”. Deve-se acrescentar que, como lembra o autor, não há o “instinto”, mas uma multiplicidade heterogênea de instintos, uma multiplicidade de forças, na qual uma força está sempre em relação com outra. (Cf. MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.)

⁸²⁹ FP 11 (73) Novembro de 1887 – Março de 1888. (grifo nosso).

da hierarquia dos valores em sua relação com a liberdade do espírito. Nietzsche admitiu ter experimentado pessoalmente diversas avaliações e perspectivas humanas, o que lhe permitiu medi-las e compará-las. Ele recorre à doutrina da vontade de potência, a fim de determinar o critério em referência ao qual se pode estabelecer a hierarquização dos valores. Em primeiro lugar, foi preciso estabelecer o critério que permitisse medir as avaliações, e esse critério recobre, conjuntamente, o grau de potência e a qualidade da perspectiva: uma perspectiva mais rica e múltipla corresponde a um grau superior de potência. Destarte, Nietzsche pôde hierarquizar as perspectivas por ele experimentadas em função da potência interpretativa que as compõe. Todavia, como as perspectivas e as avaliações sejam associadas a impulsos, a instintos, compará-las é uma tarefa que exige o domínio parcial de cada impulso, de cada instinto, porquanto cada um deles se esforça por predominar sobre os demais. Portanto, o problema da hierarquia, para Nietzsche, envolve o exercício do domínio sobre si e nisso consiste a verdadeira liberdade de espírito.

[...] por que tão à parte? tão solitário? Renunciando a tudo o que venerei? renunciando à própria veneração? por que essa dureza, essa suspeita, esse ódio às suas virtudes? – agora ele [o espírito de Nietzsche] ousa perguntar isso em voz alta e ouve algo que seria uma resposta: “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores, mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada avaliação – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve aprender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça.”⁸³⁰

Consoante ensina Machado, “tirar os valores morais do lugar de valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este lugar que foi instituído pela própria moral”⁸³¹. Na origem dos valores, não existe uma instância transcendente, tampouco uma autoridade investida de um poder sobre-humano. A filosofia dos valores é uma filosofia da avaliação, cuja preocupação fundamental é abordar o problema dos valores a partir daquilo que constitui a base de toda avaliação. Nesse trabalho de investigação sobre as condições de criação dos valores, ao genealogista importa remeter as apreciações de valor à vida ou à vontade de potência.

⁸³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano Demasiado Humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, Prólogo, § 6, p. 12.

⁸³¹ MACHADO, 2002, p. 88.

5.3 Teoria das forças

Cuidamos serem duas as proposições que fundamentam a teoria das forças elaborada por Nietzsche: 1) o mundo é um grande campo de relações agonísticas de forças; 2) As forças são múltiplas, portanto, elas existem numa multiplicidade de forças que lutam entre si para dar forma a um e outro fenômeno. Duas são as questões que nos interessam, nesta seção: a que toca à definição de força e a que toca à relação entre as forças e a vontade de potência.

O conceito de “força” (*Kraft*), em Nietzsche, difere do conceito de força da mecânica newtoniana. Em outras palavras, “força”, para Nietzsche, não recobre um processo cego e mecânico que dispensa o caráter perspectivístico do mundo. Disso não se segue que o conceito de “força” desenvolvido por Nietzsche não deva nada ao conceito de força da física de sua época. Nietzsche ressignificou o conceito mecanicista de “força”. A fim de que possamos compreender como Nietzsche desenvolve seu conceito de “força”, necessário é que tenhamos em conta como ele compreende o mecanicismo. Para Nietzsche, o mecanicismo ainda conserva certos pressupostos metafísicos da tradição. Basicamente, o mecanicismo ainda trabalha com os conceitos de “movimento”, “causalidade”, “necessidade”, “coisa”, “átomo”, “subjatividade” e compreende a natureza como uma ordem devenida regulada por “leis” constantes. Em sua crítica ao mecanicismo, já de início, ele rejeita os conceitos de “necessidade” e “lei”. Ao pensar o devir como movimento dos corpos em geral, o mecanicismo compromete-se com a ideia de que há “algo” posto em movimento. Há causas que põem em movimento os corpos. O corpo, portanto, segundo essa perspectiva, é algo que preexiste ao movimento e é o lugar de atuação da causa. O que o mecanicismo chamará de força é justamente o princípio de determinação do movimento dos corpos. O que se segue da incidência da força sobre o corpo, isto é, o efeito, é passível de ser calculado a partir da determinação da intensidade da força, bem como das propriedades matematizáveis do corpo sobre o qual incide a força. A causalidade é, portanto, pensada como um princípio que atua sobre a “coisa” previamente constituída. A ideia de causalidade no mecanicismo, segundo Nietzsche, carrega como pressuposto a ideia metafísica de “coisa em si”. Ora, é justamente esta instância que Nietzsche elide ao pensar o mundo como tramado por relações agonísticas entre vontades de potência. O mundo, para Nietzsche, se reduz a sua superfície fenomênica, a qual, por sua vez, é determinada por múltiplas relações interpretativas. Para Nietzsche, tudo o que acontece no mundo está sujeito a graus de resistência e preponderância. Isso significa dizer, por um lado, que não há nada no mundo senão embate entre forças, do qual cada força toma sua intensidade; por outro lado, que no conflito, na “luta” entre as forças, há as que

predominarão sobre as demais. Força, para Nietzsche, é um princípio capaz de autoimpor-se a outros princípios (forças) congêneres. Assim, não mais há forças atuando sobre corpos previamente existentes, sobre átomos ou outros agentes, mas sobre outras forças. As forças não podem ser explicadas pelo princípio de causalidade. Cada força é um efetivar-se, não sendo possível a ela não exercer-se. Daí resulta a possibilidade de Nietzsche pensar a trama da realidade como uma agonística de forças, de modo que um corpo resulta da atuação conflitiva das forças umas sobre as outras. A vida é, assim, definida como forma duradoura de processos de estabelecimento de forças. A força que predomina sobre as demais se encarrega de organizar e comandar as demais forças. No entanto, a obediência das forças, então, comandadas (Nietzsche pensa “mando” e “obediência” como modos do jogo da luta entre as forças) se acompanha sempre de resistência, de modo que o embate contínuo entre as forças acarreta a perpetuação do devir. Detendo-nos um pouco mais na crítica nietzschiana ao mecanicismo, cabe dizer que este se orienta por duas formas de preconceito: um proveniente dos sentidos; outro, de ordem psicológica. A ideia de ‘movimento’, com base na qual o mecanicismo pensará o caráter devida do mundo regulado por “leis”, resulta de uma tradução que fazemos do mundo de ações e efeitos num mundo visível. O hábito linguístico nos faz distinguir, nos acontecimentos do mundo, um sujeito e um objeto, um agente da ação e a ação separada de seu efeito, mas isso “designa uma simples semiótica e nada de real”⁸³². No que toca à nossa crença na gramática como o preconceito que explica por que nos habituamos a distinguir um sujeito e um objeto, um agente e uma ação nos acontecimentos do mundo, Nietzsche nota o seguinte:

A linguagem pertence, em sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru feticismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção de Eu se segue, como derivado, o conceito de “ser”...⁸³³

A língua, sendo a forma mais rudimentar de psicologia, é incapaz de expressar as diversas relações fenomênicas. O que ela expressa é a conexão entre “agentes” e “ações”. Assim é que nos habituamos a ver no agente a causa de suas ações. O agente se identifica com o sujeito, tomado como origem de suas ações; e estas tornam-se predicados daquele. Ora, o

⁸³² FP 14 (79) – Começo do ano de 1888.

⁸³³ *CI*, A razão na filosofia, § 5. (ênfases no original).

sujeito gramatical define-se, assim, como substância, ou seja, supõe a substancialidade do ente do qual se predicam as ações (seus predicados). É essa estrutura semântica que serve de fundamento da noção substancial de “eu”. O “eu”, agora, é causa de suas ações. Toda nossa crença em “unidade” decorre de nossa crença na existência do “eu” – “nosso mais antigo artigo de fé”⁸³⁴. Também a ideia de “coisa” nos foi possível porque nos concebemos como “unidade”. Não se deve concluir que Nietzsche rejeite a possibilidade de haver unidade nas conformações do mundo. O que Nietzsche nega é que essa unidade seja fundamento da multiplicidade relacional do mundo. Unidade, para Nietzsche, é integração da pluralidade. Não há unidade fora do múltiplo. Há uma unidade da vontade de potência, mas essa unidade resulta do modo como se articulam as forças. A própria coesão da vida depende da atuação das forças, e a unidade só se perpetua por causa do devir. Nietzsche não pensa a relação entre “eu” e “o mundo” de modo conjuntivo; mas coparticipativo (integrativo). O “eu” se apreende com o mundo, e o mundo integra o eu. O “meu” corpo é integrado por muitas forças. Se tudo é força, as forças integram a singularidade que “eu” sou. O ser humano é uma multiplicidade de vontades de potência, cada qual se constituindo de uma multiplicidade de formas e modos de expressão.

Para Nietzsche, quando suprimimos a influência de nossos sentidos e de nossa psicologia na compreensão do mundo, o que resta são forças em relações dinâmicas com outras forças, cuja essência repousa nessas relações com todas as outras forças que agem umas sobre as outras. Consoante lembra Machado, os instintos (chamados também de forças, por Nietzsche) formam “um conjunto de forças em que uma força está sempre em relação com outra força, se exerce sempre sobre outra; uma relação que se dá em termos de luta, de imposição, de domínio”⁸³⁵.

Subjacente à noção mecanicista de corpo e de causalidade, está a combinação do preconceito dos sentidos com o preconceito psicológico. O movimento passa a ser concebido como decorrente da atuação de forças sobre corpos preexistentes. Esses corpos são considerados átomos, isto é, as menores unidades ontológicas a partir das quais se dá a atuação das forças. A noção de lei é formulada mediante a mensuração da atuação das forças. O mecanicismo projeta a ideia de necessidade como algo que atua num certo tipo de movimento e se utiliza do conceito de lei para descrevê-lo. O reino das necessidades passa a ser descrito pelas leis mecânicas e a identificar-se com o “mundo verdadeiro”. Nietzsche vê aí

⁸³⁴ FP 14 (79) – Começo do ano de 1888.

⁸³⁵ MACHADO, 1999, p. 91.

a apropriação do mesmo modelo metafísico de compreensão do real. Por isso, não hesitou em denunciar dois preconceitos que orientam a interpretação dos “físicos”: a noção de “mundo verdadeiro” e a noção de átomo, conforme lemos no trecho abaixo:

Os físicos acreditam em um “mundo verdadeiro” à sua moda: uma sistematização de átomos firme e idêntica para todos os seres em meio a movimentos necessários – de tal modo que, para eles, o “mundo aparente” se reduz ao lado acessível a todo e qualquer ser à sua maneira do ser universal e universalmente necessário (acessível e também ainda retificado – transformado em algo “subjetivo”). Com isso, porém, eles se enganam: o átomo que eles estabelecem é descoberto segundo a lógica daquele perspectivismo da consciência – ele mesmo também é, com isso, uma ficção subjetiva. Essa imagem de mundo, que eles projetam, não é de modo algum essencialmente diversa da imagem de mundo subjetiva: ela é apenas construída com sentidos mais amplamente pensados, mas de qualquer forma inteiramente com os nossos sentidos... E, por fim, eles deixaram algo de fora na constelação sem o saber: justamente o perspectivismo necessário, em virtude do qual cada centro de força – e não apenas o homem – constrói a partir de si o resto do mundo, isto é, mede-o, toca-o e configura-o a partir de sua força... Eles esqueceram de inserir essa força posicionadora de perspectivas ni cálculo do “ser verdadeiro”... [...].⁸³⁶

Com efeito, a concepção da vida como processos que estabelecem forças que atuam em conflito umas sobre as outras permite a Nietzsche estender a noção de força a todo o mundo, de modo a abarcar também os entes inorgânicos. Cada força exerce um poder, pois uma força tem um grau de capacidade para hierarquizar outras forças. As forças comandadas não cedem totalmente ao domínio das forças hegemônicas; por isso também são elas dotadas da capacidade de exercer poder. Ora, sempre que uma força exerce sua autoafirmação e resistência, está sempre manifestando seu querer expandir-se e dominar. Cada força se manifesta como *quanta* de potência, porquanto cada força é sempre relacional e está sempre numa relação dinâmica de exercício de poder ou numa relação dinâmica de domínio.

Já aludimos ao fato de Nietzsche identificar força à potência. Ao fazê-lo, mostra-nos como a própria vontade se determina. A sua teoria das forças patenteia que a vontade se apresenta como efetivação de forças atuantes em todos os elementos do mundo. Não podemos perder de vista o fato de que a pluralidade é tanto um atributo do mundo quanto um atributo da vontade de potência. E a complexidade do conceito de vontade de potência atrela-se à concepção nietzschiana de mundo como jogo de relações agonísticas entre forças, que é caracterizado pela pluralidade.

O mecanicismo chama de “força” aos princípios de determinação do movimento, de sorte que, da relação entre as forças e os corpos, resulta a possibilidade de calcular o movimento. É justamente a ideia de que existem corpos previamente constituídos sobre os

⁸³⁶ FP 14 (186) Começo do ano de 1888.

quais incidem as forças que constitui o ponto fundamental do desacordo de Nietzsche com o mecanicismo. Mas Nietzsche não só rejeita a crença dos físicos de que os corpos existam previamente às forças; ele também rejeita a interpretação mecanicista de mundo calcada na crença de que existem “leis” da natureza que podem ser descobertas pela atividade científica. Onde os físicos encontram “leis naturais” Nietzsche vê apenas uma interpretação, em oposição à qual outra interpretação poderia ser oferecida, se alguém, no lugar de “leis naturais”, “soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição impiedosa e inexorável de reivindicações de poder”⁸³⁷.

Quando se suprimem os remanescentes metafísicos da interpretação mecanicista, descortina-se a “essência” do mundo como jogo de relações agonísticas, à luz do qual o que existe é “uma relação entre *quanta* dinâmicos com outros *quanta* dinâmicos”⁸³⁸. As forças não atuam sobre corpos já constituídos, mas sobre outras forças. A malha do mundo resulta desse jogo relacional agonístico de forças que atuam umas sobre as outras. Destarte, “como a agonística das forças identifica-se com o modo de realização do mundo, cada força, ao impor-se às demais, “almeja” determinar o modo de o mundo conformar-se”⁸³⁹. (ibid., p. 195).

Cada força se revela, assim, como um princípio interpretativo de determinação do mundo. Conquanto do embate entre as forças uma predomine na organização das demais, há resistência por parte das que obedecem. Por conseguinte, o embate nunca cessa com a síntese realizada pela força preponderante e estruturadora. O devir é perpétuo. O devir é um embate de forças, do qual resulta uma relação de poder. O poder, num primeiro momento, caracteriza o grau da capacidade de uma força preponderante organizar hierarquicamente as demais forças. Mas também as demais forças, então submetidas ao poder da força organizadora, também exercem seu poder, porque resistem à dominação da força hegemônica.

O mundo é jogo de forças por toda parte. Logo, cada organismo ou cada existente efetiva a mesma vontade de potência como jogo de forças, o qual é sempre de caráter agonístico. Todo organismo é marcado por uma luta incessante de forças que buscam impor sua hegemonia sobre as demais.

Se a força preponderante se torna a perspectiva estruturadora e a que comandará o processo interpretativo, então devemos concluir, com Cabral (ibid., p. 197), que “a força [...] é

⁸³⁷ *BM*, § 22.

⁸³⁸ CABRAL, 2014, p. 194.

⁸³⁹ *Ibidem*, p.195.

um princípio relacional de configuração do mundo”⁸⁴⁰ – embora essa configuração seja sempre provisória e instável, não tendo o caráter imutável de “ser”. A força designa a organização hierárquica de um complexo pulsional que gera uma interpretação unificada da realidade. A força não é uma coisa; é um agir sobre; é um efetivar-se. Nietzsche nega a hipótese da matéria em favor da hipótese da força. Ele se opõe, portanto, também ao atomismo antigo, em virtude de os atomistas atribuírem aos átomos uma pluralidade que só diz respeito à força. Segundo nosso filósofo, “[...] o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo”⁸⁴¹. Não é suficiente, para Nietzsche, eliminar a matéria; é preciso também suprimir os preconceitos que se formaram em referência a ela. Os preconceitos metafísicos, as superstições religiosas, os limites do sendo comum não reconhecem a força como um efetivar-se.

Sendo permanentemente gerador e destruidor de si mesmo⁸⁴², o mundo constitui um processo, ou seja, uma totalidade formada por *quanta* dinâmicos ou por campos de forças instáveis em permanente tensão. O mundo não é regido por leis, nem apresenta *télos*. A unidade do mundo é resultado do combate permanente das múltiplas forças em seus campos relacionais. A noção de “campo”, tal como aparece desenvolvida em Kossovitch (2004), tem especial importância, pois que nos permite pensar as diferentes modalidades de nihilismo, em Nietzsche, como campos relacionais, conflituais de vontades de potência. Para Kossovitch, o conceito de força prende-se ao de campo. A força pressupõe um campo de tensões, de conflito. Ademais, é em função do campo que a intensidade e a tonalidade (que são quantidades) da força figuram como variáveis complementares. Toda força é sempre tendência para um mais, de modo que “cada força é, em princípio, um centro explosivo tentando uma síntese precária: dominar as demais, incorporá-las, crescer às expensas delas, aumentando, assim, o setor próprio de dominação”⁸⁴³. Assim, o campo é permeado por forças, por ondas de potência, que disputam a dominação. No campo, inexistente distribuição estável das forças. O campo é constituído de “singularidades agressivas, não havendo, assim, nem

⁸⁴⁰ Ibidem, p. 197.

⁸⁴¹ *BM.*, § 17.

⁸⁴² Concebendo o mundo como criação e destruição permanentes, Nietzsche expressa seu acordo com o pensamento de Heráclito. Também para Nietzsche o mundo sucumbe periodicamente para ressurgir o mesmo.

⁸⁴³ KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 45.

distribuição estável de forças, nem configurações privilegiadas”⁸⁴⁴. Uma teoria do campo assenta no pressuposto da permanência das tensões, as quais jamais são superadas.

Antes de passarmos a considerar a relação entre forças e vontades de potência, as distinções deleuzianas entre “forças ativas” e “forças reativas”, de um lado; e entre “vontades de potência afirmativas” e “vontades de potência negativas”, de outro, serão por nós adotadas, porque elas nos permitem pensar a conformação das diferentes formas de niilismo como produto da predominância de um ou outro tipo de forças e vontades de potência. Segundo Deleuze, “ativo” e “reativo” designam “as qualidades originais da força, mas afirmativo e negativo designam as qualidades primordiais da vontade de poder”⁸⁴⁵. Assim, afirmar, negar, apreciar e depreciar correlacionam-se com a vontade de potência, ao passo que agir e reagir dizem respeito à força⁸⁴⁶. Em outras palavras, as vontades de potência se exprimem como negação ou afirmação, como apreciação ou depreciação; e as forças se exprimem na ação ou na reação. Segundo Deleuze, as forças reativas são forças de conservação, de limitação parcial, já que elas negam as forças ativas, separam-nas daquilo que elas podem. Também as forças reativas negam a si mesmas. Há uma afinidade entre reação e negação. Para o filósofo, “a força activa se torna reactiva, porque as forças reactivas triunfam; triunfam ao contrário, porque, separando a força activa daquilo que ela pode, entregam-na à vontade de nada [...]”⁸⁴⁷. Por outro lado, segundo Deleuze, as forças ativas são forças plásticas, dominantes e subjugantes; são forças que atingem o limite de seu poder, que afirmam a sua diferença e que fazem de sua diferença “um objeto de alegria e afirmação”⁸⁴⁸.

À luz da teoria das forças, a questão da hierarquia se inscreve num outro horizonte de compreensão. As hierarquias nascem do combate que se trava entre as forças. As hierarquias são sempre temporárias e nelas surgem forças que mandam e outras que obedecem, as que agem e as que reagem, as que são ativas e as que são reativas num determinado momento. As forças buscam sempre novas resistências das quais se assenhoreiam, a fim de expandir-se, de

⁸⁴⁴ Ibidem.

⁸⁴⁵ DELEUZE, 2001, p. 82.

⁸⁴⁶ Acompanhar Deleuze na distinção tipológica das forças e das vontades de potência não significa comprometer-se integralmente com os pressupostos de sua leitura de Nietzsche. Um ponto principal de nosso desacordo com Deleuze repousa em sua compreensão das forças reativas como “instrumentos do niilismo” (ibidem., p. 83), o qual se caracteriza pela vontade de negar. Para nós, as formas assumidas pelo niilismo variam conforme predominem as vontades de potência afirmativas ou negativas, as forças ativas ou reativas, no jogo de relações agonísticas entre elas em vista do estabelecimento de formações de domínio.

⁸⁴⁷ Op.cit., p. 94.

⁸⁴⁸ DELEUZE, ibidem, p. 94.

crescer. Segundo Marton, “querendo vir-a-ser-mais-forte, cada força esbarra em outras que a ela resistem, mas o obstáculo constitui um estímulo”⁸⁴⁹. E prossegue: “é inevitável a luta – por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira”⁸⁵⁰. Como bem nota Kossovitch, a hierarquia envolve a subordinação das forças dominadas às forças dominantes, mas também uma cooperação e coordenação entre elas, de sorte que “[...] a hierarquia é [...] coordenação no interior de uma subordinação geral”⁸⁵¹. A hierarquia não leva à diminuição da atividade das forças, pois que a hierarquia é dinâmica e móvel, e nela as tensões são multiplicadas, e com ela são multiplicadas as possibilidades de um corpo. A multiplicidade das forças é organizada na hierarquia, num corpo. Para Kossovitch, portanto, a hierarquia rege um corpo e determina as possibilidades das formas que ele pode criar.

Há que considerar, por fim, o problema que toca à relação entre forças e vontade de potência. Embora esses dois conceitos estejam intimamente ligados nos textos de Nietzsche a partir de 1883, o filósofo ora identifica força à vontade de potência⁸⁵², ora a vontade de potência é pensada como uma dimensão interior da força, ora a força se reduz a uma expressão particular da vontade de potência, de modo que a força é assimilada à noção de instinto ou pulsão. Num de seus fragmentos póstumos, Nietzsche observa que é preciso acrescentar ao conceito de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus, “um mundo interior, que eu designo como ‘vontade de poder’”⁸⁵³. Essas diferentes maneiras pelas quais Nietzsche concebe a relação entre força e vontade de potência levam vários de seus comentadores a escolher uma ou outra perspectiva entre as que são autorizadas nos textos dele. Por exemplo, Azeredo (2003), diz-nos que a vontade de potência constitui o elemento diferencial da força, no que acompanha Deleuze, para quem a força é ainda “o elemento genético da força”⁸⁵⁴. Marton (2010), por sua vez, fala de vontade de potência como efetivação de forças. Kossovitch (2004) diz que força é potência e vontade de potência. Para

⁸⁴⁹ MARTON, 2009, p. 141.

⁸⁵⁰ Idem.

⁸⁵¹ KOSSOVITCH, *ibidem*, p. 53.

⁸⁵² “O fato de toda força impulsionadora ser vontade de poder, o fato de não haver nenhuma força física, dinâmica, ou psíquica, além disso...” (FP 14 (21) – Começo do ano de 1888).

⁸⁵³ FP 36 (31) Junho-Julho de 1885.

⁸⁵⁴ DELEUZE, 2001, p. 81.

ele, “força e vontade de potência são indissociáveis”⁸⁵⁵. Ora ele ressalta a ligação íntima entre força e vontade de potência, ora ele afirma a identidade entre elas. Deleuze também insiste na inseparabilidade entre forças e vontade de potência: “a vontade de poder não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica”⁸⁵⁶. Além de ser elemento genético da força, a vontade de potência é, para Deleuze, também o princípio de síntese das forças. Como se vê, há diversas maneiras de pensar a relação entre vontade de potência e forças, o que nos obriga a adotar um delas, para fins de análise da questão do niilismo. Adotaremos a interpretação que nos parece menos marcada por pressupostos teóricos do próprio comentador e que realça a inseparabilidade entre as forças e a vontade de potência. Acompanharemos, portanto, Marton (2010), ao manter que a vontade de potência diz respeito ao efetivar-se das forças. A força só existe enquanto efetivação e só existe na efetivação do querer interno, que é a vontade de potência. Em todo efetivar-se das forças, há efetivação da vontade de potência.

Por fim, cabe já introduzir o tema que nos ocupará na próxima seção, enfatizando que a vontade de potência constitui a base de todo sentido e de todo valor. Todo fenômeno é reduzido a forças espontâneas que são responsáveis pela criação de formas e de interpretações. Como insiste Azeredo, “são as forças e as vontades de potência que, ao interpretarem e avaliarem, introduzem estimativas de valor”⁸⁵⁷.

Se os fenômenos são, de fato, uma pluralidade de forças, agindo, dominação e subjugação, cujo querer interno faz dela suma vontade, então há, conseqüentemente, uma pluralidade de sentidos, segundo a força que num dado momento se expressa, segundo a vontade que exerce o domínio⁸⁵⁸.

5.4 Criação como estima e interpretação

Recorde-se aqui que “a vida é, antes de tudo, atividade criadora”⁸⁵⁹. (Dias, *ibid.*, p. 15). Observa Dias (*ibid.*, p. 14) que “a vida é um conjunto de experimentações que o ser humano vivencia”⁸⁶⁰. A vida “é criação generosa de formas, é artista e, como acontece em

⁸⁵⁵ KOSOVITCH, *ibidem*, p. 35.

⁸⁵⁶ DELEUZE, *ibidem*, p. 75.

⁸⁵⁷ AZEREDO, 2003, p. 48.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁵⁹ DIAS, 2003, p. 15.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 14.

toda atividade artística, não visa a nada fora da própria atividade”⁸⁶¹. A vida como criação, como atividade criadora incessante, em Nietzsche, é sinal de superação do pessimismo da fraqueza, do qual Schopenhauer é um expoente. Como criação, viver não é sofrer, pois que “criar – eis a libertação do sofrer, e o que torna a vida leve”⁸⁶². No entanto, acrescenta Nietzsche que “para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação”⁸⁶³. O criador é um tipo superior, suficientemente forte e saudável para querer ser “a parturiente e a dor parturiente”⁸⁶⁴. Quem senão o além-do-homem pode suportar a dor implicada em todo vir-a-ser sem sucumbir, sem se tornar um tipo ressentido e decadente? Somente ele, “um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristãos e outros niilistas”⁸⁶⁵, pode assumir para si a tarefa de criar como um artista, que transmuta sua dor em potência de criação, em júbilo criador. Para que alcancemos um adequado entendimento da noção de “criação” em Nietzsche, convém precisar o significado da figura-conceito do “além-do-homem”, que no tempo de Nietzsche fora já muito mal compreendido⁸⁶⁶. É preciso dizer, desde já, contra todos os mal-entendidos que se acumularam, ao longo do tempo, em torno da questão do além-do-homem, que este não implica nenhuma noção de transcendência do animal humano. O além-do-homem indica, na verdade, as futuras possibilidades criativas do homem. O além-do-homem “preenche a lei fundamental da vida (a auto-superação): não significa a sua negação”⁸⁶⁷. O além-do-homem é um tipo mais forte, um tipo superior, afirmador incondicional da vida, um tipo dionisíaco. O além-do-homem é o antípoda do homem moderno, que é o tipo cristão, do homem “bom”. Ele representa a superação da forma-homem da moral cristã e do ressentimento. O além-do-homem é o tipo humano que, sendo criador de valores afirmativos, pode expandir suas forças

⁸⁶¹ Ibidem.

⁸⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, II - Nas Ilhas bem-aventuradas, p. 82.

⁸⁶³ Ibidem.

⁸⁶⁴ Ibidem.

⁸⁶⁵ *EH*, Por que escrevo tão bons livros, § 1.

⁸⁶⁶ Em *Ecce Homo*, no mesmo lugar acima referido, Nietzsche observa que o seu “além-do-homem” foi entendido no sentido dos valores cuja antítese encarna Zaratustra. Seus leitores viram no além-do-homem um tipo idealista, meio santo, meio gênio. Chegaram a compreendê-lo como o signo do “culto do herói”, que Nietzsche diz rejeitar desdenhosamente.

⁸⁶⁷ ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 131.

e intensificar a potência de sua vontade de viver. A nova moral desse homem dionisíaco, liberto da tirania do “Tu-deves”, grande possuidor do mundo, revigorado pelo fortificante “eu quero”, não pretende ser mais uma moral universal ou metafisicamente fundada. Essa nova moral acena com o reconhecimento da individualidade fisiológica desse novo homem. Ela se afina com as especificidades fisiológicas de cada indivíduo. Corporificação da vontade de potência, essa nova moral valoriza o prazer como antípoda do dever. Nietzsche contra o kantismo: o “eu quero” substitui o imperativo categórico. Uma moral que se desenvolve em favor da singularidade não se esquiva a abominar toda tentativa de igualação, de nivelamento dos homens e dos valores. Em suma, Nietzsche, ao propor a figura do além-do-homem, não se furtou a oferecer uma moral que viesse a cumprir o papel que a moral tradicional (platônico-cristã) não conseguiu cumprir. Sua moral é própria dos homens livres, criadores; ela preconiza o prazer, a alegria, o riso, o excesso de vida, de força, de potência.

O além-do-homem é, portanto, o afirmador por excelência, conforme observa Deleuze:

Afirmar é ainda avaliar, mas avaliar do ponto de vista de uma vontade que frui a sua própria diferença na vida, em vez de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a essa vida. Afirmar não é carregar-se, assumir aquilo que é, mas libertar, descarregar aquilo que vive. Afirmar é aligeirar: não carregar a vida com o peso dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e activa.⁸⁶⁸

Se afirmar é criar e não carregar, somente o além-do-homem, essa nova forma de vida que suplanta a perspectiva do “último homem”, o qual encarna a interpretação cristã do mundo, à luz da qual a vida mesma é julgada e condenada em nome da esperança na existência de um mundo transcendente, de um Reino de Deus que redimirá toda dor e sofrimento do mundo, é capaz de afirmar a afirmação, de fazer da afirmação criação. Somente o além-do-homem é capaz de criar novas formas de vida. A “morte de Deus” descerra o caminho para a vida abundante, transbordante do além-do-homem: “Deus morreu : agora nós queremos – que o super-homem viva”⁸⁶⁹. Deus, o inimigo da vida, precisava morrer para que o além-do-homem criasse uma nova tábua de valores, para que trouxesse com ela um novo começo para a vida, já que “a vida acaba onde o “Reino de Deus” começa...”⁸⁷⁰. Consoante observa Marton, “ enquanto a perspectiva aberta pelo além-do-homem viabiliza criar novos

⁸⁶⁸ DELEUZE, *ibidem*, p. 275-276.

⁸⁶⁹ ZA IV – Do homem superior, p. 272.

⁸⁷⁰ CI, *Moral como antinatureza*, § 4, p. 36.

valores, a estabelecida pelo último homem exige a defesa dos valores instituídos”⁸⁷¹. Por conseguinte, assumir a perspectiva do além-do-homem significa assumir a morte de Deus e todas as suas consequências. Com a morte de Deus, supera-se a forma homem cunhada pela tradição platônico-cristã; aceitar a morte de Deus é aceitar a morte do homem como criatura de um Criador, é reconduzir o homem para o sentido da terra. O além-do-homem é o sentido da terra. O além-do-homem exorta os homens a que permaneçam fiéis a terra, o que significa que não devem se deixar seduzir pelas esperanças supraterras, o que significa que devem recusar os apelos a que permaneçam moralmente subjugados à crença na existência do além-mundo. Através do além-do-homem, desse tipo superior que suplanta o homem da moral e a interpretação moral do mundo, realiza-se o sentido da terra, ou seja, a recondução do homem à natureza, por meio da transfiguração de sua condição existencial de tal sorte que, no arranjo de forças que o constituem, sobressaia uma vontade de potência que seja expressão de um querer criador, que seja expressão de transmutação de sua estrutura instintual, de intensificação da potência. Fazer retornar o homem à natureza não significa pretender que o homem viva em estado selvagem, mas fazer triunfar sobre as más interpretações e falsificações antropomórficas da natureza uma interpretação da natureza que se afirme como imperativo do instinto. O homem da moral deve perecer para que viva o além-do-homem: “[...] o que posso amar no homem é o fato de ser uma passagem e um declínio”⁸⁷². O além-do-homem é a realização imaginário-simbólica do “espírito livre”, que afirma a imanência, ao mesmo tempo que desafia os hábitos, renuncia à segurança, quer os perigos supostos em sua tarefa, rejeita mundos imaginários metafísicos, liberta-se das esperanças vãs, afirma incondicional e jubilosamente sua finitude. Em uma palavra, o além-do-homem, entendido como uma nova forma de vida, um novo modo de ser do homem, é a afirmação da inocência do devir.

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim, também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga o Eão consigo mesmo.⁸⁷³

⁸⁷¹ MARTON, 2009, p. 72.

⁸⁷² ZA, IV – Do homem superior, p. 272.

⁸⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Edições 70: Lisboa, 2018, VII, p. 47.

Considerando-se, doravante, o significado de “criação”, na filosofia de Nietzsche, convém recordar que ele afirma a necessidade de destruição, de vir-a-ser, de mudança, do processo ininterrupto de aniquilamento e criação. Assim, o criador é também aniquilador. Para Nietzsche, na estima de valor, há criação, pois que “estimar é criar [...] apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência”⁸⁷⁴. A mudança nos valores exige mudança nos criadores, pois que “quem tem de ser criador sempre destrói”⁸⁷⁵. Disso se segue que a tarefa da criação é indissociável da tarefa de destruição, de aniquilamento da velha tábua de valores erigida no imaginário-simbólico da moral cristã.

Embora o além-do-homem seja o criador, por excelência, Nietzsche mantém que há um duplo sentido de criação. Para ele, na origem da criação, pode-se encontrar a carência ou a abundância, a privação, a fraqueza ou a vontade forte, a fertilidade. Se, na origem da criação, há privação e carência, fraqueza e vontade debilitada, a criação é dominada pela vontade de eternização, de “ser”, de imobilidade, de imutabilidade. Se, por outro lado, na origem da criação, encontrarmos abundância, vontade forte, fertilidade, a criação é dominada pela vontade de destruição, de mudança, do novo, do futuro, do vir-a-ser. Isso sugere que, para Nietzsche, a criação não é um apanágio do tipo superior, do além-do-homem; também os tipos constituídos pela vontade declinante, os tipos ressentidos, negadores da vida criam, muito embora os produtos de sua criação não estejam a serviço da intensificação da vida, da autossuperação, mas sim da conservação das condições de vida desses tipos declinantes e da afirmação do domínio de suas vontades de potência negativas. Os valores criados por esses tipos vitais declinantes e envenenadores são valores declinantes, são valores pelos quais se expressa o cansaço da vida. Nietzsche, contudo, adverte-nos sobre a ambiguidade que se encontra em cada caso de criação. Diz-nos o filósofo que “o anseio por destruição, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro”⁸⁷⁶, mas pode também ser expressão do ódio decorrente do malogro, da vingança contra a existência mesma. Correlativamente, Nietzsche diz que a vontade de eternizar pode provir da gratidão e do amor ou pode expressar a tirania da vontade do sofredor. Portanto, os tipos fortes criam tanto quanto os tipos fracos. Decisivo para a distinção entre essas duas formas de criação é perguntar se foi o excesso ou a carência que se encontrava na origem da criação. Assim, se, por um lado, os valores afirmativos são aqueles criados pelos tipos nobres; por outro lado, os

⁸⁷⁴ ZA, I – Das mil metas e uma só meta, p. 58.

⁸⁷⁵ Ibidem.

⁸⁷⁶ GC, § 370, p. 246.

valores da decadência, nos quais se baseia a negação da vida, são produtos oriundos da criação dos tipos fracos. Estes tipos, no entanto, sofrem a estagnação, o estancamento da força criativa, do impulso criativo. Nos tipos elevados, por outro lado, as criações valorativas triunfam, porquanto somente esses tipos possuem a prerrogativa de estabelecer a hierarquia de valores. Para essa tarefa futura, esses tipos humanos são constituídos pela abundância das forças configuradoras, das forças dominadoras; em última palavra, das forças dionisíacas.

Limitar-nos-emos a considerar o significado de criação na fase madura do pensamento de Nietzsche, já que é nesta fase que o desenvolvimento do conceito de criação nos interessa na busca por pensar o nihilismo extremo como condição de possibilidade para criação. Nos textos de maturidade, Nietzsche reelabora o conceito de criação, anteriormente ligado à sua metafísica de artista, num domínio de significação do qual se destaca a relação de “criação” com a vontade de potência. Doravante, a criação abarca o mundo inteiro. Ainda que o mundo seja, fundamentalmente, caos, o que sobressai do conflito das forças que compõe o mundo é a vontade incessante de criação e transmutação, entendida como intensificação da potência. Cada centro de força logra dar forma ao caos do mundo. Tanto na arte, principalmente, quanto no conhecimento, encontram-se mobilizados os esforços humanos destinados a moldar e esquematizar o caos.

A partir de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche redefine o conceito de criação, relacionando-o ao modo de ser humano considerado mais elevado. O tipo humano mais elevado se define pela sua capacidade de criar para além de si mesmo. O processo de criação de novos valores e pensamentos, de novas interpretações e sentidos pressupõe dores. O mundo experienciado pelo homem, vivido por ele é um mundo humanamente criado, é uma obra perspectivística marcada pelo caráter interpretativo da vontade de potência. A capacidade de criar, no entanto, não se limita ao homem, mas se espraia por todo o mundo orgânico, conquanto seja no homem que essa capacidade criadora se sobressai na forma de afirmações artísticas.

A criação de novos valores, para Nietzsche, tem um caráter estético. A arte, contemplada a partir da vontade de potência, passa a ser compreendida como a tentativa de homens superiores criarem a si mesmos e suas formas de vida. O tipo nobre dispõe, para Nietzsche, de todas as condições indispensáveis para a realização das formas mais completas e superiores de criação. Nele, a criação de novos valores possibilitou a elevação do tipo homem.

Ao criar, o homem redime-se do fluxo do devir. Há que acrescentar que a criação artística está intimamente vinculada à mentira e à falsificação. Toda criação artística é uma

forma de violentar, transfigurar, falsificar a efetividade do vir-a-ser. Assim, as ficções perspectivísticas são justificadas na medida em que são sintomas do transbordamento das forças criadoras do homem. A criação passa a significar o ímpeto da força configuradora que têm os tipos mais fortes, os quais são capazes de configurar, tanto em si mesmos quanto ao seu redor, os impulsos naturais e as forças acumuladas nas malhas da cultura da humanidade. O trabalho configurador da criação nobre possibilita o surgimento de um modo de ser interpretativo, criativo e afirmador do mundo único do devir.

Mais do que estimação de valores, mais do que criação de valores, a criação, para nós, estendendo a própria compreensão de Nietzsche de “criação, é instituição de um novo imaginário-simbólico, de um novo magma de significações, o que inclui também instituição de novos valores. Toda a empresa genealógica de Nietzsche teve uma pretensão muito mais elevada e ousada: não só demolir todo um imaginário-simbólico que constitui o fundamento do modo de viver e ser do homem ocidental, mas também – e sobretudo – descerrar o caminho que tornaria possível a instituição de um novo imaginário-simbólico que se erigiria no lugar do ocaso dos signos, dos valores, das significações e símbolos que se impuseram como realidades dadas, objetivas e inquestionáveis no curso da cristianização do platonismo e de sua universalização nas práticas dos doutrinadores da Igreja. A tarefa de Nietzsche, contudo, precisa ser levada adiante, mas não sem ressignificá-la, não sem reinterpretá-la à luz das novas exigências de nosso tempo – tempo em que o *homo economicus* se tornou um tipo hegemônico, para quem toda a vida deve ser sacrificada em nome do lucro, do sucesso econômico; tempo em que os tipos neoconservadores reanimam, no campo social e político, em várias partes do mundo, as forças do ressentimento, fazendo ecoar as vozes da velha moral que sanciona os poderes opressores, santifica a submissão dos espíritos, dos corpos, dos homens e mulheres. O desafio é, certamente, imenso e complexo. Neste estudo, cingimo-nos a considerar um único aspecto desse desafio – um aspecto, no entanto, que constitui o cerne, a raiz mesma de todas as demais dimensões do problema: trazer à luz o caráter de constructo do mundo humano e de tudo aquilo que o homem experiencia e assume como “coisas” já dadas, como realidades objetivas, “verdades” insuspeitas, em nome das quais ele passa a acreditar que goza de algum privilégio metafísico sobre todas as demais espécies, um privilégio que o faz ser, imaginariamente, estranho e superior a toda ordem natural.

5.5 Niilismo: multivocidade, polimorfia e complexidade

“O niilismo está batendo à porta: de onde vem esse hóspede de todos o mais *sinistro*?”⁸⁷⁷. Ele não tem uma única origem. O niilismo se entranhou no budismo, na filosofia socrático-platônica e no cristianismo. Como expressão da *décadence* fisiológica, ele surgiu nas mais diferentes culturas. Não obstante, ao tematizar a “história do niilismo europeu”, Nietzsche se preocupa em pensar a procedência, o desenvolvimento e a superação do niilismo, ou seja, o estágio de sua radicalização que culminaria com sua autossuperação. O niilismo é uma necessidade histórica, porquanto é consequência da derrocada dos próprios valores da tradição metafísica; tais valores se voltam contra si numa dinâmica de autossuperação. Nietzsche vê o niilismo como necessário no transcurso do mundo, o que explica o fato de considerar o budismo como um movimento niilista que, à semelhança do cristianismo, constitui uma manifestação de decadência fisiológica. O niilismo, devemos insistir, não tem um único começo. No Ocidente, o niilismo é um movimento histórico determinante que se expressa como instituição, ruína e transvaloração dos valores “superiores”. O niilismo, tal como Nietzsche o compreende, é um processo inerente à história do Ocidente. O niilismo se radicaliza, à proporção que o homem vai experimentando o vazio de sentido, o desamparo, o desespero decorrentes da ruína dos valores superiores ou metafísicos, da qual “a morte de Deus” é um signo. De passagem, dada a sua relevância para a presente discussão, é preciso ressaltar que tais valores superiores são valores sociais e históricos, construídos como se fossem valores sobre-humanos, oriundos de uma instância metafísica, como, por exemplo, do Deus metafísico cristão. Isso está explícito no seguinte fragmento de Nietzsche.

Os valores supremos, em cujo serviço o homem deveria viver; sobretudo se eles dispusessem do homem de maneira por demais pesada e dispendiosa: **esses valores sociais forma construídos** sobre o homem com a finalidade de fortalecer o tom, **como se eles fossem comandos de Deus**, como “realidade”, como “mundo verdadeiro”, como esperança e como um mundo futuro. Agora, no momento em que fica clara a proveniência mesquinha desses valores, o todo nos parece desvalorizado, ele parece ter se tornado “desprovido de valor”... mas esse é apenas um estado intermediário.⁸⁷⁸

É, portanto, na descrição deste longo e complexo processo da formação niilizante da cultura ocidental que Nietzsche pensará a história da criação, da vigência e da desvalorização

⁸⁷⁷ FP 2 (127) Outono de 1885- Outono de 1886. (ênfase no original).

⁸⁷⁸ FP 11 (100) (352) Novembro de 1887 – Março de 1888. (grifos nossos).

dos valores superiores e sua superação mediante a transvaloração de todos os valores. Portanto, a transvaloração dos valores e a superação do niilismo são partes de um mesmo projeto em Nietzsche: a aniquilação da interpretação moral de mundo. O niilismo é uma questão inesgotável, por isso constitui um domínio de reflexões singular e fundamental na filosofia de Nietzsche, porque ele expressa a busca intencional do problemático, o esforço por pensar e assumir os aspectos sombrios da existência. Não deve nos surpreender que, nessa busca do problemático, apareçam as contradições, articuladas com novos e incessantes questionamentos radicais. Segue-se daí que evitamos pensar a problematicidade da questão do niilismo por meio de fórmulas reducionistas que subsumam sua complexidade num ou noutro conceito trabalhado por Nietzsche. O niilismo, em Nietzsche, não se reduz, portanto, nem à morte de Deus, nem a *décadence*, nem à má consciência, nem à vontade de nada.

A complexidade do fenômeno do niilismo no pensamento de Nietzsche expressa-se não só no âmbito da forma (polimorfia), mas também no âmbito da problematização temática. Semanticamente, o fenômeno é também complexo, porque a ele se associam outros temas como “decadência”, “pessimismo”, “esgotamento”, instituição e desvalorização dos valores, “vontade de nada”, “morte de Deus”, etc. Giacoia faz referência à polissemia do niilismo em Nietzsche nos seguintes termos:

Paródia dos venerandos ídolos, dissociação sistemática das grandes linhas ideológicas de continuidade – como aquelas sustentadas pelas noções de teleologia e de progresso -, destruição do sujeito de conhecimento e do primado da consciência, denúncia das injunções de poder e dominação operando na vontade de verdade. A palavra niilismo, na crítica nietzscheana da metafísica, encerra em si todos esses significados. Por ela, podemos aferir tanto a força quanto a contemporaneidade de Nietzsche.⁸⁷⁹

Visto ser evidente o caráter insatisfatório das leituras do niilismo em Nietzsche que, sublinhando um ou outro aspecto do fenômeno, negligenciam a complexidade tanto formal quanto semântica dele, faz-se mister dizer que são igualmente inconsistentes com o caráter complexo, multívoco, perspectivístico do pensamento de Nietzsche as leituras que, centradas na negatividade corrosiva do niilismo, como, por exemplo, na sua relação com o anúncio da “morte de Deus”, passam ao largo da ambiguidade com que o tema é examinado pelo filósofo de Dioniso. Num fragmento póstumo de outono de 1887, Nietzsche fala-nos do niilismo “como ideal da mais elevada potencialidade do espírito: em parte destrutivo, em parte irônico”⁸⁸⁰. Na medida em que o niilismo é a negação de um mundo verdadeiro, de um “ser”,

⁸⁷⁹ GIACOIA, 1997, p. 255.

⁸⁸⁰ FP 9 (39) (29) Outono de 1887.

ele, escreverá Nietzsche, é um modo de pensar divino. Em outro fragmento póstumo de outono de 1887, Nietzsche nos diz que o niilismo é ambíguo.

9 (35) (27) *O niilismo é um estado normal. Niilismo: falta a meta, falta a resposta ao “por quê?”, que significa o niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizam. Niilismo como sinal do poder elevado do espírito: como niilismo ativo. Ele pode ser um sinal de força: a força do espírito pode ter crescido a tal ponto que as metas até aqui se mostrem inapropriadas para ele (“convicções”, “artigos de fé”).*⁸⁸¹

Embora seja textualmente claro que Nietzsche nos oferece uma definição do niilismo (sempre no singular) como a derrocada dos valores supremos, como a desvalorização dos valores superiores, é igualmente inegável que o niilismo não pode ser subsumido nesse horizonte semântico de desertificação da existência pela derrocada dos esteios valorativos que, até então, davam à existência humana sustentação e sentido. É preciso aqui insistir em que não ignoramos, conforme assinala Giacoia, que o niilismo é compreendido por Nietzsche “como experiência histórica da ausência de fundamento”⁸⁸². No entanto, é também Giacoia que reconhece que, tendo compreendido o niilismo como a lógica da decadência, é possível entender por que, “enquanto processo de desvalorização dos valores supremos, é marcado por uma ambiguidade essencial”⁸⁸³. E prossegue o autor: “ele pode configurar tanto uma síndrome de declínio, de regressão, quanto uma potência ascendente de espírito. Essa ambivalência corresponde à diferença entre niilismo ativo e passivo”⁸⁸⁴.

Pelbart (2016) é outro intérprete de Nietzsche que soube reconhecer o caráter ambíguo da questão do niilismo no pensamento desse filósofo. Observa o autor que “por um lado, o niilismo é sintoma de decadência e aversão pela existência, por outro e ao mesmo tempo, é expressão de um aumento de força, condição para um novo começo”⁸⁸⁵. Para Pelbart, o grande interesse que Nietzsche ainda desperta naqueles que se dedicam ao estudo de sua obra se deve, ao menos em parte, “a esse traço tão contemporâneo de seu pensamento, no qual declínio e ascensão, o colapso e a emergência, o fim e o começo coexistem em um embate

⁸⁸¹ FP 9 (35) (27) Outono de 1887. (ênfases no original).

⁸⁸² GIACCOIA, *ibidem*, p. 221.

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 237.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁸⁵ PELBART, 2016, p. 101.

irresoluto”⁸⁸⁶. Para Pelbart, há uma lógica paradoxal que preside ao tratamento dispensado por Nietzsche ao niilismo.

[...] o fato é que o leitor de Nietzsche sente um grande embaraço quando se defronta com as suas análises sobre o niilismo. Ora tem a impressão de que o filósofo está em vista de diagnosticar um niilismo que ele condena, ora tem certeza de que, ao contrário, o próprio Nietzsche é um niilista e que, segundo ele, é preciso levar esse movimento a seu termo. Tal duplicidade na leitura não se deve a um ziguezague do autor, ou apenas a uma mudança de perspectiva, que lhe é tão peculiar e que na sua lógica filosófica caberia inteiramente; tampouco deve ser atribuída a qualquer incoerência intrínseca. A ambiguidade é constitutiva do conceito, e apenas reflete o fato de que essa tematização, e o próprio trajeto filosófico de Nietzsche, se pretendem como uma travessia do niilismo.⁸⁸⁷

Anuíamos à posição de Pelbart, em conformidade com a qual a ambiguidade é uma característica intrínseca ao conceito de niilismo em Nietzsche. Se, por um lado, o niilismo começa quando o centro de gravidade da vida foi deslocado para uma instância suprassensível; se o niilismo consiste na depreciação metafísica da vida mediante a instituição de valores e significações que lhe subtraíram qualquer valor, qualquer sentido; por outro lado, o niilismo é descrito por Nietzsche como um longo processo histórico-filosófico, ao longo do qual ele faz ver a ascensão dos valores morais, o modo como tais valores se tornaram vigentes no transcurso de nossa cultura socrático-platônica-cristã, o modo como foram postos a serviço da negação da vida e o processo de declínio de tais valores que, desde a origem, são valores criados, fabricados no curso da história ocidental. Para Nietzsche, toda a história do Ocidente está radicada em fundamentos niilistas, de modo que, no curso dessa história, seria inevitável que o caráter niilista dos fundamentos se tornasse patente e a própria ideia de “fundamento” se revelasse uma ficção humana. Para Nietzsche, o niilismo recobre a história da filosofia e da cultura ocidental inteira. Ao se ocupar do niilismo, Nietzsche descreve, no curso histórico da filosofia e da cultura ocidental, a instituição e o desenvolvimento do imaginário-simbólico metafísico desde Platão, prolongado pelo cristianismo, e a derrocada desse mesmo imaginário na modernidade. Tanto a instituição do imaginário-simbólico metafísico do platonismo-cristianismo quanto a derrocada desse imaginário-simbólico na modernidade são dois movimentos constitutivos do transcurso niilista.

É extremamente importante deixar claro que a travessia do niilismo não pode ser descrita nos termos da autossuperação do próprio niilismo, o que não significa desconsiderar a relevância de temas como o do além-do-homem, do eterno retorno e do *amor fati* e suas

⁸⁸⁶ Ibidem.

⁸⁸⁷ Ibidem, p. 101-102.

articulações com o problema do niilismo em Nietzsche. A travessia do niilismo, como lembra Giacoia, exige-nos a apropriação de uma hermenêutica nova que torne possível a compreensão da complexidade do fenômeno niilista. Essa nova hermenêutica deve funcionar como um dispositivo de interpretação apurada que nos permita discernir e decifrar signos e enigmas.

Atravessar integralmente até mesmo o niilismo ativo é uma tarefa que exige pensar sem subterfúgios a perspectiva de uma existência desprovida de sentido e meta, porém fazendo-o em chave afirmativa. Aqui estaria o signo de uma nova potência alcançada: **poder dispensar, sem ressentimento, as convicções definitivas e valorações incondicionais.**⁸⁸⁸

Quando nos perguntamos por que Nietzsche se considerou o primeiro niilista consumado, a resposta não parece ser outra senão a seguinte: porque a sua interpretação do niilismo carrega o pressuposto, que constitui a consequência necessária de sua crítica da moral e da metafísica, segundo o qual nossa era pós-moderna é a era da ruína das valorações absolutas e incondicionais. O niilismo é o estado normal de nosso tempo histórico, de nossa época atual. Nós não o superamos; e não se trata, para nós, de superá-lo, de pensá-lo nos termos de sua autossuperação, como acreditava Nietzsche. Nosso estudo diz acerca do niilismo aquilo que Nietzsche disse sobre a *décadence*: como fenômeno histórico e cultural, ela é inevitável, “não é nada que se precisaria combater”⁸⁸⁹. Em todo caso, deve-se combater sua infestação nas partes saudáveis do corpo. Portanto, nosso estudo está inteiramente estruturado em torno da ideia fulcral, segundo a qual não é o niilismo, em toda a sua extensão, com todas as suas modalidades, que deve ser superado, suplantado; o que se deve combater e superar são as manifestações decadentes do niilismo, isto é, aquelas infestadas pela negatividade, pela vontade de nada, aquelas sustentadas, nutridas no imaginário reativo. Por isso, é sumamente importante considerarmos a relação entre a *décadence* e o niilismo.

Ao longo das próximas subseções, será examinada a complexidade e problematidade da questão do niilismo no pensamento de Nietzsche, em conformidade com as duas seguintes hipóteses: 1) o niilismo é um movimento histórico-antropológico de emancipação do homem; 2) não é o niilismo, em sua totalidade, que deve ser superado, mas apenas suas modalidades infestadas pela vontade de nada, pela vontade negativa. A fim de que toda a análise que será empreendida, doravante, logre o sucesso e o entendimento pretendidos, convém não perder de

⁸⁸⁸ GIACCOIA, *ibidem*, p. 242. (grifo nosso).

⁸⁸⁹ FP 15 (31) Inverno II início do ano de 1888. Na íntegra, o fragmento nos diz “a decadência mesma não é nada que se precisaria combater: ela é absolutamente necessária e própria a todos os tempos e a todos os povos. O que é preciso combater com toda força é o arrastar do contágio para as partes saudáveis do organismo”.

vista como nós entendemos o “niilismo” no horizonte de sua problematização em Nietzsche. Como fenômeno histórico-antropológico, o niilismo é um campo agonístico constituído de vontades de potência que combatem umas com as outras pela instituição de campos de domínio interpretativo. Em outras palavras, no interior do niilismo, as vontades de potência vitoriosas e dominantes tenderão a impor, por algum período de tempo, a sua interpretação, a sua perspectiva, subordinando todas as demais perspectivas e interpretações ao seu predomínio. É por meio dessa concepção da dinâmica agonística de forças do niilismo que se torna inteligível o segundo ponto que cuidamos importante esclarecer.

Na medida em que entendemos o niilismo como campo hermenêutico conflitual de vontades de potência, o que sobressai desse campo é a disputa pelo predomínio de uma perspectiva sobre as outras na dinâmica agonística das vontades de potência. Se, no interior dessa dinâmica conflitual, dominarem as vontades de potência que Deleuze, muito perspicazmente, chama “afirmativas”, e juntamente com elas as forças ativas, essas vontades de potência e essas forças ativas e suas correspondentes interpretações afirmativas, que querem o eterno retorno, que se conciliam com o mundo por meio do *amor fati*, que afirmam a superação pelo além-do-homem da forma-homem da moral cristã e do ressentimento, então o niilismo assumirá a forma do pensamento mais divino, se constituirá como campo de possibilidade para novas posições de valores e sentido, se descerrará como solo hermenêutico onde vicejarão novas criações de significados afirmativos da vida e do mundo. Se, por outro lado, predominarem as vontades de potência negativas e as forças reativas, com suas correspondentes interpretações negativas, gestadas no ventre do ressentimento, formadas nos processos degenerativos da decadência, então o niilismo assumirá as formas típicas da negação, do imaginário reativo. É nesse sentido que entendemos ser o niilismo um fenômeno polimórfico. A polimorfia do niilismo é evidente no modo como Nietzsche o teorizou; bastaria, para confirmá-la, lembrar que Nietzsche menciona um “niilismo passivo”, um “niilismo ativo”, um “niilismo incompleto”, um “niilismo como estado psicológico”, “niilismo extremo”, etc. Como observa Giacoia (*ibid.*, p. 35), “o niilismo expressa-se [...] de múltiplas formas: como religião, como filosofia, como moral, como produção artística, como movimento social, como convulsão política, como violência revolucionária [...]”⁸⁹⁰. Giacoia chega a discernir, no interior do niilismo como estado psicológico, três formas ou modalidades. Ocupar-nos-emos da pluralidade nas formas de expressão do niilismo quando de nossa proposta de sua sistematização, mais adiante. Por ora, vamos principiar por examinar a

⁸⁹⁰ GIACOIA, *ibidem*, p. 35.

trajetória do problema niilismo no pensamento de Nietzsche desde seu surgimento como questão central, passando por sua radicalização na moral dos escravos até seu esgotamento, que possibilitaria, para Nietzsche, ultrapassá-lo. Será preciso aqui acompanhar Nietzsche em sua pretensão genealógica, expressa nos seguintes termos: “O que narro é a história dos próximos 200 anos. Descrevo o que está por vir, o que já não pode se dar de outra forma: *a ascensão do niilismo*”⁸⁹¹. Nietzsche via a ascensão, o transcurso e a radicalização do niilismo como uma condição necessária para a criação de novos valores, o que, para nós, significa dizer que a experiência niilista é indispensável para a instituição de outro magma de significações, de outro imaginário-simbólico que suplante tanto o imaginário metafísico-religioso de matriz platônico-cristã-judaica, quanto o imaginário-simbólico neoliberal-capitalista.

[...] as pessoas não se enganam sobre o sentido do título com o qual esse evangelho do futuro quer ser designado. “*A vontade de poder*. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores” – com essa fórmula expressa-se um *contramovimento* no que tange ao princípio e à tarefa: um movimento, que liberará em um futuro qualquer aquele niilismo perfeito; mas que pressupõe *esse niilismo*, lógica e psicologicamente, que não pode surgir senão *com vistas a ele e a partir dele*. Pois por que a ascensão do niilismo é a partir de agora *necessária*? Por que os nossos próprios valores é que tiram nele a sua derradeira consequência; por que o niilismo é a lógica pensada até o fim de nossos grandes valores e ideais – porque precisaremos primeiro vivenciar o niilismo, para que cheguemos a descortinar qual era propriamente o *valor* desses “valores”?... Algum dia teremos necessidade de novos valores.⁸⁹²

No fragmento supracitado, fica patente que o contramovimento de que toda a filosofia nietzschiana é expressão, na medida em que busca realizar a transvaloração de todos os valores, não só pressupõe o “niilismo perfeito”, mas se realiza com base nele e com vistas à sua consumação. Essa forma perfeita de niilismo parece ser o próprio niilismo extremo, a que faz referência Nietzsche. É essa forma de niilismo que constitui a condição de possibilidade para a criação de novos valores afirmativos da vida. Percorrer o caminho ao longo do qual Nietzsche vê o niilismo como necessário no transcurso do mundo, como necessário ao próprio devir histórico no curso do qual o animal humano se constitui em suas relações com o mundo, permitir-nos-á ver que a história do niilismo constitui um complexo de fenômenos e temas, tais como o da *décadence*, do pessimismo, do esgotamento da vontade, da instituição e desvalorização dos valores, da vontade de nada e da morte de Deus. Veremos que a própria instituição e a autodestruição imaginário-simbólicas do “mundo verdadeiro” e dos valores

⁸⁹¹ FP 11 (411) Novembro de 1887 – Março de 1888. (ênfase no original).

⁸⁹² Ibidem. (ênfases no original).

morais acarretaram o niilismo, entendido como movimento de derrocada dos valores superiores gestados no imaginário-simbólico metafísico-moral. Todos aqueles temas são abordados por Nietzsche como momentos constitutivos de um transcurso histórico, ao longo do qual as formas de niilismo infestadas de negatividade, dominadas pela vontade de nada são transfiguradas até a ascensão da forma extrema de niilismo.

5.5.1 O transcurso niilista da história ocidental

Segundo Volpi (1999), para o desenvolvimento da problematidade do tema do niilismo, foram decisivas as leituras que Nietzsche empreendeu das obras de Schopenhauer e de outros expoentes pessimistas, tais como Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer. Não menos importante foi a influência que as ideias de Paul Bourget (1852-1935), um crítico literário e romancista “com certa importância na história da literatura francesa”⁸⁹³, exerceram sobre o pensamento de Nietzsche. De Bourget Nietzsche não só aproveitou a teoria da *décadence*, como também pôde servir-se das reflexões desse escritor para articular intimamente o tema da *décadence* ao do niilismo.

Historicamente, não se pode ignorar que o niilismo despertou ampla atenção, no século XIX, depois dos atentados perpetrados pelos revolucionários na Rússia, que levaram a imprensa e a opinião pública a ver o niilismo e o terrorismo como quase indistinguíveis. Nietzsche estava, portanto, atento ao crescimento de movimentos sociopolíticos que visavam a minar as instituições que legitimavam e mantinham o *status quo*. Mas outro fato lhe despertava também o interesse pelo fenômeno do niilismo. Se Nietzsche pôde ocupar-se intensamente desse fenômeno, desenvolvendo sua própria interpretação dele, foi graças à frequência das obras de Paul Bourget, Dostoiévski e Turgueniev. Cumpre acrescentar, *en passant*, que a caracterização negativa do niilismo que toma como causas os sintomas, quais sejam, “negação da instituição familiar, dissolução dos paradigmas políticos, rejeição da autoridade dos antigos saberes”⁸⁹⁴, remonta ao romance *Pais e Filhos* do escritor russo Ivan Turgueniev.

As interpretações hodiernas se mostraram insuficientes, pensando o niilismo como perda dos princípios vinculativos da tradição, e as interpretações não se preocupam em questionar a condição de possibilidade dessa perda. Sintomatológicas, elas gestaram diversas estratégias nostálgicas e remoralizadoras [...]. **Trata-se de**

⁸⁹³ VOLPI, 1999, p. 45.

⁸⁹⁴ CABRAL, *ibidem*, p. 25.

assumir o niilismo como conjuntura atual do Ocidente e reconduzi-lo à sua condição de possibilidade.⁸⁹⁵

Sob a influência de seus estudos sobre *Essais de psychologie contemporaine* (1883), de Paul Bourget, Nietzsche interpreta o niilismo como um sintoma da derrocada de sentido e da ruína dos valores superiores da tradição. Nesse horizonte de análise, o niilismo é apresentado como um movimento, uma marcha movida pela intensificação do instinto de destruição. Uma vez constatando que o niilismo é a consequência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos do imaginário-simbólico em que se sustenta a vida do homem ocidental, Nietzsche afirma que a raiz comum desse fenômeno repousa na interpretação moral da existência e do mundo. Destarte, a questão do niilismo alcança centralidade no pensamento de Nietzsche, porquanto, através dela, é possível vincular a experiência de instituição e dissolução dos valores morais à problematização filosófica de tal modo, que se possa esclarecer a origem do próprio niilismo, seu transcurso e os domínios em que a moral se desenvolve.

Nos anos de 1880, época em que amadurece o pensamento de Nietzsche, se verifica, de modo explícito, pela primeira vez, a referência ao niilismo como resultado de uma busca por determinar horizontes de pensamento e experimentação. Assim, segundo Araldi, “o fato de não haver em Nietzsche uma obra organizada em torno da compreensão e caracterização do niilismo não significa que essa questão fique em segundo plano no seu pensamento”⁸⁹⁶. Para Araldi o niilismo se torna um problema, filosoficamente, relevante para Nietzsche, quando da retomada da investigação sobre o pessimismo e quando da articulação do pessimismo com o conceito de vontade de potência, com a doutrina do eterno retorno, com o diagnóstico da morte de Deus e com o significado do além-do-homem. É, segundo Giacoia (1997), no verão de 1880, que Nietzsche emprega o termo “niilismo” para referir-se a diversos fenômenos da história social e da história do pensamento. Especialmente importante, é a relação que Nietzsche faz, nesse período, entre o niilismo e a filosofia de Schopenhauer e, mais tarde, reunindo sob o domínio do niilismo, junto à filosofia de Schopenhauer, também o budismo, o cristianismo e um certo “budismo de ação”⁸⁹⁷, “entendido como estágio avançado do desenvolvimento histórico do Niilismo”⁸⁹⁸. Assim como o budismo, o cristianismo será

⁸⁹⁵ Ibidem, p. 26. (grifo nosso)

⁸⁹⁶ ARALDI, 2004, p. 47.

⁸⁹⁷ O que Nietzsche chama de “budismo da ação” recobre a negatividade destrutiva orientada contra o mundo, contra a ordem socialmente instituída.

⁸⁹⁸ GIACCOIA, ibidem, p. 87.

tomado por Nietzsche como expressão religiosa da vontade de nada, entendida como vontade negativa de abandono do mundo, de renúncia e ascese, a qual encontra expressão metafísica também no pessimismo filosófico de Schopenhauer. Ademais, a vontade de nada se manifesta como instinto de destruição revolucionária dos movimentos niilistas, cujo objetivo era a destruição da ordem sociopolítica vigente. Para a relação estabelecida por Nietzsche entre “niilismo”, “ativismo político”, “pessimismo metafísico”⁸⁹⁹, violência revolucionária e uma profunda experiência de “náusea” (negatividade) em face do mundo, concorreram as leituras que ele realizou não só de Turgueniev e Bourget, mas também, sobretudo, da literatura russa, da qual se destacam Dostoievski e Tolstoi. Nessa conjuntura de influências sofridas por Nietzsche, o niilismo é “mais ou menos sinônimo dessa vivência coletiva da experiência do nada e da nadificação, que explode politicamente como selvagem fúria de destruição de todo subsistente”⁹⁰⁰. É oportuno atentar para os apontamentos feitos por Müller-Lauter sobre a construção do conceito de niilismo a partir das leituras empreendidas por Nietzsche.

Nietzsche deparou-se com o conceito de niilismo, adotado nos anos de 1880, por meio de uma série de escritos contemporâneos. Esse conceito obtivera uma considerável popularidade no âmbito da língua alemã, em consequência de seu emprego pelos anarquistas russos. A imagem que Nietzsche tinha deles foi amplamente determinada pela leitura dos romances de Dostoievski; mas ele leu também, por exemplo, publicações de I. Turgueniev e A. Herzen (no mais tardar em 1877 em Sorrento) e talvez tenha extraído excertos de P. Kropotkin. Segundo Adler, o uso que Nietzsche faz da palavra niilismo é fruto de suas leituras da obra *Essais de Psychologie Contemporaine*, de Bourget. Note-se que Bourget fala do niilismo tendo em vista sobretudo os anarquistas russos. Coloca, porém, esse niilismo em estreita relação com outros fenômenos de sua época, em parte bem distintos, todos eles apontados para um mal fundamental, **a náusea em relação ao mundo**. Em seu ensaio sobre Baudelaire, Bourget busca descobrir a procedência desse sentimento. Depara-se, então, com a desproporção entre as necessidades dos modernos, que brotam com o desenvolvimento da civilização, e as insuficiências da realidade circundante. No século XIX, a náusea do mundo, desenvolvida a partir dessa discrepância, tornou-se bancarrota universal. De fato, trata-se de modos de aparição distintos. Nos eslavos, ela se manifesta como niilismo; nos germânicos, como pessimismo; nos latinos, como incomum sensibilidade nervosa. Porém, em todos

⁸⁹⁹ Já aludimos ao caráter ambíguo do pessimismo no pensamento de Nietzsche. Considerado o grande acontecimento do espírito europeu do século XIX, o pessimismo é pensado por Nietzsche de modo radical até que sua forma plena e afirmativa se deixe transparecer. A transição do pessimismo para o niilismo é um acontecimento historicamente determinante no Ocidente, porque é consequência da ruína dos valores superiores e da experiência do vazio de sentido. A radicalização do pessimismo culmina na modalidade do niilismo incompleto. Nesse sentido, o pessimismo não é nada além do que a manifestação do adoecimento do homem moderno, do esgotamento de sua energia vital, da desorganização de seus instintos, da perda de sentido e do cansaço da vida. Por outro lado, é a partir da radicalização do pessimismo que Nietzsche se deterá em desenvolver o questionamento filosófico do niilismo, ao longo do qual vai criticar e descrever o niilismo como um movimento de negação da vida; mas o faz, tendo em vista o movimento oposto que consiste na intensificação e no aumento da potência até seu ápice afirmativo.

⁹⁰⁰ Op.cit., p. 90.

eles, Bourget encontra o mesmo “espírito de negação da vida, que a cada dia obscurece mais a civilização ocidental”.⁹⁰¹

É no início de 1881, num momento posterior à publicação de *Aurora* (1881), que o niilismo passa a ocupar o centro das preocupações nietzschianas, em articulação com outros de seus temas originais, tais como o tema do Eterno Retorno. O niilismo, nesse período, apresenta-se como um problema para o qual convergem todos os demais temas atinentes à crise dos valores e dos ideais que norteiam e sustentam a existência do homem moderno e à percepção da derrocada de uma imagem do mundo – temas estes que ocupavam a agenda de investigações de vários pensadores do século XIX. Não se pode perder de vista a imagem de Nietzsche como um filósofo cujo pensamento, desde sua juventude, foi profundamente marcado pela ousadia e pela busca de novos experimentos e horizontes teóricos; por conseguinte, não se encontram, no desenvolvimento da filosofia nietzschiana, períodos estanques e inarticulados. Os temas próprios e decisivos da filosofia de Nietzsche são oriundos da radicalização e intensificação de uma experiência, na qual as crises e rupturas, longe de refrearem a pujança de um pensamento jubilosamente afirmativo, constituem o seu estímulo.

O surgimento repentino de pensamentos decisivos no horizonte filosófico nietzschiano pode ser visto, desse modo, como o resultado da perspectiva de dedicar-se ao que há de mais problemático e terrível, da paixão do conhecimento. No final de *Auroram* delineia-se um horizonte de incerteza na filosofia experimental nietzschiana [...].⁹⁰²

O horizonte de incerteza na filosofia experimental de Nietzsche a que se refere Araldi se depreende do seguinte fragmento colhido de *Aurora*.

Nós, aeronautas do espírito! – Todos esses ousados pássaros que voam para longe, para bem longe – é claro! em algum lugar não poderão mais prosseguir e pousarão num mastro ou num recife – e ainda estarão agradecidos por essa mísera acomodação! Mas quem poderia concluir que à sua frente não há mais uma imensa via livre, que voaram tão longe quanto é possível voar? Todos os nossos grandes mestres e precursores pararam, afina, e não é com o gesto mais nobre e elegante que a fadiga se detém: assim também será comigo e com você! Mas que importa a mim e a você! Outros pássaros voarão adiante! Esta nossa ideia e crença porfia em voar com eles para o alto e para longe, sobe diretamente acima de nossa cabeça e de sua impotência, às altura de onde olha na distância e vê bandos de pássaros bem mais poderosos do que somos, que ambicionarão as lonjuras que ambicionávamos, onde tudo ainda é mar, mar e mar! – E para onde queremos ir, então? Queremos transpor o mar? Para onde nos arrasta esta poderosa avidez, que para nós vale mais que qualquer outro desejo? Por que justamente nessa direção, para ali onde até hoje

⁹⁰¹ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 121-124. (grifo nosso).

⁹⁰² ARALDI, *ibidem*, p. 43.

todos os sóis da humanidade se puseram, desapareceram? Dirão as pessoas, algum dia, que também nós, rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias – mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou? ⁹⁰³

É notável a relação intertextual desse fragmento de *Aurora* com o fragmento 343 de *A Gaia Ciência*. Dispensando-nos de uma análise acurada do referido fragmento, será suficiente assinalar a ocorrência da imagem do “mar”, que também aparece no fragmento 343 de *A Gaia Ciência*. A repetição do vocábulo “mar” em sequência (“tudo ainda é mar, mar, mar”) produz o efeito de sentido de infinitude, do incomensurável. Símbolo da energia vital inesgotável, o mar também é símbolo do abismo que traga tudo. Nesse sentido, simboliza o desconhecido submerso. Onde tudo é mar a perder de vista é impossível avistar alguma terra firme. Por isso, a referência à vasta extensão do mar, nesse fragmento, inscreve o significado de “mar” no registro da incerteza, da ausência de um norte definido. Se, no fragmento 343 de *A Gaia Ciência*, o “mar” simbolizava a infinitude interpretativa do mundo, um mundo perspectivístico, repleto de promessas, que se abre após a derrocada da interpretação moral, nesse fragmento de *Aurora*, o “mar” como símbolo do infinito é permeado de incertezas, é algo por cuja transposição ainda não se decidiu, dados os perigos que cercam um ato tão ousado.

Não obstante, ainda em 1881, é nesse horizonte de incertezas que duas perspectivas se abrem no pensamento de Nietzsche: o pensamento do Eterno Retorno, como novo centro de gravidade, e o niilismo, como questão extremamente inquietadora. Na mesma insistência com que Nietzsche se debruça obstinadamente sobre o que há de mais problemático e terrível, se verifica o esforço com que busca atingir o pensamento da suprema afirmação da vida e do mundo.

Nos fragmentos póstumos de 1880 a 1888 e nas obras publicadas *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral* e *O crepúsculo dos ídolos*, pode-se notar um tratamento mais enfático, que dispensa rodeios e que nos permite compreender o desdobramento e o aprofundamento da questão do niilismo. Essa questão se desenvolve ainda mais, quando, nos escritos após 1880, ela é remetida ao contexto de inquietações de sua época.

Embora não haja, entre os escritos de 1880 e 1885, estudos contínuos sobre a relação do niilismo com a morte de Deus, com o eterno retorno, com a vontade de potência e com a história da moral, há breves, mas importantes considerações a respeito da relação entre esses temas, principalmente no que se refere à interpretação niilista da história da moral e da modernidade, partindo da situação de crise dos valores da

⁹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, § 575, p. 251.

segunda metade do século XIX, no modo como ela se manifestou na literatura, nas ciências, na sociedade, nas artes e, principalmente, no pensamento.⁹⁰⁴

Desde *Humano demasiado humano*, Nietzsche experimenta o niilismo como expressão de um extremo ceticismo. Como um andarilho, ele atravessa os desertos do niilismo e da negação, com vistas a desenvolver, para além desses desertos, um pensamento sumamente afirmativo. Ele chega a comparar esta experiência de pensamento à empresa dos grandes descobridores da era moderna, como Cristóvão Colombo, que se lançou a mares desconhecidos na esperança de encontrar algo novo.

Quando Nietzsche elabora a “História do niilismo europeu”, ele pretende abrigar aí não apenas as manifestações de decadência da Europa, tais como “pessimismo”, “esgotamento da vontade”, “cansaço”, etc., mas também, sobretudo, outros movimentos niilistas, tais como o “niilismo russo” e o “niilismo budista”. Embora atue na história, o niilismo representa o esgotamento a-histórico da vida. No contexto da “História do niilismo europeu”, o transcurso niilista é apresentado desde sua origem no platonismo e na moral cristã, passando pelos âmbitos da política, da História, da economia, da arte, nos quais ele também se manifesta, até considerar as suas formas de expressão da decadência, sua ascensão e radicalização. Nietzsche chega a enumerar, nessa História do niilismo europeu, três períodos: o da obscuridade, o da claridade e o período dos três grandes afetos: a paixão, o desprezo e a destruição. Dada a sua preocupação em acentuar a necessidade de ascensão e da radicalização do niilismo, o filósofo de Sils-Maria também enumera quatro momentos em seu desenvolvimento: ascensão do niilismo, a necessidade do niilismo, a autossuperação do niilismo e o período em que será estabelecida a divisão entre os que triunfarão e os que serão derrotados com o advento da forma extrema do niilismo.

No período que se estende de 1880 a 1885, Nietzsche pensa o advento do niilismo como um acontecimento necessário e inevitável da história do ocidente, mas, a partir de 1886, ele pensa o niilismo tomando-o como referência para a compreensão de toda a história do homem, ou seja, o niilismo se torna a categoria analítica com base na qual a história de constituição do homem é ela mesma um movimento niilista. É nesse contexto de análise que Nietzsche parece ter compreendido que o ser humano é, essencialmente, um ser marcado pela vontade de negação; é ele o único negador da vida entre as espécies de animais.

A investigação nietzschiana do niilismo se desenvolve por meio da articulação do transcurso histórico (desde o platonismo até o surgimento do pensamento afirmativo do

⁹⁰⁴ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 55.

Eterno Retorno) com a caracterização de suas formas de manifestação. Articulando história e reflexões sobre o niilismo, Nietzsche pensa os grandes marcos do transcurso da existência humana, tais como platonismo, cristianismo, positivismo, pessimismo, etc., como máscaras, metamorfoses do processo de declínio.

À medida que se radicaliza o processo niilista de declínio, todas as tentativas antigas, medievais e modernas de fornecer um sentido à existência e ao mundo sucumbem e ao sucumbirem, mostram ser a ausência de sentido a condição inevitável do homem que pautou sua existência em valores morais.⁹⁰⁵

A história do desenvolvimento do pensamento europeu é caracterizada pela desvalorização dos valores superiores; por conseguinte, Nietzsche considera a história do pensamento europeu como a história de um processo de decadência. O início desse processo de decadência encontra-se na doutrina platônica que segmenta o mundo em “mundo sensível” e “mundo suprasensível” (“mundo inteligível”, como o chama Platão), o qual se identifica com o que Nietzsche chama “mundo verdade”, que é o mundo transcendente, do qual o mundo sensível é uma pálida imagem. Também o racionalismo socrático, que subordina à razão as paixões e os apetites do corpo, que a elege como fundamento normativo da vida ética, vendo nas paixões, nos desejos, nos instintos obstáculos para a realização desse modo de vida, é um sintoma desse processo de niilização da cultura ocidental. Para Nietzsche, todo o desenvolvimento da cultura ocidental é marcado, profundamente, desde a origem, pela prevalência do racionalismo socrático, o que pode ser atestado quando Nietzsche pondera que “todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo ancestral é Sócrates”⁹⁰⁶. O racionalismo socrático é uma das principais causas do declínio do espírito trágico na arte grega. Com a vitória do racionalismo socrático sobre a tragédia grega, onde se realizava a conciliação entre o princípio apolíneo e o princípio dionisíaco, onde a aparência e a essência não constituíam instâncias separadas, operou-se a distinção não só entre essas duas instâncias, mas também a oposição entre juízos verdadeiros e juízos falsos. Essa distinção, que é uma herança socrática, segundo Nietzsche, tornar-se-ia a característica fundamental da filosofia. Coube ao racionalismo socrático orientar

⁹⁰⁵ MÜLLER-LAUTER, *ibidem*, p. 112.

⁹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Comapahia das Letras, 2007, § 18, p. 106.

as reflexões filosóficas para a busca da verdade, do que é universal e imutável por trás do fluxo das aparências, as quais são fonte de erro e ilusão.

Com o advento do cristianismo, considerado por Nietzsche uma religião decadente e niilista, o platonismo se vulgarizou (o cristianismo foi considerado por ele “platonismo para o povo”). Com o cristianismo, prolongando-se uma herança do platonismo, impôs-se uma moral de renúncia e submissão, de depreciação do corpo e valorização dos bens “espirituais”, de desvalorização da vida em nome de um além-mundo, ao mesmo tempo que se inculcou na consciência do rebanho a esperança de salvação e redenção.

Como forma de expressão do niilismo, o platonismo apresenta, segundo Nietzsche, quatro fases. Na primeira delas, Platão cria a ficção do mundo suprassensível, de um mundo verdadeiro, acessível aos sábios. Na segunda fase, inicia-se o processo de ruptura entre o mundo suprassensível, mundo ideal, e o mundo aparente ou mundo sensível. Nessa fase, o mundo sensível se desvaloriza e a existência terrena é desqualificada como aparência, como transitoriedade. Na terceira fase, o platonismo-niilismo alcança sua expressão moderna com Kant. Nesse momento, o mundo suprassensível é considerado inacessível à experiência e indemonstrável nos limites da razão pura e teórica. Todavia, ele retorna sub-repticiamente como postulado da razão prática, impondo-se como uma forma de imperativo. Na quarta fase da história do platonismo-niilismo, Nietzsche considera os efeitos do ceticismo e da descrença na metafísica, após o kantismo e o idealismo. A derrocada da crença no mundo ideal e em sua cognoscibilidade não redundou, todavia, na superação do platonismo-niilismo.⁹⁰⁷ Sem embargo, é nessa fase que, tendo sido abolido o mundo verdade, o conceito de “mundo suprassensível” torna-se uma hipótese supérflua. Como não podemos conhecê-lo, ele deixa de ter importância moral-religiosa.

Nessa quarta fase do platonismo-niilismo, Nietzsche precisou enfrentar duas questões prementes: 1) depois de suprimir o lugar de onde se originou o “mundo verdade”, restaria inevitavelmente o nada?; 2) que sentido poderia ter o mundo sensível, após a supressão do mundo verdade? Para Nietzsche, uma vez abolido o mundo verdade, suprime-se também com ele o mundo aparente, já que este é uma instância imaginário-simbólico correlativa do mundo suprassensível na dicotomia platônica. Abolindo-se conjuntamente o mundo verdade e o

⁹⁰⁷ Faz-se mister notar que a desvalorização do mundo suprassensível, entendido como significação do imaginário-simbólico da tradição metafísica, da qual o Deus cristão é um símbolo histórico-religioso, não impediu que os homens modernos buscassem, em vão, preencher o lugar deixado vazio pelo “velho Deus”, com seus sucedâneos secularizados. No afã de encontrar novos centros de gravidade em relação aos quais pudesse estabelecer objetivos e assegurar um arcabouço de sentido para a sua existência, o homem moderno criou novos ídolos, tais como a Consciência, a Razão, a História, a Sociedade, a Ciência, etc. Assim, segundo Nietzsche, a Ciência, malgrado rejeitar a verdade divina, conserva uma crença na verdade e, sobretudo, uma crença metafísica de que a verdade é divina.

mundo aparente, o que se abole é o imaginário-simbólico substancialista ou metafísico legado por Platão, à luz do qual toda a existência do homem ocidental e a realidade mesma são avaliadas e interpretadas. A crença no “nada”, como contraparte do “ser”, é tão ilusória quanto a crença no mundo suprassensível, de modo que não é o “nada” que resta após a derrocada da dicotomia platônica. O que a superação dessa dicotomia representa é a possibilidade de instituição de um novo imaginário-simbólico com base no qual a existência humana e o mundo tal como experienciado pelo homem são interpretados segundo novos valores, outras significações, símbolos e signos.

Nietzsche não pretendia inverter a velha hierarquia, sobrevalorizando o mundo sensível até então depreciado na dicotomia platônica. Foi preciso destruir completamente o imaginário-simbólico metafísico - com suas significações, seus signos, suas categorias - legado pelo platonismo.

5.5.2 O niilismo como expressão e consequência da morte de Deus

Como expressão da “morte de Deus”, o niilismo leva à ruína todos os valores e as significações do imaginário-simbólico platônico-cristão que investia de sentido a existência humana e o mundo. No horizonte da “morte de Deus”, o niilismo é o movimento histórico no decorrer do qual os valores superiores tradicionais que ofereciam resposta ao “para quê” – Deus e tudo que ele representava: a Verdade, o Bem, a Finalidade, o Sentido, a Perfeição, o Absoluto – perecem. O niilismo passa, então, a ser interpretado como a experiência existencialmente dramática da “falta de sentido” da vida. A morte de Deus não remete à inexistência do Deus judaico-cristão. Trata-se de um evento necessário no processo de moralização do mundo que culminou com a derrocada da interpretação moral, acontecimento este que os homens modernos interpretaram como perda total do sentido da existência, perda esta experienciada como desespero e vazio existencial. Considerem-se, em cotejo, a seguir, os famosos aforismos 125 e 343 de *A Gaia Ciência*, a fim de que possamos reexaminá-los, tornando patentes através deles duas dimensões de sentido no acontecimento da “morte de Deus”. Estas duas dimensões de sentido recobrem 1) o significado do niilismo como derrocada do fundamento dos valores superiores e, portanto, de todos os valores superiores da tradição metafísica e 2) o significado do niilismo como abertura para novas possibilidades de interpretação do mundo e de instituição de valores e significados para a existência.

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: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso 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 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 de acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos cozeiros 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 nossos punhais – que 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 parecer digno dele? Nunca houve um ato maior – e quem viver 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 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 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, em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo* [descanso eterno de Deus]. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder; “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”.⁹⁰⁸

Lançando olhares sobre o fragmento supracitado, encontramos o “homem louco” procurando, insistentemente, por Deus. A recorrência dos enunciados “Procuro Deus” não só carrega o pressuposto de que Deus está ausente, de que Deus não é mais acessível, mas também parece autorizar o subentendido, segundo o qual o Deus que se procura se revelou não como um Ser em si, o ser sumamente existente, princípio e fim de toda a existência, o Lógos como luz do mundo, a fonte total do ser, mas como uma ficção metafísica, uma significação imaginária, um constructo humano; por isso, tornou-se possível dizer que ele “morreu” por nossas mãos, que nós somos os verdadeiros assassinos de Deus – nós, homens modernos, herdeiros de um longo processo histórico que preparou e realizou o ocaso e sepultamento de Deus. Convém, aqui, esclarecer, em linhas gerais, os momentos mais significativos desse processo histórico.

⁹⁰⁸ GC, § 125. (ênfases no original).

Sob o império da técnica ou da aliança entre a técnica e a ciência, a modernidade, entendida como “uma maneira de estar no tempo e no espaço vivida de forma diferente pelas civilizações míticas tradicionais”⁹⁰⁹, encontra seu fundamento no imaginário social à luz do qual a técnica se apresenta como símbolo da transformação social. O estatuto da tecnociência, à qual se passou a atribuir a função de levar a humanidade ao progresso, constituiu a novidade do imaginário-simbólico da modernidade emergente. Aliada à técnica, a ciência deixa de ser interpretada como um domínio puramente teórico e passa a ter uma função e uma natureza técnicas. A técnica divorcia o homem das experiências do imaginário-simbólico da literatura, das artes, dos mitos, das religiões. Nos séculos XVIII e XIX, a mecânica newtoniana se prestou, com notável sucesso, à aplicação a uma grande variedade de fenômenos, para cuja explicação Deus se tornou uma hipótese dispensável. Conquanto Newton admitisse que Deus era o criador das partículas da matéria, das forças entre elas e das leis fundamentais do movimento, os próprios fenômenos físicos não tinham natureza divina. Nos séculos subsequentes, a ciência tornou ainda mais insustentável a crença num Deus criador, de sorte que o divino desapareceu completamente da visão científica de mundo. A ciência, portanto, levaria o homem à experiência de um vácuo espiritual que se tornaria a característica central da cultura moderna. A par disso, a Revolução Industrial produziu, no âmbito do imaginário-simbólico da vida social, uma escatologia do progresso. A partir daí, o progresso se tornou o mito fundador da modernidade, baseado na crença na realização tecnológica do destino humano. O mito do progresso suplantou o Deus dos teólogos. O progresso foi compreendido como “deslocamento dos preconceitos e do pensamento infantil para uma área sombria do espírito”⁹¹⁰. Ademais, com a ideia de progresso, o homem foi posto imaginariamente no centro do universo inteligível. Nesse novo mundo em que os valores de objetividade, racionalidade instrumental, universalismo das aplicações tecnocientíficas, neutralidade passam a determinar e orientam as práticas da ciência e da técnica, produziu-se uma organização racional e tecnocrática da vida social, na qual Deus desaparece como valor estruturante e vinculativo.

Nos séculos XVI e XVII, o curso histórico levou à formação de uma visão de mundo e de um sistema de valores característicos da era moderna industrial. A representação imaginária de um universo orgânico, vivo e espiritual, que caracterizou profundamente a vida

⁹⁰⁹ LEMOS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2010, p. 61.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 47.

das sociedades pré-modernas, foi suplantada pela compreensão do mundo como uma máquina. Nascia a visão de mundo mecanicista como a visão de mundo básica do homem moderno. O imaginário-simbólico científico-mecanicista se formou a partir de mudanças revolucionárias na filosofia, com Descartes (1596-1650), na física e na astronomia, com as realizações de Copérnico (1473-1543), Bacon (1561-1626), Galileu (1564-1642), Kepler (1571-1630) e Newton (1642-1727). Foi Descartes, no entanto, quem deu início à mudança da visão de mundo orgânica para a visão de mundo mecanicista. Especialmente importante é destacar o papel desempenhado por Bacon, a quem devemos o desenvolvimento de uma compreensão, fundamentalmente experimental da ciência. Com a visão experimentalista da ciência, Bacon defendeu a tese de que o objetivo da ciência era produzir um conhecimento para ser utilizado com vistas à dominação e ao controle da natureza. Essa tese é sumariada na fórmula legada por ele e consagrada na história das ideias – “saber é poder”.

Definindo a modernidade como o processo de racionalização da vida social iniciado no fim do século XVII, Max Weber nos fez ver que esse processo se deu em escala global e compreendeu a economia capitalista, o Estado nação, a administração científica do trabalho e da produção, o desenvolvimento industrial e tecnológico; Habermas, por sua vez, ainda que aceitasse as críticas de Weber assentadas na burocratização da vida social, e as de Horkheimer e Adorno, as quais enfatizavam a dominação da natureza e do homem pelo próprio homem, preocupou-se, sobremaneira, em denunciar o predomínio da razão instrumental, que representou a deslegitimação das concepções e dos dogmas religiosos, outrora entendidos como fundamento explicativo da vida social e da existência como um todo⁹¹¹.

Essa breve e esquemática descrição do processo histórico que, levando à instituição do modo de viver do homem moderno, culminaria com o recuo das religiões, das tradições míticas e o acaso do Deus judaico-cristão ajuda-nos a entender por que o “homem louco” do fragmento nietzschiano que vimos analisando afirma que nós o matamos, que nós somos seus assassinos e coveiros. Trazendo à consciência do homem o fato de que o Deus da moral

⁹¹¹ A racionalidade instrumental consiste na adequação de processos, assumidos como meios, na busca do aumento da eficácia econômica e técnica que constitui o fim do processo. Ela é uma racionalidade formal e divorciada do processo social. A racionalidade instrumental é promotora da tecnociência e da tecnocultura. Na medida em que é adequação dos meios a fins determinados, não havendo aí qualquer preocupação com os efeitos globais acarretados por sua operacionalidade, a racionalidade instrumental é o paradigma da razão tecnocientífica na modernidade. A instituição e a vigência, ainda hegemônica, desse paradigma na contemporaneidade, representa, sem dúvida, um desafio para a instituição plena da visão ecossistêmica da vida. A despeito da crise da razão moderna, que se evidencia nos efeitos nocivos da tecnologia na vida do homem e na biodiversidade planetária e que se revelou nos horrores da Segunda Guerra Mundial, expor a fragilidade das premissas da modernidade, ainda não conduziu à destruição do imaginário-simbólico que a sustenta e a reproduz através das normas, dos dispositivos, das práticas e discursos concretos através dos quais se realiza e se reproduz a ordem neoliberal capitalista. (cf. Lemos, 2010).

morreu por foça de seu ato assassino, o homem louco – que é o mais lúcido dos homens no meio dos quais se encontrava – profere uma série de questões acerca do modo como chegamos a cometer tal grandioso ato, acerca do que nos possibilitou a realização desse ato, acerca das consequências que tal ato acarretou a nós. As imagens “desatar a terra do seu sol”, “o para onde se move a terra agora”, “para onde nós nos movemos agora” suscitam a ideia de que o acontecimento da morte de Deus constitui um profundo abalo cósmico, ou melhor, um profundo abalo em nossa autorrepresentação metafísica como seres dotados de um privilégio cósmico. Com a morte de Deus, o homem é tomado pelo sentimento aterrador de acosmia, ou seja, de desamparo cósmico. A imagem do “mover-se para longe de todos os sóis” sugere a perda do eixo de gravidade da vida humana, a perda do centro irradiador de significado e de finalidade (luz) que justifica a existência como um todo. Com a perda desse centro imaginário, o homem sente-se desorientado e desesperado; ele perdeu sua bússola, e o universo se lhe apresenta, doravante, como um imenso deserto frio, uma imensidão de espaços vazios, escuros e indiferentes à sua sorte. O “sol” (Deus) que outrora trazia luz à existência humana, a possibilitava nutrindo-a de promessas de felicidade eterna e redenção do sofrimento, descerrando-lhe os caminhos pelos quais ela alcançaria seu fim, tendo-se apagado, deixou em seu lugar um universo desolador, frio, indiferente, desprovido de alma, no qual não se pode encontrar qualquer ordem moral, um universo que resultou não do ato amoroso de um Deus criador, mas de uma “deflagração térmica espantosa”⁹¹². A física moderna reuniu evidências suficientes para firmar o atestado de óbito de Deus. Ela nos ensinou que nascimento, inovação e criação são necessários à constituição do Universo, mas também são inevitáveis a desintegração, a degenerescência e a morte. O universo está sempre nascendo e morrendo. O universo não tem Criador; ele se autocria a partir da deflagração inicial. Por ser capaz de autocriação, o Universo gerou, nesse processo de autocriação, simultaneamente, as partículas, as ondas, o tempo e o espaço. O Universo se auto-organizou criando uma dinâmica agonística que se expressa na forma de relações ao mesmo tempo contraditórias e cooperativas entre ordem, desordem, interação e organização. A lei do Universo é a da complementaridade dos antagonismos.

A nova imagem de mundo construída pela física moderna assenta na afirmação de que não fomos feitos à imagem e à semelhança do Criador, mas somos feitos à imagem do Universo, pois cada um de nós carrega em si partículas nascidas nos primórdios do Universo. Cada um de nós traz em si, ou seja, na materialidade orgânica de nosso corpo, a história do

⁹¹² MORIN, Edgar. *Conhecimento, ignorância e mistério*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020, p. 33.

Cosmo e a história da vida. Somos constituídos de átomos forjados no coração ardente de estrelas anteriores ao Sol, de moléculas formadas na Terra ou trazidas por meteoritos. O Universo está em nós, e nós somos partes dele. Com o ocaso do velho Deus, tivemos de nos acostumar à evidência de que, não só o Universo, há 13,82 bilhões de anos, era um objeto minúsculo, menor que um átomo, mas também que a expansão inicial que lhe deu origem continuará para sempre, de modo que todo o Universo acabará por dissolver-se “no oceano de energia”⁹¹³. Com a derrocada da significação de Deus e de todo o imaginário-simbólico metafísico-religioso que lhe dava sustentação, a ciência moderna – nomeadamente, a física moderna – anunciou-nos também que a crença no “nada” como uma instância ontológica (o não-ser) é uma ilusão metafísica, pois que coisa alguma no universo surgiu do “vazio” *ex nihilo*. O vazio da física é portador de infinitas energias, donde se segue que a dissolução universal pela entropia não conduz tudo que existe ao nada, mas ao vazio prenhe de energias potenciais, ao oceano de energia.

Retomando o fragmento nietzschiano de cuja análise vimos nos ocupando, encontramos o “homem louco” enunciando, em sequência, várias perguntas encetadas com um “não”, cujo efeito retórico pretende provocar na audiência uma resposta afirmativa para cada uma das perguntas, resposta afirmativa esta que irá compor, conjuntamente com as demais respostas, a consciência de nossa condição existencial desamparada, desesperada, precária e insignificante. O Deus metafísico representava o princípio que articulava e determinava as ações humanas, e o sentido existencial que lhes dava sustentação e que justificava o devir. O que sucedeu, então? O acontecimento histórico da morte de Deus acarretou no homem o sentimento de abandono, visto que esse acontecimento significou a dissolução da solidez do imaginário-simbólico metafísico-moral, à luz do qual o homem encontrava seu “lugar” no mundo. Enfatize-se que Deus encerrava em si o princípio metafísico e o sentido último da existência. Daí se segue que Deus era o signo que permitia pensar o absoluto, ter acesso a ele. Deus também representava a instância de estruturação e normatização das ações e do pensamento. Sua “morte”, portanto, assinala o desmoronamento daquele sentido último estruturante da existência. Sua morte impede o acesso ao absoluto ou ao “em si”, já que estes não mais existem como realidades objetivas, mas se revelaram como ficções, significações imaginárias. O devir, de agora em diante, carece de fundamento

⁹¹³ O Universo nasce com seu destino predeterminado: a entropia. A entropia é o que descreve a 2ª lei da termodinâmica, segundo a qual “todas as formas que emergem acabarão por dissolver no oceano de energia”. (Christian, *ibidem.*, p. 39). Todos nós, como filhos do universo, padecemos o destino entrópico a cada segundo de nossas vidas. A entropia é a deflagração universal a que estamos condenados, desde que nascemos. Como nos adverte Christian (*ibidem.*, p. 40), “a entropia também é muito, muito perigosa e, no final, nos apanhará a todos. A entropia também está no final de todas as histórias das origens”.

ontológico, e as ações humanas não mais encontram apoio em um sentido último e absoluto. Por conseguinte, a “morte de Deus” acarretou ao homem a experiência de desnorreamento existencial, de déficit de ser, levando-o a confrontar-se com sua fragilidade, com sua insignificância cosmológica. Doravante, o homem passou a mover-se “para longe de todos os sóis”. Desamparado cosmológicamente, ele cai contínua e vertiginosamente. Ele cai “para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções”. As referências imaginário simbólicas metafísicas da verticalidade (‘em cima’) – a transcendência - e da ‘horizontalidade’ (‘embaixo’) – a imanência - se revelaram também ficções históricas, constructos humanos. Com a derrocada de tais referenciais, parecemos vagar num nada infinito. As imagens do “sopro do vácuo” que se tornou frio e que sentimos na pele, do “anoitecer eternamente” remetem ambas à experiência de desolação, do esvaziamento do sentido de existir, da imersão da existência humana na absurdidade abissal, do destinar-se da vida para a morte inevitável, da qual já não há mais qualquer promessa de “salvação”. A partir de então, a existência do homem, imersa num anoitecer eterno (isto é, submergindo diariamente na escuridão fúnebre, que leva o homem a viver na vizinhança espectral da morte), afigurou-se-lhe incompreensível, perturbadora, porque contingente e condenada ao mesmo curso fatal ao qual se reúnem todas as coisas existentes.

Depois de insistir ainda mais em que nós somos os assassinos de Deus, o “homem louco” quer saber por que meios podemos nos consolar, como podemos nos redimir. É necessário, para tanto, que nos tornemos como deuses, isto é, criadores, seres suficientemente fortes e potentes para criar. Todavia, a grandeza do ato – do assassinio do velho Deus – não pode ser ainda suportada pelo homem. Ao assassinar Deus, vingamos Adão, cujo ato de desobediência iniciou a história e nela nos introduziu, transmitindo por hereditariedade a culpa pelo pecado cometido, tornando-nos também pecadores e partícipes de uma história cujo destino último é a redenção. No entanto, também nós, como Adão, inauguramos um novo tempo histórico, por força de nosso grandioso ato; e fizemos todas as gerações futuras herdeiras de uma história “mais elevada que toda a história até então”. Mas ainda não nos redimimos do cativeiro de Adão, porque ainda não assumimos a condição de “espíritos livres”.

O caminho descerrado pela “morte de Deus”, no entanto, ainda não pode ser trilhado pelos contemporâneos de Nietzsche. O homem louco – que pode ser identificado com o Zaratustra – chegara cedo demais. É ele um extemporâneo. Os homens de seu tempo ainda não se tinham dado conta da notícia da “morte de Deus” e não podiam mensurar a importância e a grandiosidade de tal acontecimento. Embora permanecessem alheios a ele,

não poderiam esquivar-se, indefinidamente, ao fato de que eles são os verdadeiros assassinos de Deus. Chegará o dia em que se aperceberão do descanso eterno de Deus e em que terão de assumir todas as consequências advindas desse acontecimento.

Contemplado à luz do horizonte do acontecimento da “morte de Deus”, o niilismo, cujo avanço Nietzsche soube reconhecer e examinar em seu tempo, está ligado intimamente à cosmologia moderna. Depois de Descartes, com sua concepção de natureza como *res extensa*, a saber, um espaço vazio e matéria, o homem foi abalado por um estranhamento metafísico. Pascal já havia notado a terrível transformação trazida pela cosmologia materialista, que pulverizou a importância que o homem atribuía a si mesmo na ordem do universo, quando escreveu:

Quando contemplo a pequena duração de minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte [...] – o pequeno espaço que preenche e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão por que aqui e não lá, por que então [...].⁹¹⁴

O universo físico desvelado pela cosmologia moderna não permite ao homem viver mais em casa, nem sentir-se um ser especial, como no modelo cosmológico antigo e medieval. Desde então, o universo lhe parece estranho, desolador, sombrio e inóspito. Como numa cela que lhe priva a liberdade, sua alma percebe-se aprisionada numa infinitude cósmica atormentadora. O homem se percebe como a única voz no silêncio eterno das estrelas e dos espaços infinitos e indiferentes. O homem está só consigo e esse estado lhe é fonte de angústia e desespero. Consciente de seu fatídico destino, o homem, em sua finitude e contingência, se vê só, pois que somente ele, e não a natureza, da qual ele vive divorciado, se preocupa. No horizonte deste homem abandonado na imensidão de um universo indiferente, não há senão a angustiante certeza de sua morte inevitável e o temor que acompanha a consciência da ausência de qualquer sentido objetivo para seus projetos.

No entanto, o acontecimento da “morte de Deus” é ambíguo, pois que ele autoriza outra leitura. Se, no fragmento que acabamos de analisar, “a morte de Deus” expressa o niilismo tanto como a ruína dos valores superiores que davam sentido e orientação à existência humana quanto como a experiência desoladora que se segue desse acontecimento, no fragmento 343, a morte de Deus expressa o niilismo como abertura para novas possibilidades de interpretação do mundo.

⁹¹⁴ PASCAL, 2005, p. 25.

- O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu seu crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu realmente sucedeu – e tudo que estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado; toda a nossa moral européia, por exemplo. Esta longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?... Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje e o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já deveriam ter se mostrado por agora: como se explica que nós encaremos sem muito interesse o limiar deste ensombrecimento, e até sem preocupação e temor por nós? Talvez soframos demais as primeiras consequências desse evento – e estas, as suas consequências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’.⁹¹⁵

Note-se que, já de início, Nietzsche entende o acontecimento da morte de Deus como descrédito da crença no Deus cristão. A ascensão do niilismo, portanto, nesse horizonte de análise, representa “o esgotamento vital da moral cristã mundanizada”⁹¹⁶. Para os tipos fracos, decadentes, para o tipo cristão, “a morte de Deus” representa uma grande catástrofe, pois que, no imaginário-simbólico metafísico-cristão, Deus congrega em si diversos conceitos metafísicos tradicionais: o “Ser”, o “Incondicional”, o “Bem”, a “Verdade”, a “Perfeição”. Deus, observa Nietzsche, é a Verdade e a verdade é divina⁹¹⁷. Essa concepção de Deus como Verdade tem uma longa vigência na tradição metafísica que remonta a Platão. Deus é, assim, o signo do ‘em si’ que dota o devir de uma estrutura de sentido. Mas Deus também representa o princípio que articula e determina as diversas ações humanas, mormente em razão da influência do pensamento medieval cristão. Enfatize-se que Deus, no imaginário-simbólico

⁹¹⁵ GC, 343, p. 207-208.

⁹¹⁶ GIACOIA, *ibidem*, p. 34.

⁹¹⁷ Cf. GM, Terceira Dissertação, § 24, .

metafísico-cristão, encerrava em si o princípio metafísico e o sentido último da existência; ele é interpretado como o fundamento dos valores superiores. Daí se segue que Deus é o signo que nos permitia pensar o absoluto, permitia-nos ter acesso a ele. Recorde-se que Deus também representava a instância de estruturação e normatização das ações e do pensamento. Sua morte, portanto, assinala o desmoronamento daquele sentido último estruturante da existência. Sua morte impede o acesso ao absoluto ou ao “em si”, já que estes não mais existem, não mais podem ser concebidos como instâncias independentes do homem. Com a morte de Deus, o devir carece de fundamento ontológico, e as ações humanas não mais encontram apoio em um sentido último e absoluto. Segundo Giacoia, o niilismo é compreendido por Nietzsche, portanto, como “experiência histórica de ausência de fundamento”⁹¹⁸. Se Deus é o nome dado ao âmbito dos ideais, se ele é o registro do suprassensível como mundo verdadeiro e verdadeiramente real para Platão, então a morte de Deus expressa a consciência do “nada” como ausência de um mundo suprassensível, de um mundo metafísico, fundamento de todos os valores vinculativos. O niilismo expressa a falta de resposta ao “porquê”. Convém recordar que todas as elaborações históricas destinadas a dar conta dos “porquês” esteavam-se no pressuposto segundo o qual é possível encontrar uma causa, uma razão, um sentido para o curso dos acontecimentos históricos. Assim, “sentido”, “finalidade”, “causalidade”, “verdade”, “realidade”, “ser”, e referências axiológicas, tais como “bem”, “mal”, “justo” e “injusto”, “virtude” e “vício”, etc., formavam o conjunto de valores superiores vigentes que constituíam a precondição para que os acontecimentos históricos fossem vivenciados como partes integrantes de uma estrutura metafísica de sentido. Não havendo mais resposta à questão dos “porquês”, cai por terra qualquer perspectiva de sentido e valor na qual se fundamenta todo e qualquer sistema metafísico de interpretação global tanto do universo quanto da existência humana. É assim que a problemática e a escalada do niilismo encontram raízes na aurora da cultura ocidental, na medida em que, desde seus primórdios, ela se desenvolveu numa íntima relação com as referências de valor que ora encontram-se em processo de dissolução. Consoante ensina Giacoia, “a forma geral da racionalidade lógica provém de uma inspiração congenitamente socrático-platônica, cuja natureza moral aparece como predomínio do pensamento teórico ou especulativo”⁹¹⁹. No curso do desenvolvimento da racionalidade ocidental, cuja gênese remonta ao socratismo-platonismo, buscou-se incessantemente as causas, as razões e os princípios, os quais,

⁹¹⁸ GIACOIA, 2014, p. 221.

⁹¹⁹ Ibidem, p. 224.

possibilitando a explicação da essência das coisas, da existência, da atividade dos seres e dos processos de sua transformação, forneceram ao homem os alicerces de sentido e o senso de segurança indispensáveis ao enraizamento de sua existência no cosmos. Por conseguinte, Giacoia chega à conclusão de que “nossa cultura nasce sob o signo de uma obsessão explicativa, uma espécie de *delírio de onipotência* da razão”⁹²⁰. Nossa cultura teórica ou científica, porque repousada na vigência universal do princípio de razão suficiente, abriga uma representação delirante. A simples pergunta sobre o “porquê” não pode ser satisfeita por muito tempo, visto que nenhum fundamento oferecido é seguro a longo prazo. Cada fundamento proposto está destinado a sucumbir por força do movimento lógico interno à própria pergunta que tem de enunciar-se sob o regime de uma compulsão à fundamentação. A cada resposta ao “porquê” segue-se um novo “porquê” num curso *ad infintum*. Essa compulsão tende sempre à aniquilação de todos os fundamentos dados, ao mesmo tempo que estimula um investigação incessante de novos fundamentos. Essa compulsão à fundamentação tornou-se a força motriz do desenvolvimento intelectual do homem moderno. O niilismo, expressando a dissolução das categorias da razão, portanto, se mostra como um imperativo histórico inevitável, porque inscrito e previsto no próprio desenvolvimento da nossa cultura.

Desde as origens, portanto, o *logos* científico é acossado pela compulsão à fundamentação, sendo impelido a perfazer uma cadeia de conceitos, de princípios, inferências. Uma cultura como a nossa, que se obstina a fazer passar pelo crivo da pergunta pelo ‘por quê?’ todos os seus conteúdos cognitivos e esquemas referenciais para a ação – a começar pelas mais primitivas ordenações religiosas – tem de desembocar numa experiência de colocação em questão de seus próprios alicerces.⁹²¹

A ciência, como nota Giacoia, é acossada pela compulsão a reproduzir infinitamente a mesma pergunta “por quê?”. Perplexo em face do inexplicável, o homem é atravessado pela experiência assustadora que consiste em dar-se conta de que a lógica gira sobre si mesma, de sorte que, “nesse ponto, a racionalidade faz a experiência de que o último fundamento é necessariamente um abismo, um sem fundo”⁹²². A escalada do niilismo se traduz na vivência consciente da impossibilidade da existência de princípios inabaláveis; sua escalada perfaz-se na experiência histórica segundo a qual a razão esclarecida e emancipada engendra necessariamente a corrosão das referências tradicionais de valor. O niilismo leva à

⁹²⁰ Ibidem.

⁹²¹ Ibidem, p. 224-225.

⁹²² Ibidem, p. 226.

compreensão de que o progresso da razão acarreta seu fracasso. Uma vez que nossa cultura deve sua coesão e integridade a tais pilares valorativos, o niilismo se apresenta como sintoma de desagregação de uma unidade cultural; é um sintoma do declínio dessa unidade, é um sinal de dissolução⁹²³.

Até aqui, buscamos dar a saber o modo como a significação de Deus é definida à luz do imaginário-simbólico metafísico-cristão⁹²⁴, em referência ao qual o niilismo que se segue do acontecimento da morte de Deus, representando a perda dos valores vinculativos da tradição, é uma experiência de grande catástrofe, porque expressa a dissolução do acesso ao absoluto. Todavia, para Nietzsche, Deus é o inimigo da vida, de modo que “a vida acaba onde o “Reino de Deus” começa...”⁹²⁵. Para o filósofo, o Deus cristão é o deus da *décadence*; é o deus dos fisiologicamente fracos, regredidos. Um deus decadente é uma divindade a quem se subtraíram seus impulsos e virtudes mais viris e potentes. O Deus cristão é um “Deus degenerado em contradição com a vida, em vez de ser a transfiguração e eterna afirmação desta!”⁹²⁶. Convém deter-nos um pouco na apresentação do desenvolvimento do conceito de Deus em Nietzsche, a fim de que se nos esclareça outra dimensão de sentido no acontecimento da morte de Deus e no niilismo.

Nietzsche se ocupa do conceito de “Deus” a partir de duas perspectivas: a da genealogia do conceito de Deus e a da valorização das divindades artísticas. Em conformidade com a primeira perspectiva, Nietzsche empreende a crítica radical das divindades transcendentais, mormente do Deus judaico-cristão. De acordo com o segundo ponto de vista, Nietzsche estabelece uma oposição estética entre Apolo e Dioniso, para defender a afirmação dionisíaca do mundo. Nesse domínio de análise, sobressai a investigação crítica do conceito de Deus, dos artigos de fé inventados pelas religiões, sobretudo a crença na alma. Ao criticar as formas religiosas e seculares da crença em Deus,

⁹²³ O que se põe a descoberto aí é a compreensão do niilismo como lógica da *décadence*, tema este que será objeto de discussão na próxima subseção.

⁹²⁴ Como observa Cabral (2015, p. 84), “todo Deus pensado metafisicamente é um Deus teísta”. Para o autor, o monoteísmo e todas as espécies de teísmo ganham concretude histórica a partir do imaginário estruturante da apologética judaico-cristã, a qual tem como pressuposto a metafísica. Mais importante, para os propósitos perseguidos no presente estudo, é notar que “o tecido de nossa história ocidental foi costurado pelo Deus cristão e pelo modo de vida cristão” (ibidem, p. 61). Em nossos termos, nossas instituições jurídicas, educacionais, políticas, morais, familiares, etc. erigiram-se com base no imaginário metafísico-cristão, produtor da imagem cristão de Deus e do modo de ser cristão, “ainda quando a constituição de um determinado país ocidental pretenda ser laica”. (idem). (Cf. CABRAL, Alexandre Marques. *Morte e ressurreição dos deuses: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015).

⁹²⁵ *CI*, Moral como antinatureza, § 4, p. 36.

⁹²⁶ *AC*, § 18, p. 23.

Nietzsche radicaliza o ateísmo. Anunciando a “morte de Deus”, ele afirma a ruína dos valores superiores, dos valores morais gestados no imaginário-simbólico platônico-cristão, os quais serviram para dar um sentido metafísico ao mundo. Criticando a crença de que Deus é a Verdade e de que a Verdade é o valor supremo, Nietzsche apresenta-nos o niilismo como a desvalorização dos valores supremos, como consequência da abolição da fonte divina da Verdade. A crítica do deus moral implica a supressão da dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente; implica também a rejeição da ideia de alma, tomada como uma interpretação falsa.

O Deus cristão é, para Nietzsche, uma objeção à vida, porque ele representa a desvalorização dela em nome do mundo verdade. Em *Humano demais humano*, nosso filósofo se concentra na investigação da natureza da religião, tendo em vista a fragilidade do ser humano primitivo no mundo. Assim, as religiões teriam surgido como ficções humanas motivadas pela preocupação de eliminar as causas dos males e reinterpretar seus efeitos. Nietzsche, portanto, advoga que as crenças religiosas deveriam ser superadas, porque são produtos imaginários de um passado em que predominava o medo do mal, o temor das incertezas da vida e das ameaças da natureza. O medo é o pai das religiões e da moral. O aumento do poder e do domínio do homem sobre a natureza tornaria dispensável o conceito do Deus moral e transcendente. É com a investigação histórico-psicológica da origem da religião e do modo de ser dos tipos religiosos, no entanto, que Nietzsche patenteia a força das “falsas interpretações” dos sacerdotes ascéticos e dos santos que afirmam as formas de vida ascéticas.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche enfatiza a importância da religião e da invenção dos deuses para o crescimento da vontade humana de suplantar resistências e estender seu poder. O Deus hebraico, nesse sentido, expressou, na história primitiva do povo judeu, a força desse povo na luta por afirmar-se em face do poder dos inimigos estrangeiros. Nietzsche entende que, de um ponto de vista genealógico, a crueldade religiosa expressou-se em graus distintos: no sacrifício de seres humanos a deus; no sacrifício dos instintos mais fortes e, finalmente, no sacrifício de deus ao nada. O ateísmo científico, para Nietzsche, é uma condição para a realização de novos experimentos, que devem ser assumidos por aqueles que querem superar a si mesmos.

Nietzsche entende que a moral se autodestrói, de sorte que o velho Deus cristão é negado como uma mentira pelo próprio ideal de verdade que a moral engendrou. Tendo-se negado o Deus criador, juiz e inquisidor, é possível libertar o homem do pecado e da culpa. Também se torna possível libertá-lo da crença na gramática, da crença na identidade e nos

dualismos metafísicos. Em contraposição ao Deus da *décadence*, ao Deus que é signo da fraqueza, que representa tudo que debilita, que enfraquece o instinto, a vida, Nietzsche oferece Dioniso, símbolo da superação do paradoxo do Deus crucificado. Dioniso simboliza a afirmação superior da existência. O deus grego da embriaguez e do êxtase, deus artista, representa a afirmação incondicional da vida, do mundo com todas as duas dores e alegrias. Como filósofo, Dioniso jamais é separado do mundo e dos fenômenos. Dioniso é um deus para além do bem e do mal. Nietzsche, assim, busca estabelecer uma conciliação entre a desdivinização da natureza e uma forma de “deus” que representa a culminação da potência criadora humana. Portanto, no mundo dionisíaco do criar e destruir a si mesmo, na luta das vontades de potência ascendentes e descendentes, a existência se faz como jogo de alternância de divinizações e desdivinizações.

- Não é isso que nos diferencia, que não encontremos nenhum Deus, seja na história, seja na natureza ou por trás da natureza – mas sim que não experimentemos como “divino”, o que foi venerado como Deus, e sim como miserável, como absurdo, como nocivo, não apenas como erro mas como crime contra a vida...⁹²⁷

Volvendo olhares sobre o fragmento 343, anteriormente referido, Nietzsche nos dá a saber que nem todos são capazes de reconhecer o espetáculo que o acontecimento da morte de Deus descerra, ou seja, a maioria dos seres humanos sequer suspeita do que esse acontecimento significa. Somente uma minoria, “cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante”⁹²⁸, deu-se conta de que a velha e profunda confiança foi transformada em dúvida, que um novo horizonte histórico se descerra. O aforismo que estamos examinando tem insígnias imagens que servem à expressão da significatividade do horizonte que se abre com o acontecimento da morte de Deus. Nietzsche o descreve como “uma nova espécie de luz”, “uma nova aurora”, “como o nosso mar”, “mar aberto”. Todas essas imagens remetem ao horizonte descerrado pela “morte do velho Deus”. É justamente o mundo que se torna infinito novamente, que se torna suscetível de infinitas interpretações. No entanto, experienciar o acontecimento da morte de Deus como “felicidade”, “alívio”, “contentamento”, “encorajamento”, como uma espécie de iluminação por uma nova aurora só é possível aos espíritos livres. Por isso, Nietzsche escreve sobre “as consequências para nós”, isto é, as consequências segundo uma interpretação que fixa um sentido sintetizador daquela

⁹²⁷ AC, § 47, p. 55-56.

⁹²⁸ GC, § 343, 207.

“sequência de ruptura, de declínio, corrupção, cataclismo”⁹²⁹. Ora, compreender o acontecimento da morte de Deus como algo capaz de produzir tal estado-de-coisas decorre de certo modo de conformação do mundo segundo um processo interpretativo que diz respeito a certo modo do relacionar agonístico entre vontades de potência. O tipo afirmador, o que é dotado de espírito livre, o tipo nobre e superior, na medida em que é constituído de vontades de potência afirmativas, valorará o acontecimento da morte de Deus, isto é, lhe imporá um sentido que sirva ao propósito de afirmar a vida, de intensificar a vida, de fortificá-la,; um sentido que possibilite quantificar ascensionalmente as forças da vontade. Esse tipo afirmador fixará um sentido que expressará consentimento pleno às consequências daquele acontecimento. O “mar está aberto”, e o tipo afirmador “quer que assim seja!”, não apesar dos perigos, mas por causa dos perigos que a imensidão do mar, que se lhe torna novamente acessível, lhe guarda. Porque os perigos, para o tipo afirmador, é condição de possibilidade para a ousadia, para o envidar de esforços corajosos destinados à regeneração da vida, à conformação de novos corpos vitais que sejam a encarnação de vontades de potência que amem o modo do destinar-se da vida. A imagem do “mar aberto” significa que se descerrou, com a morte de Deus, o carácter perspectivístico do mundo, significa que se trouxe à luz a multiplicidade de interpretações inscrita no próprio mundo. Com a morte de Deus, o homem pôde, enfim, aperceber-se de que o mundo de que ele fala, que ele experiencia, sobre o qual ele reflete tem carácter de constructo, de ficção, de mentira, de fábula resultante de uma pluralidade de perspectivas interpretativas.

Doravante, a morte de Deus e o niilismo liberam um novo horizonte histórico-existencial à luz do qual o homem, reconhecendo que todos os valores, as figuras, as significações, os signos recebidos da tradição metafísico-moral foram produzidos em processos históricos, são criação sua, tem diante de si o caminho aberto para que ele assuma a tarefa de criar, de estabelecer estimas de valor e interpretações com a consciência clara da altura e grandeza de sua tarefa legisladora.

Vale dizer que um niilista não acredita no próprio homem. O niilista renuncia à crença em que o homem é um ser especial na natureza, à crença em que ele seja dotado de um valor ou destino metafísico, que justifica sua existência.

O niilismo moderno, uma vez que decorre originariamente da morte de Deus, corrompe as categorias metafísicas em geral, tais como as de “fim”, “unidade” e “ser”, que estavam encerradas no próprio conceito de Deus. Disso se segue que não é o mundo que se

⁹²⁹ Ibidem.

desvaloriza com a destruição da metafísica e com a dissolução das metanarrativas, que se destinavam a elaborar conceitos dotados de universalidade e que descreviam as propriedades ontológicas hipostasiadas - isto é, transformadas em realidades que existiriam fora do pensamento - dos entes em geral. A consequência radical do niilismo – cumpre assinalar – consiste **em permitir a compreensão de que o mundo desvalorizado é, na verdade, um mundo interpretado**. De nossa parte, isso significa dizer que se trata de um mundo que se abre para um novo horizonte de possibilidades de sentidos que não se fecham e por cuja produção é responsável o próprio homem no curso histórico. É assim que a interpretação metafísica do mundo se tornará, com a morte de Deus, uma dentre as muitas possibilidades de interpretação do mundo. A crise das metanarrativas e o imperativo histórico da morte de Deus trazem em seu bojo a impossibilidade de desvalorização do mundo. Destarte, o niilismo descerra as múltiplas possibilidades de interpretação do mundo. O acontecimento da “morte de Deus”, na medida em que abre um novo horizonte hermenêutico de compreensão do mundo e da existência do homem, torna possível a este existir segundo outros valores.

O acontecimento da morte de Deus, uma vez representando a dissolução da normatividade dos conceitos metafísicos, os quais se associavam aos sentidos existenciais, acentua o aspecto negativo do niilismo. No entanto, na medida em que o acontecimento da morte de Deus desvela o vínculo entre metafísica e constituição dos valores supremos, na medida em que nos patenteia que o em-si, na história do Ocidente, sempre representou o horizonte a partir do qual a existência humana se dotava de sentido, o niilismo que desse acontecimento resulta passa a exibir uma dimensão positiva, porquanto “descerra um novo horizonte de interpretação do mundo”⁹³⁰. Assim, a transvalorização de todos os valores significa tanto a dissolução da metafísica quanto a abertura de um horizonte hermenêutico que fornece um novo princípio de fundamentação dos valores.

Insistimos em que, com Nietzsche, cai por terra a dicotomia metafísica tradicional entre o sensível e o suprassensível. Não só não faz mais sentido referir-se a uma realidade suprassensível, como também à sua contraparte, o sensível, que derivava seu sentido daquela dicotomia. Não sendo mais seccionada a vida, ela mesma se revela – já o sabemos - como vontade de potência.

⁹³⁰ CABRAL, Alexandre Marques. *Niilismo e Hierofania: Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o deus não-cristão*, vol. 1. Rio de Janeiro: Mauad, Faperj, 2014, p.129.

5.5.3 O niilismo como lógica da *décadence*

Foi de Bourget que Nietzsche aproveitou o conceito de *décadence*, ressignificando-o no quadro de suas reflexões sobre o niilismo. É em seu *Essais de psychologie contemporaine* (1883), que se tornou famoso, mormente, por suas quatro páginas finais onde se desenvolve a *Théorie de la décadence*, que Bourget identificará o “mal do século” com o pessimismo e o niilismo literário da época. Estudando, com atenção, esse acontecimento, declara o autor que inexistem remédios contra ele e que não resta senão aceitá-lo juntamente os valores estéticos que dele decorrem.

O conceito de *décadence* apresenta-se com dois sentidos análogos, segundo Bourget. Um dos sentidos refere-se à sociedade; o outro, ao estilo e à literatura. Assumindo a concepção, em voga à época, da sociedade e da língua como um organismo, Bourget mantém que a decadência de uma sociedade se dá quando os indivíduos que a integram se tornam independentes e “os organismos que compõem o organismo total deixam de submeter sua energia à energia do todo, e a anarquia que se instaura constitui a decadência do conjunto”⁹³¹. A teoria da decadência literária se desenvolve, por analogia, a partir do conceito de decadência social. Nietzsche estudou, com bastante atenção, a teoria da decadência de Bourget.

Para Bourget, há duas atitudes que podem ser adotadas em face da decadência. Pode-se propor uma abordagem político-moral dela, que é típica de políticos e moralistas preocupados com a manutenção do funcionamento do organismo social, de modo que, declinando a quantidade de força do organismo, eles se apressam em denunciar a decadência e em combatê-la. Pode-se ainda, por outro lado, ocupar-se dela tendo como escopo não o conjunto social, mas as individualidades que o compõem, “estudando-lhes a originalidade, a irrepetibilidade e infabilidade, com todas as suas marcas mais atraentes e fascinantes e com os valores estéticos que produzem”⁹³².

A abordagem psicológica da decadência leva Bourget a valorizar os efeitos positivos do fenômeno, mormente os valores estéticos produzidos pela individualidade artística. Assim, ele chega a exaltar o caráter experimental e excêntrico da existência dos literatos e artistas, considerados por ele pessoas que se bastam a si mesmas e realizam a arte em vista da arte. Na dimensão social e literária de sua teoria da decadência, Bourget expressa seu aristocratismo

⁹³¹ Bourget, 1993, p. 14. *apud*. VOLPI, *ibidem*, p. 47

⁹³² VOLPI, *ibidem*, p. 48.

estético, à luz do qual a arte tem seu próprio sentido e legitimação. O ideal do aristocratismo estético orienta-se pela exaltação do artista corajoso, forte, dotado de uma personalidade criativa. O artista é o único indivíduo capaz de, realizando o sentido da decadência, afirmar sua individualidade, fazendo-a sobressair ao resto da sociedade.

Tendo apresentado um resumo do que estava sob o escopo da análise que Bourget empreende da decadência, importa notar que um aspecto da teoria da decadência despertou interesse especial de Nietzsche: a alegação de que a *décadence* se caracteriza pela dissolução fisiológica do organismo e pela desagregação de seus componentes, que, desarticulados do todo, tornam-se independentes. Depois que Nietzsche estudou atentamente a obra de Bourget, a articulação íntima do tema da decadência com o do niilismo se tornou “um filão temático central na reflexão de seus últimos anos de lucidez”⁹³³.

Na esteira de Bourget, Nietzsche, portanto, desenvolve sua própria teoria da decadência, encontrando na música de Wagner, a expressão máxima do processo de decadência. Há diferenças, em termos de acento e avaliação, entre a abordagem nietzschiana do fenômeno de decadência e a abordagem que dele faz Bourget. Nietzsche, mesmo reconhecendo-se filho da decadência, luta contra ela. Embora aceite a tendência desagregadora, que se estende do organismo para todas as suas partes e funções, da sociedade para o indivíduo, tendência que, aos olhos de Bourget, era saudada com entusiasmo, Nietzsche não se demonstra satisfeito com ela. Destarte, ele vai se dedicar a combater a tendência desagregadora da decadência oferecendo um “contramovimento”, em cujo centro reside a arte como vontade de potência, a saber, como ação criativa e não gozo passivo. Nietzsche diverge de Bourget, no tangente à crença de que o enfraquecimento da individualidade decorrente da decadência engendraria valores estéticos novos e nobres. Para Nietzsche, é indispensável, para a criação de tais valores, que a vida do todo orgânico consiga se regenerar e se afirmar.

É no quadro de sua interpretação do niilismo como lógica da decadência que “Nietzsche insere os temas tomados quase literalmente de Bourget, no horizonte mais amplo de sua interpretação pessoal do niilismo como lógica da história ocidental”⁹³⁴. (ibid., p. 53). Tratemos, pois, de passar em revista o desenvolvimento do conceito de decadência em Nietzsche, para, posteriormente, dar a saber outro estrato de sentido do niilismo que Nietzsche põe a descoberto, quando o interpreta como “lógica da decadência”.

⁹³³ Ibidem, p. 50.

⁹³⁴ Ibidem, p. 53.

A *décadence* é, para Nietzsche, a desagregação dos instintos, tanto dos instintos do indivíduo, quanto dos instintos que constituem a cultura, os quais se encontram privados das condições que tornam possível o crescimento de potência, porquanto eles perderam a capacidade de seleção. Assim, tudo passa a ser equivalente, tudo é nivelado, de sorte que os instintos podem acolher o que lhes é prejudicial ou ruim. Destarte, segundo Nietzsche, “digo que um animal, uma espécie, um indivíduo, está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, prefere o que lhe é desvantajoso”⁹³⁵. A *décadence* implica a corrupção da configuração dos impulsos, de modo que a hierarquia entre eles é obliterada, porque já não existem impulsos dominantes que possam mantê-la.

A *décadence* está intimamente articulada à vontade de potência. Nietzsche não a vê como um estado, mas como um processo de degeneração da própria vontade: “onde, de alguma forma declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico, uma *décadence*”⁹³⁶. A *décadence* realiza-se como processo de esgotamento ou de degeneração de toda organização dotada de potência e de hierarquia. Nietzsche, todavia, entende que a *décadence* é um processo inevitável e normal, porquanto todo organismo, todo arranjo vital de impulsos, de instintos envolvidos em luta por mais potência, seja ele um indivíduo, seja uma parte do organismo, seja uma cultura, está sempre implicado num processo de surgimento, desenvolvimento, *décadence* e dissolução. Num de seus fragmentos póstumos, Nietzsche, depois de afirmar que a decadência mesma não carece de ser combatida, adverte-nos sobre o que nela, no entanto, deve ser combatido: “[...] ela é absolutamente necessária e própria a todos os tempos e a todos os povos. O que é preciso combater com toda força é o arrastar do contágio para as partes saudáveis do organismo”⁹³⁷. Nietzsche via a *décadence* como uma consequência necessária da vida, uma consequência necessária do crescimento vital.

Toda a história da civilização ocidental se caracteriza por um movimento de *décadence*, para o filósofo. Destarte, a metafísica, a filosofia socrático-platônica, o cristianismo e a moral são sintomas da desagregação dos instintos, ou seja, são sintomas da *décadence*. Também são sintomas da *décadence* o niilismo como vontade de nada e as três manifestações da moral, como ressentimento, como má consciência e como ideal ascético. Todas essas formas de *décadence* constituem máscaras criadas com vistas à dissimulação do horror ao mundo. O que elas têm em comum é o instinto de negação da vida enquanto vir-a-

⁹³⁵ AC, § 6, p. 12.

⁹³⁶ AC, § 17, p. 21

⁹³⁷ FP 15 (31) – Inverno II 6a. Início do ano de 1888.

ser, enquanto fluxo contínuo e mudança. O tipo niilista, infestado pelo instinto de negação da vida, e o sacerdote ascético intentam conservar aquilo que se encontra em processo de desagregação, lutam para evitar a dissolução derradeira dos valores, dos significados, do imaginário-simbólico instituído em função dos quais eles se conservam. Mas a luta desses tipos decadentes é vã, já que não se pode estancar o processo de *décadence*; só é possível apenas alterar sua expressão.

A *décadence* é, portanto, definida “como declínio, como degeneração de ‘complexas formações de domínio [...] no interior do devir’ (13 XIII, Fr. 11 (73), p. 36 s.)”⁹³⁸. A *décadence* recobre um amplo campo semântico que abriga, desde entidades naturais, formações do mundo orgânico e estruturas psicológicas, até organizações mais complexas, como indivíduos, grupos, classes, nações e Estados. Uma formação decadente constitui uma totalidade governada pelo movimento de inversão, de reversão violenta de fins e propósitos. Esse movimento violento leva à destruição uma determinada estrutura hierárquica de forças relacionais. No mundo orgânico, essa destruição constitui um evento natural. Quando, no entanto, surpreendemos a *décadence* disseminando-se em formações vitais dotadas de graus superiores de complexidade e organização, vemo-la determinar-se no domínio das relações de forças e expressar-se como crise dos valores, já que estes expressam as condições de conservação e crescimento das complexas formações vitais. Deflagrando-se em complexas formações de domínio, como o são as sociedades históricas, o processo de *décadence* expressa-se à primeira vista como subversão da ordem dos valores. A *décadence* não chega a representar ainda o estado terminal das formações de domínio, mas expressa seu lento e agonizante processo de declínio. Consoante observa Giacoia, “a *décadence* consiste na negação da hierarquia dos valores que até então constituíram as condições de sustentação e incremento desta mesma organização”⁹³⁹. A meta da *décadence* é a aniquilação dessas condições de sustentação e incremento das organizações vitais. Todo o processo de *decadência* é dominado e conduzido pela negatividade. No processo de degeneração que constitui a *décadence*, as forças decadentes se contrapõem a todo complexo hierárquico; elas se tornam as forças dominantes. São incapazes de criar tábuas de valores, pois que apenas revertem o sentido dos valores estabelecidos. Seu poder é o da inversão e oposição. É assim que elas avaliam o nobre como mau e o tipo fraco como bom, conferem ao orgulho um valor negativo; e à humildade, à compaixão, um valor positivo. Negando a alteridade e impedindo

⁹³⁸ GIACOIA, 1997, p. 21.

⁹³⁹ Ibidem, p. 22.

sua expressão no estabelecimento de valores, as forças decadentes afirmam e instituem a negatividade como condição de sua própria conservação. O triunfo das forças decadentes depende dessa estratégia; por conseguinte, elas precisam reverter o conteúdo e o sentido dos valores até então vigentes num dado arranjo vital. Destarte, “a lenta agonia da *décadence* manifesta-se, pois, como a longa história da ascensão e do esgotamento dos valores decadentes”⁹⁴⁰. A oposição entre o tipo sadio e o tipo doente, entre o forte e o fraco, natural e antinatural, nobre e escravo foi por Nietzsche estabelecida relativamente à dinâmica de inversões, reversões e oposições inerente à afirmação das forças decadentes.

É no horizonte de compreensão do fenômeno da decadência, que o niilismo passa a ser interpretado por Nietzsche como um movimento histórico-cultural dominado pela vontade de nada e por uma negatividade corrosiva. Como lógica da decadência, o niilismo se expressa como vontade degenerada: o niilismo aspira à morte, prefere o nada a nada querer, porque, como conformação da vontade de potência, a vontade niilista também tem uma meta; por isso prefere o nada a nada querer. Todavia, sendo expressão da agonística das vontades de potência, o niilismo está condenado a manter uma estrutura de relações de forças que, buscando os meios da conservação da vida decadente, retarda indefinidamente a morte anelada. Articulado ao fenômeno da decadência, o niilismo se apresenta, em Nietzsche, como “consequência inelutável e terminal do processo de esgotamento, cuja lógica sublime e funesta se anuncia no ascetismo cristão”⁹⁴¹. É no contexto das reflexões desenvolvidas por Nietzsche sobre a *décadence* que o niilismo se expressa na forma de um instinto – o instinto niilista – que se contrapõe à vontade de vida, à vida como instinto de crescimento, de aumento de potência, de duração.

O instinto niilista diz não; sua mais branda afirmação é a de que o não ser é melhor do que o ser, que a vontade de nada tem mais valor do que a vontade de vida; sua afirmação mais rigorosa é a de que, se o nada é a deseabilidade suprema, essa vida, como oposição a isto, é absolutamente desprovida de valor – reprovável.⁹⁴²

⁹⁴⁰ Ibidem.

⁹⁴¹ Ibidem, p. 34.

Convém lembrar que o cristianismo não inventou o ascetismo; ele é uma espécie de ascetismo. Conforme observa Giacoia (1997, p. 29), “o cristianismo é ascetismo, mas ascetismo tornado absoluto, razão pela qual é com a difusão mundial do cristianismo, com sua ascendência e hegemonia no plano dos valores e em sua aliança com a ciência moderna – que vem à tona o niilismo”. O grande feito fatídico do cristianismo foi transformar os valores ascéticos em valores absolutos no mesmo movimento ao longo do qual ele se autoproclamou a verdade escatológica de toda religião, o fundamento último de toda verdadeira moralidade.

⁹⁴² FP 17 (7) de Maio-Junho de 1888.

As formas de niilismo que caem no domínio semântico da *décadence* são aquelas cujas vontades de potência são impregnadas pelos instintos de destruição, de aniquilação, pelo *pathos* do “em vão”, pela vontade de nada. Como lógica da decadência, o niilismo compreende um longo e lento processo que, originado no socratismo-platonismo, enraizando-se no desenvolvimento do cristianismo, como formação religiosa hegemônica no Ocidente, expressando-se na forma da moral ascético-cristã, conduz ao esgotamento da vontade que se torna, desde então, incapaz de estabelecer novas tábuas de valor, depois do anúncio da morte de Deus. Examinar a relação entre niilismo, cristianismo e moral é indispensável ao aprofundamento da compreensão do niilismo como lógica da decadência e, sobretudo, como “lógica segundo a qual se equaciona a relação entre Arte, Religião e Filosofia e a ‘questão fundamental da *décadence*’”⁹⁴³. Conforme pontua Araldi, “enquanto ‘consequência lógica da decadência’, o niilismo é compreendido como um modo próprio, específico de dissolução das forças e dos instintos vitais”⁹⁴⁴. Para Nietzsche, portanto, o niilismo europeu constituiria um transcurso histórico único, por intermédio do qual e além do qual seria possível a superação das manifestações mais intensas e derradeiras da decadência de tal modo a tornar igualmente possível a transição para a ascendência de valores afirmativos.

Não sendo a causa da decadência, mas sua lógica, o niilismo é seu *modus operandi*, ou seja, é o processo pelo qual declinam os valores superiores até o ponto de seu completo esgotamento. Quando situado no domínio das reflexões nietzschianas sobre a *décadence*, o niilismo é compreendido como “experiência histórica da ausência de fundamento”⁹⁴⁵. Como lógica da *décadence*, o niilismo é infestado pela vontade de nada e passa a significar o próprio esgotamento da potência: quanto mais se aprofunda o niilismo, mais evidentes ficam as consequências lógicas a que leva o processo histórico de instituição dos valores superiores, cujo conteúdo se exaure. Não obstante, como lógica da *décadence*, o niilismo parece comportar a mesma ambiguidade que Nietzsche deixa entrever no processo de *décadence*. Não só a *décadence* é inevitável e não deve ser, em si mesma, combatida, como também o niilismo, como sua expressão, deve ser estimulado, já que ele levaria à ruína os próprios valores decadentes por meio dos quais uma espécie cansada de vida, um tipo vital debilitado ou fraco busca conservar-se. O perigo que deve ser combatido – deve-se lembrar – é o

⁹⁴³ Op.cit, p. 33.

⁹⁴⁴ ARALDI, 2004, p. 95.

⁹⁴⁵ GIACCOIA, 2014, p. 221

acometimento dos tipos saudáveis e fortes pela decadência. Destarte, o que vai determinar o grau de decadência do processo niilizante é a qualidade e a intensidade das forças, das vontades de potência que predominam, que subjagam outras forças e vontades de potência na dinâmica agonística de que se constitui o próprio niilismo como campo hermenêutico, como campo de vontades de potência que lutam para impor uma dada perspectiva e interpretação do mundo. Portanto, a depender da configuração das forças e das vontades de potência em conflito no interior do niilismo, poder-se-á tornar-se predominante a vontade niilista que, segundo Nietzsche, se manifesta como negação da vida. Mas a vontade niilista é também vontade de potência que conquista ascendência sobre a afirmatividade das demais vontades de potência, às quais se contrapõe. Tornando-se dominante a negatividade, torna-se também vigorosa uma vontade que quer a morte, que quer o nada. É nesse querer o nada que a vontade niilista, no entanto, se mantém aferrada à vida, conservando, assim, as condições do próprio crescimento e intensificação. A vitória dessa conformação da vontade apresenta-se como triunfo da negatividade. Vemos esse triunfo manifestar-se, segundo Nietzsche, como vontade de nada tanto no cristianismo quanto no budismo, no pessimismo de Schopenhauer, nos movimentos políticos anarquistas, casos estes “de manifestações diversas do mesmo processo histórico de declínio em que se encontra envolvida a cultura ocidental”⁹⁴⁶. Tais fenômenos são característicos de um período de avanço e intensificação do esgotamento de uma civilização.

Esse mesmo processo pelo qual a negatividade se torna preponderante se deixa ver na vontade ascética. A vontade ascética encontra sua expressão nas figuras de Sócrates, Platão e no cristianismo, como “o sistema global de interpretação do vir-a-ser do mundo e do homem no mundo”⁹⁴⁷. O sacerdote ascético é um tipo vital que expressa um modo de conformação da vontade de potência habitada pelo negativo, o qual é convertido em condição de triunfo e conservação da existência. A vontade ascética é, portanto, um fenômeno da *décadence* e só pode afirmar seu domínio pelo aniquilamento da alteridade, das vontades de potência qualitativamente diferentes às quais ela se contrapõe. O sacerdote ascético expressa o combate da vida contra si mesma; como tipo fisiológico, ele é um tipo de *décadence* fisiológica. O ascetismo, como expressão da vontade de nada, é um fenômeno da *décadence*. Essa vontade de nada ou o ascetismo manifesta-se como “esforço desesperado pelo qual uma forma degenerada de vida luta pela própria sobrevivência, negando e invertendo as

⁹⁴⁶ Idem, 1997, p. 88.

⁹⁴⁷ Ibidem, p. 38.

estimativas de valor que eram ‘condições favoráveis para um tipo fisiológico sadio [...]’⁹⁴⁸. O ideal ascético, para Nietzsche, tornou-se a única matriz de produção imaginária de sentido que logrou êxito na história do Ocidente. Quando se interroga sobre o significado do ideal ascético, Nietzsche compreende o niilismo como consequência da decadência fisiológica do homem. O tipo do ideal ascético combate a vida em si mesmo, satisfaz-se e regozija-se no sacrifício de si mesmo. Sua vontade ascética nega a vida natural na teoria e na prática, na religião, na arte, na ciência, na filosofia metafísica e na idealista. O niilismo, portanto, entendido como vontade de nada, se inscreve no contexto de discussão sobre a raiz do ideal ascético.

5.5.3.1 Niilismo, cristianismo e moral como expressões da *décadence*

Vale recordar que o niilismo é, para Nietzsche, uma necessidade histórica, porque é o transcurso da instituição do imaginário-simbólico metafísico platônico-cristão em cujo bojo filosofia, religião, moral, arte e ciência se articulam como instâncias de um mesmo movimento niilizante, cujos grandes traços e marcos interessa a Nietzsche compreender e descrever. O niilismo, no Ocidente, constitui, assim, um movimento histórico determinante que compreende a instituição, a ruína e a transvaloração dos valores superiores. Como transcurso da história e da cultura ocidentais, o niilismo encontra seu início na metafísica de Platão calcada na separação imaginária entre “mundo sensível” e “mundo suprasensível”, com a conseqüente valorização deste, identificado com o que Nietzsche chamará “mundo verdadeiro”, em desfavor daquele, identificado com o mundo do devir, que tanto em Platão quanto na modernidade, com Kant, será representado como mundo aparente e falso. O niilismo começa quando o centro de gravidade é deslocado da vida para outra vida eterna, no além-mundo. O niilismo caracteriza o traço fundamental e decisivo da filosofia ocidental: a invenção do mundo verdadeiro (mundo transcendente) após a negação do mundo do devir (que, para Nietzsche, é o único mundo existente). Todas as doutrinas filosóficas metafísicas e idealistas se desenvolveram a partir da negação dos instintos e de tudo o que é natural.

Nessa primeira dimensão da interpretação que Nietzsche faz do niilismo como transcurso histórico, cujo início remonta à instituição do mundo verdadeiro, em Platão, o niilismo se apresenta como um dispositivo narrativo por meio do qual Nietzsche nos faz ver que todas as elaborações teóricas da metafísica são permeadas por uma motivação moral, qual seja, a busca de sentido e de valores que orientem a vontade. A metafísica é compreendida

⁹⁴⁸ Ibidem, p. 27.

como uma produção da moral. O desenvolvimento da moral cristã e da metafísica ocidental forma, para Nietzsche, uma única história, em cujo curso não se nota uma descontinuidade significativa, visto que permanecem articuladas entre si as noções de verdade e de valor moral, inerentes a essa história. Outrossim, não haveria, para Nietzsche, uma ruptura radical entre as religiões niilistas e os filósofos da tradição, porque estes trabalharam a serviço delas. Assim, a filosofia, na medida em que, tradicionalmente, se caracterizou pela busca da verdade e do sentido, terminaria por desembocar no niilismo. Esse seu destino inicia-se em Platão, quando da invenção do mundo verdadeiro. Inventado como ideia, o mundo verdadeiro toma parte num transcurso histórico ao longo do qual esse mundo desvela sua lógica interna. Em Platão, o mundo verdadeiro só é acessível ao filósofo, único capaz de pensar as Ideias, as quais ele crê sejam eternamente verdadeiras. Com o advento do cristianismo, uma popularização do platonismo, o mundo verdadeiro se constitui numa promessa destinada ao homem virtuoso. Na modernidade, com Kant, o mundo verdadeiro não pode mais ser conhecido, muito embora seja pressuposto como imperativo para o comportamento humano. É importante, a esta altura, ver como Nietzsche afirma existir uma relação de continuidade entre as grandes produções (filosóficas, morais, religiosas,) da história humana. Ora, se, em Platão, no cristianismo e em Kant, vige ainda uma crença na vinculação do homem ao mundo verdadeiro, no positivismo moderno, tendo o rigor científico e o ceticismo assumido o caráter incognoscível da realidade “em si”, o mundo verdadeiro (o em-si de que não podemos ter qualquer experiência) acaba por ser desprezado. Nietzsche, portanto, pressupõe uma lógica de autodestruição do mundo verdadeiro. A ruptura com a crença no mundo verdadeiro, decorrente da instituição do imaginário-simbólico científico-positivista, conduz também ao niilismo, cujas formas de manifestação se espriam pelo deserto descerrado na ruína do mundo verdadeiro. No entanto, é justamente neste momento de radicalização do niilismo na era moderna que Nietzsche descerra o caráter ambíguo deste fenômeno: o niilismo não significa apenas a experiência da perda total de sentido, a consciência do “em vão” e a experiência de decepção que se segue depois que o homem toma consciência do tempo desperdiçado na busca por fundamentos metafísicos que dessem sentido à sua existência e a justificassem. O niilismo descerra também o terreno para os espíritos livres, para que os filósofos do futuro sobrevenham e assumam seu papel como legisladores. Tais espíritos livres se encarregarão de assumir todas as consequências dessa autodestruição do mundo verdadeiro, por meio da experiência de um novo pensamento liberto do dualismo metafísico. Depois do evento da morte de Deus, que representa a consumação da crença no mundo

verdadeiro, é necessário “‘proclamar’ o pensamento supremo afirmativo”⁹⁴⁹ para além das formas decadentes do niilismo.

Considerando-se, portanto, essa primeira etapa do percurso das reflexões nietzschianas sobre o niilismo, vemo-lo apresentar-se como uma consequência inevitável que se segue da instauração e da autodestruição do mundo verdadeiro e dos valores morais. Convém, doravante, examinar, com mais vagar e acuro, de que modo o niilismo, para Nietzsche, se articula com os temas do cristianismo e da moral no contexto de suas teorizações sobre a *décadence*.

Se o niilismo que Nietzsche constatou em sua época expressava a experiência de total ausência de sentido consequente do esboroamento dos valores superiores, o niilismo extremo deveria permitir a crítica radical do fundamento desses mesmos valores. Se a ruína do imaginário-simbólico metafísico cristão acarretou o sentimento do “em vão”, “da perda de todo sentido”, convém, a partir de então, mostrar que o cristianismo é apenas uma interpretação do mundo, entre outras possíveis. A interpretação cristã inventou a ficção da vida depois da morte para justificar a existência; criou o “reino de Deus” para legitimar avaliações humanas. Negou este mundo, disseminando socialmente a crença na existência de um mundo transcendente, imutável e eterno. Esse mundo do além tornou-se, durante séculos, o fundamento dos valores, a instância imaginária em relação à qual os valores encontravam legitimidade e “objetividade”. Por isso, é necessário aniquilar esse mundo para afirmar a vida aqui e agora. Mas tal movimento de aniquilação e afirmação é a etapa derradeira à qual precede um processo de reconstituição histórica da figura de Jesus de Nazaré e da autêntica história do Cristianismo, para cuja tarefa Nietzsche lança mão da categoria conceitual *décadence*.

Reconstituir a figura de Jesus de Nazaré e construir a autêntica história do Cristianismo é a tarefa do *Anticristo*. Nietzsche se dedicou a construir o tipo psicológico do Jesus histórico em contraste com a reinterpretação falsificada feita pelas primeiras comunidades cristãs a partir da morte de Jesus na cruz. O substrato imaginário-simbólico que conforma a experiência ético-religiosa do Ocidente e que dá sustentação aos valores supremos de nossa cultura tem materialidade histórica no cristianismo eclesiástico. Assim, segundo Nietzsche, como tipo psicológico, Jesus de Nazaré só pode ser compreendido se o considerarmos em oposição ao cristianismo e à Igreja. Também não o compreendemos, se o divorciamos da noção de decadência, visto que ele foi a figura suprema da *décadence*. Uma

⁹⁴⁹ ARALDI, 2004, p. 91.

vez considerando o cristianismo histórico uma religião da decadência e, conseqüentemente, uma religião niilista, Nietzsche pôde determinar o que ele é; por outro lado, cotejando-o com uma outra formação histórico-cultural da decadência religiosa – o budismo – pôde defini-lo em sua tipologia. Assim, o filósofo alemão precisou desenvolver a crítica histórica da religião, à luz da qual ele pôs a descoberto “a lógica operante dos processos decadenciais”⁹⁵⁰.

É sob o ponto de vista de uma filosofia histórica da cultura, ou seja, é a partir da genealogia das formações culturais que a crítica nietzscheana pode fixar tipologicamente os processos de configuração e aprofundamento da decadência, fazendo-o prioritariamente, por intermédio da impiedosa crítica histórica da esfera cultural da religião, aquela em que a decadência ao mesmo tempo em que se vela e transfigura, oferece também “ao médico da cultura” a sintomatologia e, com ela, a ocasião para apreender o modo de ser próprio e a lógica operatória dos processos decadenciais”⁹⁵¹.

No que se seguirá, interessa-nos dar a saber de que modo se articulam o niilismo, a moral e a decadência a partir da reconstituição da autêntica história do cristianismo levada a efeito por Nietzsche. Veremos que, nesse âmbito de suas reflexões sobre a expressão religiosa do niilismo, Nietzsche estabelece uma relação estreita entre este fenômeno e o fenômeno da decadência a partir de um traço comum aos dois: a vontade de nada.

O desejo de repouso, de paz, expresso na forma de renúncia e de enfraquecimento da excitação, que, por sua vez, é interpretada como causa de desprazer, foi objetivado socialmente nas mais diversas formações culturais e nos mais variados povos. É precisamente nesse contexto que o budismo e o cristianismo são postos em relação comparativa na condição de religiões decadentes. Nietzsche apresenta os traços que distingue o budismo do cristianismo no seguinte passo:

Com minha condenação do cristianismo não quero ser injusto com uma religião a ele aparentada, que pelo número de seguidores até o supera: o budismo. As duas são próximas por serem **religiões niilistas** – religiões de *décadence* -, as duas se diferenciam de modo bastante notável. [...] O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo – ele carrega a herança da colocação fria e objetiva dos problemas, ele vem após séculos de contínuo movimento filosófico, o conceito de “deus” já foi abolido quando ele surge. O budismo é a única religião realmente positivista, que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo), ele já não fala em “combater o pecado”, mas sim, fazendo inteira justiça à realidade, em “combater o sofrimento”.⁹⁵²

⁹⁵⁰ GIACCOIA, 1997, p. 48.

⁹⁵¹ Ibidem.

⁹⁵² AC, § 20, p. 23-24. (grifo nosso).

Há, no entanto, traços comuns entre essas duas religiões. As duas combatem os sentimentos hostis, considerados fonte do mal. As duas concebem a felicidade como expressão de indiferença ao mundo aparente. O budismo quer renunciar à vida, ao mundo, “emergiu de um grau elevado de espiritualidade, em meio a camadas mais elevadas”⁹⁵³. O cristianismo não quer nada diferente disso; mas quer abandonar a vida por “uma falta de cultura profunda, sem saber em torno daquilo que se quer.”⁹⁵⁴; por isso, permanece aferrado à ideia de “bem-aventurança” como meta. Tanto para os cristãos quanto para os budistas, os instintos mais fortes da vida não são sentidos como prazerosos; eles são vivenciados como causas dos sofrimentos, razão por que o budista vê na ação uma fonte de desprazer, enquanto para o cristão, uma vez que aqueles sentimentos incitam a hostilidade, são tomados como causas da perturbação da “paz da alma”. O cristianismo é, segundo Nietzsche, uma religião niilista que “procura se recompor a partir de elementos de decadência e coisas semelhantes na Antiguidade”⁹⁵⁵. Constituem tais elementos de decadência presentes no cristianismo a defesa dos fracos e malfadados, o partido dos politicamente cansados e desnaturalizados, o partido daqueles que estão cansados de si, “que gostam de trabalhar em uma conjuração subterrânea”⁹⁵⁶. Na Antiguidade, o cristianismo, segundo Nietzsche, foi o grande movimento niilista que se tornou vitorioso e consolidou, desde então, sua hegemonia.

Se o budismo surge como religião depois de um longo e intenso movimento filosófico cultivado pelas camadas superiores e eruditas da sociedade, o cristianismo, por sua vez, origina-se em camadas sociais subalternas e incultas. A categoria básica do budismo é, segundo Nietzsche, o sofrimento, e não o pecado e a expiação. Destarte, o budismo não se orienta pela preocupação em combater o pecado; sua finalidade é outra: combater a dor e suas causas. O problema que, deveras, preocupa o budista consiste em oferecer os recursos necessários para impedir o excesso de desprazer, para evitar o excesso de dor. A primeira das Quatro Nobres Verdades, que constituem o âmago da doutrina de *Buddha* repousa na afirmação de que toda vida é dor. A segunda das Nobres Verdades ensina-nos que a causa do sofrimento é o desejo originado da necessidade. Por isso, mestre Nagarjuna recomenda aos indivíduos que desenvolvam aversão ao *samsara* (o ciclo de renascimentos):

⁹⁵³ FP 11 (367) – Novembro de 1887 – Março de 1888.

⁹⁵⁴ Ibidem.

⁹⁵⁵ FP 11 (371) – Novembro de 1887 – Março de 1888.

⁹⁵⁶ Ibidem.

Pelo fato de constituir fonte de tanto sofrimento – falta de bens materiais (comida, roupa, etc.), morte inevitável, eventuais doenças, envelhecimento (perda do vigor da juventude) e formas de sofrimento como mágoa e crises de angústia – devemos desenvolver uma aversão pelo *samsara*. Se não nos afastarmos deste *samsara*, o desejo pela liberação não aparece.⁹⁵⁷

Renunciar ao *samsara* implica o exercício do desprendimento em relação à existência mundana; renunciar ao *samsara* é renunciar aos apelos mundanos para que busquemos como fim da vida o sucesso pessoal, às promessas de realização de vida feliz pelo acúmulo de bens materiais, pelo consumismo, pelas agitações contínuas e ofertas de satisfação de desejos que jamais podem ser plenamente satisfeitos, que se renovam inevitavelmente, mantendo-nos sempre num estado de sofrimento.

Retomando a questão da distinção feita por Nietzsche entre o cristianismo e o budismo, entende o filósofo que essas duas religiões se diferenciam também com base em seus pressupostos fisiológicos. O budismo não só “se acha [...] além do bem e do mal”⁹⁵⁸, como também exprime uma refinada suscetibilidade à dor. Ademais, o budismo é resultado de uma hiperespiritualização, que se expressa no uso de conceitos e procedimentos lógicos. Contra essas condições fisiológicas, Buda “adota a vida ao ar livre, as andanças, a moderação; a cautela com as bebidas alcóolicas; cautela igualmente com os afetos que produzem bílis ou esquentam o sangue”⁹⁵⁹. Se Nietzsche vê no budismo “grande mansidão e liberdade nos costumes”⁹⁶⁰, se o vê como uma religião onde não se aspira simplesmente à perfeição, mas onde “o perfeito é o caso”⁹⁶¹, vê, por outro lado, no cristianismo, o desprezo ao corpo, o ódio aos sentidos.

Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos “nobres” – e, ao mesmo tempo, uma oculta, secreta concorrência (-deixam-lhes o “corpo”, querem apenas a “alma”...). Cristão é o ódio ao espírito, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinage* do espírito; cristão é o ódio aos sentidos, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma...⁹⁶²

⁹⁵⁷ NAGARJUNA. *Carta a um amigo: com o comentário do Lama Rendava*. Tradução de Manoel Vidal. São Paulo: Palas Athenas, 1994, p. 113.

⁹⁵⁸ AC, § 20, p. 24.

⁹⁵⁹ Ibidem

⁹⁶⁰ AC, § 21, p. 25.

⁹⁶¹ Ibidem.

⁹⁶² Ibidem.

O budismo é uma religião para o acabamento da civilização, “é uma religião para homens tardios, para raças bondosas, brandas”⁹⁶³; ela expressa o retorno deles à paz, à jovialidade, à dieta espiritual, “a um certo endurecimento no corpo”⁹⁶⁴. O cristianismo, ao contrário, “quer assenhorear-se de animais de rapina: seu método é torná-los doentes – o debilitamento é a receita cristã para a domesticação”⁹⁶⁵. Na medida em que o budismo visa a manter constantes os baixos níveis de tensão e excitação da sensibilidade, ele tem como característica básica, segundo Nietzsche, o pacifismo geral. Por isso, embora o budismo e o cristianismo sejam religiões da decadência, eles se distinguem fundamentalmente pelo tipo de decadência que representam. O budismo se caracteriza pelo pacifismo geral que contrasta com a disposição beligerante característica do cristianismo. Essa diferença acena com uma diferença em termos de origem, pela qual o budismo se separa do cristianismo histórico. É essa diferença entre a origem do budismo e a origem do cristianismo que legitima a interpretação nietzschiana de Jesus de Nazaré como um tipo aparentado com o budismo, muito embora se tenha originado num solo cultural inóspito à herança hindu. Para Nietzsche, a compreensão da origem do cristianismo implica uma compreensão da figura histórica de Jesus de Nazaré e implica, necessariamente, também o esclarecimento do que é o “instinto judeu”. Para esclarecê-lo, Nietzsche propõe uma interpretação geral da história de Israel. É essa interpretação da história de Israel que constituirá a paisagem teórica donde se destaca a compreensão do cristianismo e da figura de Jesus de Nazaré. Revisitar essa trajetória do pensamento nietzschiano é importante, porque o cristianismo que dá início ao movimento de ascensão do niilismo, sistematizando, universalizando e trazendo à luz todos os cultos subterrâneos do Império Romano, é o cristianismo eclesiástico ou histórico, e não o cristianismo deduzido do Evangelho de Jesus de Nazaré (o verdadeiro evangelho que morreu na cruz). Para Nietzsche, o cristianismo representa a corrupção radical do Evangelho e do ministério de Jesus de Nazaré. (cf. Giacoia, 1997). Para chegar a esta conclusão, no entanto, Nietzsche precisou deter-se na investigação da história de Israel, buscando, sobretudo, determinar o significado do que chamou de “instinto judeu”. Nesse mesmo percurso de análise, ele examina as origens do cristianismo na busca por determinar o tipo psicológico de Jesus de Nazaré. A fim de que alcancemos clareza na interpretação nietzschiana do

⁹⁶³ AC, § 22, p. 26.

⁹⁶⁴ Ibidem.

⁹⁶⁵ Ibidem

cristianismo como religião niilista e decadente, convém acompanhar Nietzsche nesse percurso analítico ao longo do qual ele traz à tona as raízes históricas do cristianismo instituído.

No tangente à relação entre o cristianismo e o solo judaico a partir do qual ele se desenvolveu, Nietzsche adverte-nos de que “o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele não é um movimento contra o instinto, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante”⁹⁶⁶. Para esclarecer o significado do “instinto judeu”, ele propõe uma interpretação geral da história de Israel. Ele começa, portanto, afirmando que “a história de Israel é inestimável, como história típica da desnaturação dos valores naturais”⁹⁶⁷. Israel, no entanto, nunca foi a expressão do triunfo dos valores decadentes, ou seja, dos valores oriundos dos instintos declinantes, esgotados em sua energia vital, que são utilizados como meios pelos quais triunfa definitivamente uma espécie particular de vida que, por fraqueza, é incapaz de assumir o movimento ascensional da vida em geral, incapaz de autossuperação e de criação para além de si mesma⁹⁶⁸. Como formação sócio-político-cultural, Israel viveu seu período de ascensão, uma época em que ostentou uma integridade de forças vitais, pujança e confiança na unidade de seu povo. Nesse tempo de glória de Israel, os judeus se organizavam sob o amparo de um Estado nacional vigoroso. Daí se segue que Nietzsche tenha observado que “os judeus são o povo mais singular da história universal, pois, colocados ante a questão de ser ou não ser, preferiram o ser a todo custo, com deliberação perfeitamente inquietante”⁹⁶⁹. Preferir o “ser a todo custo” significa que os judeus empreenderam uma falsificação radical de toda a natureza, da realidade, do mundo interior e exterior. Vivendo contrariamente a todas as condições nas quais era dado a um povo viver, os judeus inventaram, de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, convertendo-os todos em contradição de seus valores naturais. Justamente por isso é que, segundo Nietzsche, os judeus são “o povo mais fatídico da história universal”⁹⁷⁰. Os judeus

⁹⁶⁶ AC, § 24, p. 28.

⁹⁶⁷ AC, § 25, p. 29.

⁹⁶⁸ Os judeus, como tipos decadentes, expressam, no entanto, a vitória de uma contradição, isto é, expressam o contrário do típico e autêntico decadente, porquanto, como lembra Giacoia (ibidem., p. 64), “a lógica natural da decadência ingênua implica um movimento declinante em direção ao ocaso e ao nada, e não o apego ferrenho e obstinado a si e a astúcia de autoconservação”. Ao renunciar ao mundo, os judeus se mantêm aferrados desesperadamente à vida, ao próprio mundo, buscando a autoconservação e o triunfo das condições favoráveis à sobrevivência.

⁹⁶⁹ AC, § 24, p. 28.

⁹⁷⁰ Ibidem.

falsearam a humanidade a tal ponto, que os cristãos, nutrindo hostilidade contra eles, não chegam a compreender o cristianismo como “a derradeira consequência do judaísmo”⁹⁷¹.

Ao considerar o tempo próspero e glorioso de Israel, Nietzsche nos faz ver que, na época dos reis, Israel encontrava-se na relação natural com as coisas. *Jaweh* (Javé) simbolizava a consciência de poder, de alegria, de esperança; dele se esperava a vitória e a salvação; ele inspirava confiança na natureza, de quem o povo judeu podia esperar que trouxesse aquilo de que necessitava. Javé era o deus dos exércitos, deus da justiça. Javé representava o sentimento de potência do povo hebreu. Ele era um juiz magnânimo que, embora fosse temido por sua implacável ira, era infinitamente misericordioso. Grande rei, conduzia as tribos de Israel à vitória sobre os inimigos. Nesse tempo próspero, Israel podia contar com um deus que estava muito próximo de seu povo eleito. A crença em Javé assemelhava-se aos cultos prestados às divindades da terra, da agricultura e do pastoreio. Como Deus de um povo, Javé era a projeção da personalidade coletiva, era a transfiguração religiosa da essência de um povo. Nele se encontravam divinizadas as condições naturais de sobrevivência, crescimento, fortalecimento e prosperidade de Israel. Em Deus, o povo hebreu projetava a experiência e percepção que tinha de si mesmo, do seu presente e passado. Todavia, esse tempo de prosperidade e fecundidade da potência do povo de Israel findou tristemente, conquanto tivesse permanecido por muito tempo como ideal, mesmo depois de seu fim.

Esse estado de coisas permaneceu ainda muito tempo como ideal, também após ter acabado tristemente : anarquia no interior, os assírios no exterior. Mas o povo reteve, como desiderato supremo, a visão de um rei que era bom soldado e juiz severo: sobretudo aquele típico profeta (ou seja, crítico e satirista do momento), Isaías. – Mas toda esperança foi frustrada. O velho Deus já não podia mais fazer o que fazia antes. Deveriam tê-lo deixado. O que aconteceu? Mudaram seu conceito – desnaturaram seu conceito: a esse custo o mantiveram.⁹⁷²

Doravante, Javé, o deus da justiça, já não mais representava a unidade com Israel, não mais expressava o amor-próprio do povo hebreu. Tornou-se um expediente nas mãos de sacerdotes, “que passam a interpretar toda felicidade toda a felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo, por desobediência a Deus, como ‘pecado’”⁹⁷³. Deve-se, desde já, enfatizar a importância de um acontecimento decisivo para o curso da religião de Israel: a

⁹⁷¹ Ibidem, p. 29.

⁹⁷² AC, § 25, p. 30.

⁹⁷³ Ibidem.

ascensão ao poder de uma “espécie parasitária de homem”⁹⁷⁴ – o sacerdote judeu. Com a dissolução dos costumes e a derrocada da soberania nacional, Israel foi forçada a renunciar à sua existência como Estado para continuar sobrevivendo como nação separada. A fim de continuar subsistindo, Israel, por meio da casta sacerdotal – ápice e fundamento da organização teocrática do povo hebreu – incumbiu-se da tarefa de reconstrução nacional, criando as condições que possibilitariam a instituição e conservação de seu próprio domínio e ascendência. Para tanto, foi necessário operar uma transformação na figura do antigo Deus de Israel. Nessa transformação, Deus se afigurou como um credor, que se relaciona com seu povo nos moldes de relações contratuais, nas quais os favores obtidos se fazem com a condição de que certas obrigações pactuadas sejam cumpridas. Assim, Deus é interpretado como credor em relação ao qual o povo hebreu é o devedor. A partir daí, Deus é projetado num plano superior e inatingível⁹⁷⁵. Deus se torna transcendente e se separa do povo. Ele se torna um credor supremo, “cujo sagrado direito foi lesado pela infidelidade de seus súditos, que, rompendo o pacto, se fizeram, com justiça, merecedores de castigo”⁹⁷⁶. (Giacchia, *ibid.*, p. 58). Foi pelo trabalho de falsificação levado a efeito pelos sacerdotes judeus que a grande época de Israel converteu-se numa época de declínio. A obediência à vontade de Deus, condição sem a qual nenhuma recompensa é possível, e a desobediência a essa vontade, causa de todo castigo, passam a ser ressignificadas como submissão e insubordinação à casta sacerdotal, que, doravante, se posiciona como inevitável mediador entre os anseios do povo e o poder supremo do credor divino, cuja ira e misericórdia determinam o destino do povo. Como bem ensina Giacchia, “[...] no horizonte dessa reinterpretação religiosa da história, a ordem do mundo e o curso dos acontecimentos passam a se inscrever num registro ético-

⁹⁷⁴ AC, § 26, p. 31.

⁹⁷⁵ Convém lembrar que o Deus do Segundo Isaías não era acolhedor. A transcendência de Deus ao mundo e ao conhecimento humano ilustra-se em Isaías 55: 8-9: Deus é incognoscível e inefável. O que a fé, nutrida na imaginação, separa, o exame racional torna transparentemente relacionado. O autor de Isaías afirma serem de naturezas distintas os pensamentos de Javé e dos homens, da mesma forma o são os propósitos, as intenções. Essa distinção essencial entre pensamentos, intenções divinas e pensamentos, intenções humanas marca a superioridade da natureza divina à natureza humana. A razão de Deus é superior à razão humana; os propósitos de Deus, mais elevados do que os propósitos humanos. Por isso, o homem jamais poderá conhecer a mente, a natureza e os propósitos de Deus. Essa interpretação se consagrou no imaginário social ocidental que forma as malhas simbólicas da cultura judaico-cristã. Ela reaparece, ainda que sob formas sutilmente diferentes, mas conservando o mesmo conteúdo, na consciência religiosa da modernidade.

Em Isaías 19: 24-25, Deus é representado como um ser que não se deixa cercear nos conceitos e palavras humanos. Todavia, Javé nem sempre estava disposto a atender os apelos de seu povo. O caráter universalista de que está impregnada a imagem de Deus é patente nesse trecho de Isaías, no qual o autor dá testemunho de seu anelo por um tempo em que o Egito e a Assíria também se renderiam a Javé. (cf. Armstrong, 2008).

⁹⁷⁶ GIACCHIA, 1997, p. 58.

jurídico”⁹⁷⁷, em cuja base funciona uma dinâmica relacional de prestação (obediência/rebelia) e contraprestação (recompensa/castigo).

Nietzsche mantém que a classe sacerdotal judia não se limitou a falsear o conceito de Deus e o de moral.

[...] Não havia utilidade para toda a história de Israel: fora com ela! Os sacerdotes realizaram esse milagre de falsificação, cujo documento é boa parte da Bíblia: com inigualável desprezo por toda tradição, por toda realidade histórica, traduziram em termos religiosos o próprio passado de seu povo, ou seja, fizeram dele um estúpido mecanismo salvador, de culpa em relação a Javé e castigo, de devoção a Javé e recompensa.⁹⁷⁸

Os filósofos, segundo Nietzsche, acompanharam a Igreja nesse trabalho de falsificação da ordem do mundo, de sorte que “a mentira da ‘ordem moral do mundo’ perpassa a evolução inteira da filosofia moderna”⁹⁷⁹. O que significa “a ordem moral do mundo”? Ela é uma nova significação do imaginário-simbólico que se vai instituindo no longo trabalho de reconstrução imaginária e discursiva⁹⁸⁰ da história de Israel e do conceito de seu Deus, do qual foram encarregados os sacerdotes judeus. É Nietzsche que oferece uma resposta àquela questão. Segundo nosso filósofo, “a ordem moral do mundo” recobre a crença na existência de uma vontade de Deus que determina o que o homem deve ou não fazer, recobre também a crença de que o valor de um povo, de um indivíduo mede-se pelo grau de obediência à vontade de Deus, de sorte que “nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de sua desobediência”⁹⁸¹. No entanto, para Nietzsche, o significado fundamental da interpretação religiosa da “ordem do mundo” consiste na ascensão de uma “espécie parasitária de homem”, “que prospera à custa de todas as formas saudáveis de vida, o sacerdote, [e que] abusa do nome de Deus”⁹⁸². A expressão “reino de Deus” passa a dar nome “ao estado de coisas em que o sacerdote define o

⁹⁷⁷ Ibidem, p. 59-60

⁹⁷⁸ AC, § 26, p. 31..

⁹⁷⁹ Ibidem.

⁹⁸⁰ Essa reconstrução da história de Israel pela qual foram responsáveis os sacerdotes judeus se deu, fundamentalmente, através de práticas discursivas moldadas e permeadas pelo imaginário da cultura judaica. Recorde-se que o imaginário é potência criadora do mundo experienciável para o homem. É o denominador fundamental onde se encontram todas as criações do pensamento humano (Durand, 2012), ou ainda é o aumento dos objetos, seja individuais, seja coletivos, que recebem valor prático, afetivo ou intelectual (Castoriadis, 1982).

⁹⁸¹ AC, § 26, p. 31.

⁹⁸² Ibidem.

valor das coisas”⁹⁸³. Pelo trabalho de reinterpretação empreendido pelo sacerdote, o “reino de Deus” recobre os meios pelos quais tal mundo pode ser alcançado. Por meio da significação “vontade de Deus”, o sacerdote, em seu gélido cinismo, avalia os povos, as épocas, os indivíduos, em conformidade com o quanto beneficiam ou contrariam o domínio sacerdotal. Com a ressignificação do “reino de Deus”, a identidade nacional de Israel só pode ser mantida à custa de seu isolamento relativamente ao mundo inteiro, ao não judeu e profano, que passam a ser avaliados como estranhos e hostis. Assim, consoante pontua Nietzsche, “nas mãos dos sacerdotes judeus, a grande época de Israel tornou-se uma época de declínio: o exílio, a longa desventura transformou-se em eterna punição pela grande época”⁹⁸⁴ – época em que, segundo ele, o poder sacerdotal não existia.

O povo judeu, já não dispondo de outro critério para a avaliação de todas as coisas senão dos valores impostos pelo sacerdote, precisou apartar de si como não santo, como profano, como “mundano”, como pecado todos os demais poderes subsistentes na Terra. Destarte, o que não é judeu – todo o resto do mundo – constitui ocasião para a manifestação da ira e da maldição do Deus único de Israel. Expressando-se como condenação geral do profano, o isolamento do povo hebreu nos limites de suas tradições é a condição fundamental sem a qual o povo santo não poderia sobreviver. A condição de judeu constitui o pressuposto da santidade e da eleição; por conseguinte, o gentio, o não judeu, só pode significar maldição. O mundo inteiro passa a significar negação e a antípoda do judeu. O mundo alberga a realidade natural em relação a qual se edifica a realidade ficcional do futuro reinado de Israel. Para que essa edificação fosse possível, foi necessário negar e desqualificar o mundo natural.

[...] a reativação dos valores da tradição hebraica só ganha sentido a partir da desvalorização do não-hebreu, isto é, a partir de uma oposição ao “mundo” e de uma inversão (*Umkehrung*) radical de perspectivas de valor. Escolher a sobrevivência a qualquer preço não significa apenas apostar na conservação da identidade nacional, mas, sobretudo, conquistá-la sobre seus inimigos, sobre seus senhores e dominadores, sobre “o mundo”, o profano por meio de uma operação de negação que os desvaloriza e desqualifica.⁹⁸⁵

Com a desvalorização judaica da alteridade, expressa-se o que Nietzsche chamou de “rebelião dos escravos no domínio da moral”. Entendendo por “moral” um sistema de estimações, que se refere às condições de vida de um tipo vital, Nietzsche mostra que, do

⁹⁸³ Ibidem.

⁹⁸⁴ Ibidem.

⁹⁸⁵ GIACOIA, 1997, p. 61.

ponto de vista fisiológico, as diversas formas de moral expressam a hierarquia que organiza os impulsos, as interpretações por cuja realização são responsáveis os instintos. Para Nietzsche, o homem obtém de suas condições fisiológicas, da configuração de seus instintos a sua compreensão, a sua interpretação do mundo, a qual, por sua vez, reflete as condições de crescimento ou enfraquecimento da vida. A moral expressa, assim, a hierarquia entre os instintos e o esforço despendido por um tipo vital por conservar ou ultrapassar essa hierarquia mediante a imposição de uma perspectiva. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche propõe, pela primeira vez, uma contravaloração que permitirá afirmar a vida e negar a moral. Nessa obra, a interpretação moral é expressão da negação da vida, contra a qual ele anuncia sua filosofia dionisíaca cujo fim é ultrapassar a moral. Mas Nietzsche reconhece que a condição do homem é marcada pela obediência à lei, cuja autoridade instituinte é representada por uma tradição materializada em formulações linguísticas deonticas. Por isso, ele não pretendeu destruir toda e qualquer moral. Nietzsche edificou uma crítica corrosiva contra uma espécie de moral e um tipo de homem produzido por ela. Uma passagem emblemática de *Ecce Homo* dá-nos a conhecer a espécie de moral e o tipo de homem que estavam na mira da crítica destrutiva nietzschiana:

No fundo são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*.⁹⁸⁶

O que o imoralista Nietzsche nega, portanto, é o tipo humano decadente, o tipo sacerdotal, o tipo dominado pelo ressentimento, o homem moral impregnado pelo instinto de vingança contra a vida. A rebelião de escravos no domínio da moral expressa no trabalho de reinterpretção da natureza, de Deus, do mundo, empreendido pelo sacerdote judeu, significa pôr em curso o processo reativo de desvalorização da alteridade como condição necessária para a autovaloração do tipo de vida decadente. Esse processo se deu de modo emblemático na história de Israel. Destarte, a moral dos escravos buscou a autoconservação combatendo o “mundo” e fazendo dominantes os instintos decadentes e as suas expressões valorativas. Esse estrategema marca o que da tradição judaica foi conservado e prolongado no cristianismo histórico. Triunfando sobre seus inimigos e opressores, Israel impôs-lhes valores que se tornaram referências avaliativas fundamentais na constituição da cultura ocidental. Triunfando, Israel engendrou uma inversão inexorável no domínio das avaliações morais, pois

⁹⁸⁶ *EH*, Por que sou um destino, § 4, p. 104. (ênfases no original).

que possibilitou a transfiguração valorativa dos instintos de decadência, então assumidos como supremos referenciais axiológicos.

Em que pese a vitória de Israel no domínio das estimações de valor, os sacerdotes judeus continuaram a ser tipos decadentes. O triunfo dos sacerdotes significa a sacralização de seu tipo, que se formou num campo de forças reativas de oposição, de antítese, onde predomina a inversão de perspectivas e a rejeição, a negação de tudo que é diferente, de tudo que conforma uma vontade de potência afirmadora da vida. O tipo sacerdotal é, portanto, um tipo vital degenerado, que se aferra à autoconservação, à sobrevivência e que se tornou tipo dominante na esfera dos valores.

Estendendo-nos um pouco mais sobre o que significou historicamente a moral cristã, atentemos para a seguinte passagem em que Nietzsche a coloca em tela numa relação de contraste com uma moral nobre.

[...] Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do Não àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral *cristã*. Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento ascendente da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a autoafirmação, o instinto de *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um outro mundo, a partir do qual a afirmação da vida aparecesse mais como o condenável em si.⁹⁸⁷

Como fica patente na leitura desse trecho de Nietzsche, a moral cristã é uma moral do ressentimento, ou seja, da vingança, da hostilidade contra a vida, originada no instinto de negação da vida. Para se instituir como sistema de avaliação que condena a vida, que a nega, a moral cristã, dominada pelo instinto de ressentimento, precisou inventar a ficção do mundo verdade ou do mundo transcendente para que toda atitude afirmativa da vida, toda vontade de potência afirmativa, todo querer jubiloso se tornassem algo condenável em si mesmo. É assim que, para Nietzsche, a decadência é, para o tipo de homem que preponderou no judaísmo e no cristianismo, apenas um meio pelo qual essa espécie de homem exprime seu interesse vital de tornar doente toda a humanidade, invertendo as noções de “bom”, “mau”, “verdadeiro” “num sentido perigoso para a vida e negador do mundo”⁹⁸⁸.

⁹⁸⁷ AC, § 24, p. 29.. (ênfases no original).

⁹⁸⁸ Ibidem.

Com a ascensão da casta sacerdotal, a moral deixa de ser expressão das condições de vida e crescimento de um povo, “não mais seu mais básico e instinto de vida”⁹⁸⁹, para tornar-se “antítese da vida – moral como sistemático aviltamento da fantasia, como ‘mau-olhado’ para todas as coisas”⁹⁹⁰. Em suma, a moral, agora, é ressignificada como instinto de condenação da vida – moral dos tipos decadentes, moral do ressentimento. Essa moral assume a forma geral e cotidiana da “moral de rebanho”, que se tornou predominante no ocidente e que aspira na Terra à felicidade verde das pastagens, o que significa dizer que aspira à segurança, ao conforto, à *ataraxia*, à leveza da vida. Tudo isso é tomado como critério de avaliação da vida, que passa a ser condenada por não satisfazer as exigências dessa moral. Os valores da moral de rebanho são, para Nietzsche, valores declinantes, são sintomas de uma vontade débil, esgotada.

Reconstituindo a história de Israel, Nietzsche pôde identificar o “instinto judeu” ao instinto sacerdotal, responsável pelo falseamento dos valores naturais, da própria natureza, da ordem do mundo, de toda a realidade. O cristianismo nasce e prospera nesse terreno imaginário-simbólico falseador, conforme atesta Nietzsche:

Num terreno assim *falso*, onde toda a natureza, todo valor natural, toda *realidade* tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o *cristianismo*, uma forma de inimidade mortal contra à realidade, que até agora não foi superada.⁹⁹¹

No cristianismo, o “povo eleito”, a realidade judia se negam e “o pequeno movimento rebelde, batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é mais uma vez o instinto judeu – em outras palavras, o instinto sacerdotal”⁹⁹². No entanto, o instinto sacerdotal, prolongado no cristianismo, já não tolera o sacerdote como tipo existente. No cristianismo, o instinto judeu produz uma interpretação mais irreal do mundo do que aquela que a organização de uma Igreja determina, de sorte que o cristianismo nega a Igreja. Antes de prosseguir com a exposição sobre a instituição do cristianismo eclesiástico, interpoem-se algumas ponderações sobre como Nietzsche situa o cristianismo na história ocidental como história do transcurso da decadência.

⁹⁸⁹ AC, § 25, p. 30.

⁹⁹⁰ Ibidem.

⁹⁹¹ AC, 27, p. 33. (ênfases no original).

⁹⁹² Ibidem.

O cristianismo, para Nietzsche, representa a continuidade do ressentimento, do ódio e da vingança já presentes na moral judaica. Dado o parentesco do cristianismo com o judaísmo, também a moral cristã avaliou o tipo nobre como mau. No entanto, a vingança cristã, em comparação com os instintos do ressentimento judaico, atingiu níveis mais elevados. Os cristãos, porque são impotentes e fracos para resistir a seus opressores, precisaram forjar a crença num julgamento divino que realizaria uma espécie de revanche numa vida pós-morte. Essa vingança imaginária traria força, felicidade e conforto aos cristãos oprimidos. Na vida eterna, os cristãos seriam consolados e recompensados pelas dores e sofrimentos que tiveram de suportar durante a vida terrena. Sendo bem-aventurados no Reino de Deus, eles veriam os maus – bem logrados na vida terrena – pagarem por suas maldades. As noções de “juízo final” e “vida eterna”, segundo Nietzsche, não somente significam a vingança e o consolo, como também legitimam um modo de vida, cujo exercício é prescrito pela doutrina cristã. A esperança na redenção do sofrimento terreno e a expectativa da recompensa na vida transcendente garantem a servidão moral dos sofredores. Uma vez que, no Reino de Deus, os cristãos virtuosos provariam das delícias da vida eterna e bem-aventurada, viver em conformidade com as virtudes do ascetismo, da resignação, da compaixão são, da perspectiva do cristão, um contrassenso. Nietzsche, contudo, nota que essa servidão moral cristã infestou quase toda a civilização ocidental de um sentimento de negação da vida. O embuste cristão gestado e disseminado na forma de imaginário-simbólico radical⁹⁹³, por meio de práticas sociais, discursivas e ritualísticas, conformou a consciência do homem ocidental de tal modo, que ele passou a viver e a tolerar esta vida em função da esperança em outra vida “verdadeira”, se bem que ilusória, prometida a ele. A vida terrena é esvaziada de sentido, já que o seu valor não se encontra nela, mas em outra vida que se crê verdadeira e melhor. Equiparada à promessa de vida eterna, a vida terrena não tem qualquer sentido. Em suma, o cristianismo é, para Nietzsche, um movimento nocivo de decadência que, contaminando a cultura ocidental, inoculou no homem a vontade de perecimento, de nada. Paulo de Tarso foi o grande responsável por inventar o cristianismo e propagar a fé cristã decadente, envenenada pela moral do ressentimento. Paulo, segundo Nietzsche, popularizou, na cultura pagã, a crença no além-mundo como lugar de redenção, de salvação, conseguindo,

⁹⁹³ Recorde-se que o “imaginário radical” recobre a faculdade originária de pôr, de fazer ser, sob a forma de representação, uma coisa ou relação não imediatamente acessível na percepção ou jamais dada nela. O imaginário radical é a redução do imaginário à capacidade de evocar ou criar uma imagem. Toda a cultura ocidental está, portanto, fundada, ou se constitui num imaginário radical que se instituiu pela confluência de signos, símbolos, imagens, significações gestados e instituídos nos imaginários greco-romano e judaico-cristão. Em outras palavras, o imaginário radical é o momento de dominância da imaginação como matriz criadora e fundadora da ordem social.

assim, contaminar todo o imaginário-simbólico constitutivo da moral ocidental. O medo e a esperança suscitados pelas significações do “juízo final” e da “vida eterna” contribuíram para o domínio do cristianismo sobre a cultura pagã.

Nietzsche também compreende o cristianismo como um meio de conservação da vida decadente. Uma vez que a doutrina cristã reza que o sofrimento nos purifica do pecado e que a prática do ascetismo encaminha o cristão para a redenção no além-mundo, ela teria conservado e proliferado a forma de vida decadente. Em outros termos, o cristianismo daria sentido à vida daqueles que já não suportam o sofrimento inerente à vida terrena, porquanto, em sua prática doutrinária, conseguiu disseminar a ideia de que é justamente vivendo a dor que o sofredor usufruirá outra vida livre de todo sofrimento e repleta de bem-aventuranças. O cristianismo, assim, seria um remédio contra o que Nietzsche chamou “niilismo suicida”.

Nosso filósofo entende haver uma continuidade e semelhança entre o platonismo e o cristianismo. O platonismo, ao depreciar os sentidos e o corpo em favor da alma, do intelecto, do incorpóreo, descerrou o caminho para o advento do cristianismo. A filosofia de Platão, antes mesmo da mundialização do cristianismo, criou a significação e a imagem do mundo suprassensível como referência fundamental para a legitimação de uma moral ascética e negadora da vida. Dão testemunho disso os mitos platônicos acerca do julgamento da alma no pós-morte e aqueles em que figura a dualidade entre “mundo inteligível” e “mundo sensível”, significações estas que teriam fornecido o fundamento metafísico a uma moral decadente. Consequentemente, para Nietzsche, o cristianismo não é nada mais do que platonismo popularizado, adaptado à experiência das massas, do rebanho, porquanto, com essa religião, vulgarizou-se um ensinamento metafísico-moral que radica no pensamento de Platão.

Nietzsche, portanto, considera “igreja cristã”, “fé cristã” e vida cristã como formações decadentes. Toda verdade cristã é mentira e engodo, e o que a Igreja considera cristão é, desde a origem, anticristão. Jesus de Nazaré, segundo Nietzsche, negou tudo aquilo que, ainda hoje, é chamado de cristão.

Deve-se recordar aqui que, para conservar a própria existência, para continuar a sobrevivência, os judeus tiveram de odiar e amaldiçoar o “mundo”, para o que foi necessária a ascensão da casta sacerdotal à condição de poder dominante. Mas esta ascensão só foi possível pela produção de uma interpretação religiosa da história e da natureza, a qual explica a ordem dos eventos segundo a matriz imaginário-simbólica à luz da qual se projeta na relação do povo eleito com seu Deus a mesma relação contratual entre o devedor (o povo) e o credor (Deus). É importante assinalar que essa projeção é uma projeção imaginária, é uma ficção imaginário-simbólica por meio da qual um esquema de experiência (a relação

imaginário-simbólica do religioso com o Absoluto) é reinterpretado metaforicamente nos termos de outro modelo de experiência (a relação social, não menos imaginário-simbólica, entre o credor e o devedor).

Para triunfar, contudo, sobre Israel e o judaísmo, transformando-se, assim, em religião universal, o cristianismo usou da mesma estratégia vital que permitiu a preservação de Israel contra o “gentio” e o “profano”. Há que se notar, entretanto, uma diferença entre uma estratégia e outra: no cristianismo, a estratégia empregada voltou-se, inicialmente, contra Israel. Doravante, a significação cristã do “reino de Deus”, que sintetiza em si os valores supremos das primeiras comunidades cristãs, reproduzindo com exatidão a mesma inversão judaica no âmbito dos valores, orienta essa inversão contra o próprio “reino de Deus” concebido pelos judeus, contra a sua estrutura teocrática da vida social hebraica, contra sua hierarquia político-religiosa. Como pondera Giacoia, de agora em diante, “só o cristão é santo, só ele é justificado; tudo o que não é cristão – de início o judeu, em seguida, este e ‘os gentios’ – é pecador, impuro, condenável, idólatra”⁹⁹⁴. No domínio da interpretação cristã da natureza e da história, o passado de Israel, com seus reis, profetas, sábios e juízes, se representa como o prenúncio da vinda do Messias cristão, agora visto como Senhor do universo, dos judeus e dos gentios, e não apenas, como era concebido pelos judeus, Senhor dos exércitos de Israel. Como escreve Ehrman, “à medida que avançamos para o século II, vamos percebendo que o cristianismo e o judaísmo se tornam duas religiões distintas, que apesar de tudo, tinham muito a dizer uma a outra”⁹⁹⁵. Os cristãos, porque aspiravam à legitimidade de sua fé num mundo onde tudo que é antigo era digno de valor, não podiam dispensar as Escrituras que fundamentavam a fé judaica. Os cristãos não só diziam que o Messias era Jesus e que ele fora prenunciado pelas Escrituras, como também insistiam em que os judeus rejeitavam o próprio messias e eram maus intérpretes de suas próprias Escrituras. Os primeiros cristãos não se limitaram a desqualificar a fé judaica; ocuparam-se de buscar “provas” de que a nova fé estava fundamentada na Bíblia hebraica.

Os primeiros cristãos começaram a vasculhar as escrituras em busca de pistas para a sua nova crença e as encontraram, não em passagens que se referiam ao Messias, mas em outras que escreviam sobre o sofrimento do justo Deus. Os cristãos concluíram e argumentaram que essas passagens na verdade se referiam a ele,

⁹⁹⁴ GIACOIA, 1997, p. 66.

⁹⁹⁵ EHRMAN, Bart. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse: quem mudou a Bíblia e porquê*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Prestígio, 2006, p. 199.

embora o Messias não seja mencionado nelas e ninguém nunca tivesse pensado, antes disso, que elas se referissem a ele.⁹⁹⁶

Foi assim que o Cristianismo logrou êxito, instituindo-se como religião universal, suplantando o judeu, Roma e a Grécia. Tornou-se religião hegemônica no ocidente. Sua propagação pelo mundo antigo necessitou de que o Deus cristão fosse representado como Deus único e universal. Somente assim pôde conquistar a adesão dos povos “bárbaros”. O cristianismo também se encarregou de assimilar a si elementos bárbaros, como os cultos e os ritos originariamente estranhos às suas condições de surgimento. Incorporando a si e trazendo à luz os cultos subterrâneos do Império Romano, o cristianismo, segundo Nietzsche, dá início ao movimento de ascensão do niilismo como fenômeno histórico-mundial. O processo de universalização dos valores cristãos envolveu, necessariamente, a inversão pela qual se tornaram predominantes os valores próprios de um tipo vital declinante. Esses valores decadentes tornaram-se “referência axiológicas de doentias formações de agregação que, emergindo dos subterrâneos, universalmente se buscam e se encontram, integrando-se, assimilando-se e expressando-se como valores cristãos”⁹⁹⁷.

O prolongamento e a aprofundamento do processo de desnaturalização dos valores levado a efeito pelo sacerdote judeu constitui a condição necessária para que o cristianismo se transformasse em religião universal. Como um tipo de conformação imaginário-simbólica, o cristianismo é, segundo Nietzsche, a reprodução do mesmo modelo de falsificação judaica da naturalidade.

O cristianismo histórico constitui-se num movimento de deturpação, de traição dos ensinamentos fundamentais de Jesus de Nazaré. Como tipo psicológico, Jesus de Nazaré, segundo Nietzsche, ensinou que o “reino de Deus” está dentro de nós; é uma vivência, uma realidade interior presente e eterna. Jesus não foi um tipo ressentido. Nele não fermentava a negatividade e a reatividade. Ele ensinou a não resistir ao homem mau. Ao nos esclarecer sobre o que significa a “boa nova” transmitida por Jesus, Nietzsche escreve “a vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada – não é prometida, está aqui, está em vocês: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância”⁹⁹⁸. Ainda segundo Nietzsche, em Jesus “o reino de Deus” não é um expediente simbólico a serviço da manutenção do poder e domínio de uma casta religiosa e politicamente influente. O reino de

⁹⁹⁶ Idem. *Quem Jesus foi? Quem Jesus não foi? Mais revelações inéditas sobre as contradições da Bíblia*. Tradução Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2010, p. 252.

⁹⁹⁷ GIACOIA, 1997, p. 68.

⁹⁹⁸ AC, § 29, p. 35.

Deus “não é nada que se espere, não possui ontem nem depois de amanhã; não virá em milênios – é a experiência de um coração [...]”⁹⁹⁹.

Ao descrever a fisiologia do Evangelho de Jesus, Nietzsche expõe as bases fisiológicas da doutrina da redenção, a saber, “ódio instintivo à realidade, consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação”¹⁰⁰⁰, e “exclusão instintiva de toda antipatia, consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável desprazer [...] o opor-se, ter de opor-se”¹⁰⁰¹. Em Jesus de Nazaré, o não resistir mais é fonte de beatitude, de prazer; nele o amor é a única possibilidade de vida. Embora não fosse animado pelo *pathos* do ressentimento, Jesus foi um tipo sofredor que negou a vida, foi um tipo resignado diante das injúrias, não oferecia nenhuma reação. Por tudo isso, Nietzsche o considerava um tipo vital decadente. Jesus ensinou uma doutrina que recomendava total resignação. Ao contrário do que pregava o cristianismo paulino, a doutrina ensinada por Jesus não considerava o sofrimento e a renúncia condição para uma recompensa divina futura, no além-mundo. Nietzsche via no ensinamento de Jesus a expressão de um cristianismo autêntico. Se, por um lado, o verdadeiro Evangelho representado na pessoa de Jesus ensinou a prática da resignação e da negação da vida, a religião cristã popularizada pelos apóstolos pregou a vingança por meio de discursos que inculcavam a crença no além-mundo, na vida eterna. Portanto, a crítica virulenta de Nietzsche foi dirigida mais aos cristãos do que a Cristo.

Deve-se ajuntar que, segundo Nietzsche, o cristianismo histórico se desenvolveu a partir de um profundo mal-entendido psicológico. Esse mal-entendido tem origem na morte de Jesus de Nazaré na cruz. Consoante ensina Giacoia, “a morte na cruz descerra o abismo entre judeu e cristão, de modo que, numa interpretação retroativa, se projetam na figura de Jesus de Nazaré traços psicológicos originariamente ausentes dela”¹⁰⁰². É nesse quadro de reflexões sobre o cristianismo como universalização da decadência, que Nietzsche o verá como modelo cultural da ambiguidade constitutiva da vontade niilista, que, precisando conservar-se na forma de comunidade dos primeiros cristãos, passou a rejeitar o que, para o cristão, era considerado “mundano”, “profano”, antípoda. Animado pela vontade niilista, o cristianismo histórico negou a Igreja judaica e sua correspondente organização social-

⁹⁹⁹ AC, § 34, p. 41.

¹⁰⁰⁰ Ibidem.

¹⁰⁰¹ Ibidem.

¹⁰⁰² GIACOIA, ibidem, p. 79.

teocrática. Portanto, o mesmo procedimento pelo qual o próprio Israel se conservou como comunidade nacional foi adotado pelo cristianismo com vistas a sua própria conservação.

Projetando-se em Jesus traços psicológicos originariamente estranhos a ele, sua figura passou a ser interpretada com os traços típicos do rabinismo, tais como o “rancor”, o espírito “beligerante”, a “polêmica”, a “negatividade”, a “vingança”, o “ressentimento”. Assim, a Cristandade se transformou em cristianismo, “cuja característica principal consiste em ser uma reinterpretação da simbólica de Jesus de Nazaré, reinterpretação que a desnatura e transforma em dogmática eclesiástica”¹⁰⁰³.

Essa transformação da mensagem originária do Evangelho (Jesus de Nazaré) em dogmática eclesiástica se expressa também como transformação da ideia de “reino de Deus”. Se, em Jesus de Nazaré, o “reino de Deus” recobria uma vivência e uma realidade interior, com a interpretação de sua morte na cruz à luz das categorias de “castigo”, “resgate” e “expição”, o “reino de Deus” passou a afigurar-se como a promessa de plenitude e eternidade de vida e a instância imaginária julgadora de seus inimigos. Destarte, a significação “Deus” passa a ser definida pela imagem simbólica do credor supremo, que oferece seu filho em sacrifício para a remissão do pecado do homem.

Para Nietzsche, portanto, com a vitória de Paulo de Tarso sobre a cultura e a filosofia greco-romana, consumou-se a ascensão da perspectiva niilista e reativa como a responsável pela instituição dos valores culturais supremos do Ocidente. O triunfo paulino significou uma radical inversão da lógica natural da decadência: o desapego, a vontade de aniquilamento e repouso, que constituem traços da lógica da vontade niilista, deram lugar ao “aferramento desesperado à própria autoconservação como única e última possibilidade de sobrevivência”¹⁰⁰⁴. *En passant*, chamamos a atenção para o estreito vínculo que Nietzsche estabelece entre *décadence* e niilismo, tão estreito, que a *décadence* e o niilismo são vistos como processos de declínio. Como lógica da decadência, o niilismo, assumindo a forma de “vontade niilista”, é um processo de esgotamento vital conduzido pela vontade de nada, cuja meta é o abandono do mundo, a não existência. Traços como “desapego”, “vontade de aniquilamento” e “repouso” são comuns à decadência e ao niilismo, de modo que Nietzsche parece sugerir que a vontade niilista opera como lógica, ou como uma espécie de “engrenagem” da decadência. O processo niilista de declínio, que se manifesta como degradação das forças e instintos vitais, traz à luz, em seu bojo, uma nova vontade dominante:

¹⁰⁰³ Ibidem, p. 80.

¹⁰⁰⁴ Ibidem, p. 82.

a vontade de nada, enquanto vontade de fim, vontade de morte, enquanto impulso de negação da vida.

Em suma, com Paulo, a vontade niilista opera segundo a mesma lógica de negação e desvalorização do diferente, da alteridade como condição indispensável à autoconservação típica do “instinto judeu”. Segundo Giacoia, “a verdadeira história do Cristianismo é a reconstituição da lógica e da dinâmica de aprofundamento e universalização da decadência”¹⁰⁰⁵. Esse processo tem início a partir da experiência da morte de Jesus, com sua interpretação em termos de “castigo” e “sacrifício”. Tal processo encontra na teologia rabínica do apóstolo Paulo uma de suas expressões mais vigorosas e fecundas.

A vitória do cristianismo paulino é representada na materialidade simbólica do tipo “o Crucificado”, que, por sua vez, representa o triunfo supremo da perspectiva judaica de valorização, com base na qual foram instituídos os valores superiores e as significações fundamentais que nutrem, conformam e sustentam a cultura ocidental.

[...] Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao “portador da boa nova”, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não se sacrificou ao ódio esse “disangelista”! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à sua cruz. A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho – nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio, percebeu o que apenas ele podia necessitar. Não a realidade, não a verdade histórica!...¹⁰⁰⁶

Importa, portanto, reter que o cristianismo desponta e se desenvolve na Antiguidade como consequência de uma doença da vontade. Tal doença origina-se no enfraquecimento dos instintos vitais com a consequente negação da natureza em favor da afirmação de uma instância de poder transcendente, quer seja ela a Lei ou a Divindade. Nesse sentido também, o cristianismo é visto por Nietzsche como um movimento histórico-religioso niilista. Não menos importante é ter em vista o fato de que, como lógica da catástrofe do fundamento, o niilismo não tem origem no cristianismo. Suas raízes históricas e culturais são mais velhas. Segundo Giacoia, “de acordo com Nietzsche, o próprio cristianismo deve ser interpretado como uma “moderna” potência civilizatória, que sistematiza e universaliza as condições de conservação e reprodução do tipo humano fixado pelo ascetismo platônico”¹⁰⁰⁷. Por conseguinte, o cristianismo só pode ser adequadamente compreendido à luz dos conceitos de

¹⁰⁰⁵ Ibidem, p. 83.

¹⁰⁰⁶ AC, § 42, p. 48.

¹⁰⁰⁷ GIACOIA, 2014, p. 230.

decadência e de niilismo. Ao reconstituir e avaliar a história de formação do cristianismo, Nietzsche esteve sobremaneira interessado em dar conta do processo ao longo do qual se consumou, por esgotamento, o “tipo homem” cunhado no imaginário-simbólico formado na tradição socrático-platônico-cristã. É esse tipo humano, ainda predominante atualmente em nossa cultura que deve ser superado pelo além-do-homem.

Tendo tornado hegemônica uma interpretação moral de mundo, na qual reside o niilismo, para Nietzsche, o cristianismo deve ser entendido como “projeto civilizatório”¹⁰⁰⁸. A mundanização do cristianismo acarretou a ascensão dos valores que emanam do ideal ascético, que, então, “passam a constituir a seiva comum a todas as formações e ramificações da cultura, do mesmo modo como os ideias cristãos determinam o tipo histórico do homem moderno”¹⁰⁰⁹. Portanto, para Nietzsche, interpretar genealogicamente o cristianismo significa atingir a compreensão da gênese do homem moderno e das consequências nocivas e fatais de seu triunfo como tipo cultural. O cristianismo não pode ser considerado uma religião simplesmente; ele é uma matriz imaginário-simbólica de interpretação moral-religiosa globalizante da existência, do devir, do homem. Por isso, o cristianismo está longe de ser a antítese dos valores vigentes nas esferas da filosofia, das ciências, das artes e das políticas modernas. A crítica que Nietzsche desenvolve da cultura moderna tem em vista a interpretação e o combate da moral cristã em seus diversos disfarces. Entre tais disfarces, encontra-se a moderna e ilustrada filosofia alemã, que Nietzsche considera como transposição leiga da escatologia cristã, como sucedâneo da economia cristã da salvação, ressignificada na forma de teleologia da história, em cujo cerne está o primado da razão e da liberdade, e também materializada na democracia, no socialismo, no anarquismo, vistos todos como movimentos revolucionários, cujos valores são de origem cristã.

Ademais, para Nietzsche, nossa crença na verdade é um sintoma de que os valores cristãos sobreviveram nas ciências modernas. A vontade de verdade é um pressuposto fundamental da ciência, que não é mais do que a sucessora e serva da virtude cristã por excelência: a veracidade. Assim, a cientificidade moderna não é a negação do cristianismo, mas a sua realização, na medida em que a vontade incondicional de verdade significa a consumação da moral cristã, que, universalizando-se como moral em si, converteu a veracidade em virtude suprema e incondicional. Portanto, para Nietzsche, não há ruptura definitiva, irreconciliável entre Fé e Ciência.

¹⁰⁰⁸ Cf. Giacoia, 2014.

¹⁰⁰⁹ Idem, 1997, p. 30.

[...] a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo, que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...¹⁰¹⁰

A crença no valor absoluto da verdade e na identificação entre esta e Deus constitui o fundamento metafísico da interpretação moral cristã. Destruir essa identificação, que se estabelece no nível do imaginário-simbólico, entre Verdade e Deus, desvelando-a como uma ficção imaginária, é uma tarefa pela qual é responsável a forma extrema do niilismo, entendido como campo de produção semiótica de desmistificação.

Na próxima seção, debruçar-nos-emos sobre a questão da plurivocidade e polimorfia do niilismo, etapa em que não só examinaremos o sentido das diferentes modalidades ou formas de niilismo apontadas por Nietzsche, como também proporemos a sistematização delas num quadro teoricamente consistente com a nossa interpretação do niilismo, a partir de Nietzsche, como campo de vontades de potência em disputa por impor uma determinada interpretação do mundo que, provisoriamente, se mantém dominante sobre outras interpretações possíveis.

5.5.4. As modalidades de niilismo: uma proposta de sistematização

Principiamos esta seção, que constitui a etapa mais importante, porque central, de deste capítulo, retomando o fragmento póstumo em que Nietzsche, após definir o niilismo como “o fato de que os valores supremos se desvalorizam”, afirma seu caráter ambíguo.

1. O *niilismo* é um estado normal. Niilismo: falta a meta, falta a resposta ao “por quê?” que significa o niilismo? – *o fato de que os valores supremos se desvalorizam*. Ele é *ambíguo*. Niilismo como sinal do *poder elevado do espírito*: como *niilismo ativo*. Ele pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pode ter crescido a tal ponto que as metas *até aqui* se mostrem inapropriadas para ele (“convicções”. “artigos de fé”).¹⁰¹¹

Esse caráter ambíguo do niilismo, em Nietzsche – ambiguidade esta que autoriza duas interpretações do niilismo: niilismo como sintoma da fraqueza ou niilismo como força ascendente – foi reconhecido por vários comentadores, entre os quais se deve citar Pélibart (2016), Giacoia (1997), Volpi (1999), Araldi (2004) e Giacoia (1997) - autores visitados por

¹⁰¹⁰ GC, § 344, p. 210. (ênfase no original).

¹⁰¹¹ FP 9 (35) (27) Outono de 1887. (ênfases no original).

nós. A título de ilustração, vale atender nas seguintes palavras de Pélbart, que, de modo explícito, chama-nos a atenção para essa duplicidade de sentido do niilismo no pensamento de Nietzsche.

Por um lado, o niilismo é um sintoma de crescente fraqueza, por outro, de força ascendente. Ora é expressão de um decréscimo da força criadora, no qual a decepção diante da ausência de um sentido ou de direção geral conduz ao sentimento de que tudo é vão, ora é sinal de um **aumento na força de criar**, de querer, a tal ponto que já não são necessárias as interpretações de conjunto que davam um sentido global à existência¹⁰¹².

Não menos importante é ter em conta a advertência feita pelo autor sobre a necessidade de considerar a questão do niilismo em Nietzsche com atenção especial a essa ambiguidade. Para Pelbart, é um equívoco ocupar-se do problema do niilismo em Nietzsche, fazendo abstração de sua ambiguidade. Essa duplicidade de sentido, essa ambivalência do niilismo, não é, de modo algum, um defeito, um sinal de incoerência no tratamento dispensado por Nietzsche à questão. A ambiguidade do niilismo é reconhecida por Nietzsche como expressão de um entrocamento entre direções antagônicas, entre forças declinantes e forças ascendentes da vida que se manifestam também como elementos constitutivos da dinâmica do niilismo. Por isso, vem a propósito um comentário feito por Araldi, ao considerar a relação estabelecida por Nietzsche entre a transição da decadência e o transcurso único do niilismo.

[...] o que leva Nietzsche a afirmar a transição da decadência, entendida como declínio periódico e necessário das forças organizadas, para o transcurso único e “irreversível” do niilismo, no qual haveria, a partir de suas formas mais extremas, seu próprio ultrapassamento? Essa pergunta surge quando se constata uma ambiguidade nas afirmações nietzschianas: por um lado, quando o niilismo é referido aos fracos e esgotados, ele é visto como uma ameaça que deve ser eliminada e transposta definitivamente. Por outro lado, enquanto expressão de força, o niilismo é visto como necessário, como etapa ou condição para a suprema afirmação.¹⁰¹³

Nesse passo de Araldi, deve-se atentar não apenas para o reconhecimento pelo autor da ambiguidade inerente ao tratamento dispensado por Nietzsche ao niilismo, mas ao modo como ela parece resultar da percepção tácita que o filósofo tem da dinâmica conflitual das forças, das vontades de potência pela qual se expressa o próprio niilismo. É isso que explica por que o niilismo, quando referido aos tipos fracos, integrados pela predominância dos instintos esgotados, o niilismo é expressão de decadência, de fraqueza, de negação da vida e

¹⁰¹² PELBART Peter P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 Edições, 2016, p. 111. (grifo nosso).

¹⁰¹³ ARALDI, 2004, p. 96.

deve, portanto, ser superado, ao passo que, sendo expressão dos instintos fortes, vigorosos, sendo expressão da potência, o niilismo é necessário e desejado como “etapa ou condição para a suprema afirmação”. Por isso, o modo como Nietzsche reconhece o caráter ambíguo do niilismo autoriza a nossa interpretação do niilismo, segundo a qual o que determina se o niilismo é condição necessária para a criação de valores afirmativos, se ele é expressão apical da lucidez, ou se ele é sintoma da vontade degenerada, cansada, que prefere o nada a nada querer, se ele é expressão de declínio dos instintos vitais, é a configuração do jogo agonístico das vontades de potência que se expressam no próprio movimento do niilismo. Ora, parece razoável assumir que, se o niilismo expressa-se como declínio da potência, como degeneração da vontade que comanda, que institui uma interpretação, que afirma a vida como autossuperação, é porque nele predominam sobre as forças ativas, sobre as vontades de potência afirmativas as vontades de potência negativas, as forças reativas, que impõem uma perspectiva, uma interpretação a serviço da autoconservação dos tipos fracos, dos animais de rebanho. Por outro lado, se o niilismo, em sua forma ascendente, como grande elevação de potência, é necessário e desejável como condição para a afirmação e a criação de novos valores para a vida, é porque nele se tornaram dominadoras, predominantes as forças ativas, as vontades de potência que afirmam a vida como autossuperação.

Somente considerando essa ambiguidade inerente ao problema do niilismo que podemos compreender em que sentido Nietzsche diz ser o primeiro niilista consumado da Europa e também em que sentido ele foi, ao mesmo tempo, um niilista e o contrário de um niilista. Como “o primeiro niilista consumado da Europa”, Nietzsche, na condição de espírito ousado e experimentador, mergulhou no niilismo e o atravessou em todas as suas formas de manifestação. Nietzsche, como niilista consumado, viveu a doença niilista até seu término; como médico, a diagnosticou nos seus contemporâneos, afirmou sua necessidade e previu suas intercorrências. Como niilista, Nietzsche não só intensificou o processo de radicalização do niilismo até seu esgotamento, como também assumiu como seu uma forma ou uma modalidade de niilismo, a saber, o niilismo extremo. Como antípoda do niilista, Nietzsche, tendo atravessado o niilismo em suas várias formas e sentidos, deixou para trás as suas formas decadentes, dominadas pela vontade de nada, aquelas que expressam a fraqueza da vontade, aquelas que exprimem as condições de vida do homem cansado, do homem moral, do homem que se sente paralisado, aturdido, atormentado, tão logo se apercebe de que o mundo tal como ele é não deveria ser e de que o mundo tal como deveria ser não existe.

Não faltam comentadores que apontam a polimorfia, a polissemia e a complexidade do niilismo como questão central no pensamento de Nietzsche. Todos os autores por nós

consultados fazem referência a elas. Todos reconhecem a classificação feita por Nietzsche do niilismo, identificando seus diversos tipos. Araldi (2004), por exemplo, menciona o “niilismo incompleto”, o “niilismo completo”, o “niilismo extremo ou radical”. No “niilismo completo”, identifica duas variantes, a saber, a do “niilismo ativo” e a do “niilismo passivo”. Fala ainda em “niilismo prático” e sua contraparte, o “niilismo teórico”, mas não se preocupa em relacioná-lo à classe do “niilismo completo” ou do “niilismo incompleto”. Volpi (1999), por sua vez, refere o “niilismo como estado psicológico”, o “niilismo extremo”, o “niilismo estático”, o “niilismo clássico”, o “niilismo ativo”. Pélbart (2016) menciona as formas de “niilismo teórico” e “niilismo prático”, distinguindo, nesse grupo, entre o “niilismo negativo” e o “niilismo passivo”. Deleuze (2001), por sua vez, sublinha dois sentidos básicos do niilismo em Nietzsche: como vontade de nada, que se exprime nos valores superiores; e niilismo reativo, que se define pela reação contra o mundo suprassensível e pela rejeição de sua validade. Segundo Deleuze, o primeiro sentido de niilismo corresponde ao “niilismo negativo”, o qual se caracteriza pela vontade de negar como vontade de potência; o segundo sentido do niilismo, por outro lado, define-se pelas forças reativas que formam “o pessimismo da fraqueza”¹⁰¹⁴.

Sem pretender fazer aqui uma crítica pormenorizada do modo como os autores referidos discriminam as múltiplas formas e sentidos assumidos pelo niilismo em Nietzsche, o que percebemos, num lance de olhos sobre seus textos, é que não há qualquer preocupação em oferecer um modelo de sistematização dos diferentes tipos de niilismo, que nos permitisse apreender as relações entre eles e como essas relações contribuiriam para compor uma totalidade significativamente coerente do fenômeno multívoco, polissêmico e complexo do niilismo. Para uma proposta de sistematização das formas como o niilismo se expressa, convém evitar a multiplicação do número de designações tipológicas do niilismo, que não encontrem apoio nos fragmentos póstumos de Nietzsche. Assim, por exemplo, se a designação “niilismo negativo”, proposta por Pélbart, não chega a ser um tipo identificado pelo próprio Nietzsche, mas uma denominação formada por inferenciação feita durante a leitura do comentador, dever-se-ia avaliar em que medida essa designação criada pelo comentador codifica uma distinção conceitual relevante. Assim, por exemplo, nos diz Pélbart que, por “niilismo negativo”, deve-se entender praticamente toda a história da metafísica, com suas estimativas de valor teológicas, morais e racionais e seu desprezo pelo mundo. Acresce ainda que o niilismo negativo se caracteriza pela redução da vontade de potência a seu poder

¹⁰¹⁴ Cf. DELEUZE, 2001, p. 221-222.

de negação. Portanto, o “niilismo negativo” recobre o transcurso niilista que, no Ocidente, iniciando-se com a instituição e ascensão dos valores superiores forjados na tradição socrático-platônica, prolongada pelo cristianismo, culminam com a desvalorização da vida, do mundo em nome de um “mundo verdade”, de uma vida “verdadeira” num além-mundo. Nesse sentido, poder-se-ia designar essa forma geral de niilismo “niilismo como vontade de nada”, que recobre, como vimos, as manifestações decadentes do niilismo (o cristianismo, o budismo, o pessimismo schopenhaueriano). Essa modalidade geral do niilismo, com a qual ele é pensado como um imperativo histórico da cultura ocidental, sendo o seu transcurso, pode ser distinguida do niilismo como processo de derrocada dos valores superiores, da qual a “morte de Deus” é a expressão emblemática¹⁰¹⁵. Há, portanto, dois momentos decisivos no movimento histórico-cultural do niilismo: 1) o niilismo começa com a ficção socrático-platônico-cristã do mundo verdade, com a ascensão dos valores superiores, dos quais esse mundo ficcional é o fundamento, prolonga-se como vontade de nada, negação da vida, como expressão da *décadence*; 2) radicaliza-se como movimento de derrocada, de ruína desses mesmos valores superiores que permitiam aos tipos decadentes, fracos, esgotados a autoconservação. É em relação a essa nova direção do movimento niilista que Nietzsche vai discriminando as suas manifestações, as formas assumidas por ele, tais como “niilismo ativo” (com sua ambiguidade), “niilismo passivo”, “niilismo como estado psicológico” (com suas variantes), niilismo teórico (que é uma variante do “niilismo passivo”), “niilismo prático” (uma variante do niilismo ativo).

Nossa proposta de sistematização das diversas modalidades em que se manifesta o niilismo, no pensamento de Nietzsche, não se pretende, de modo algum, exaustiva. Nosso intento é tornar visível alguma ordem no aparente caos teórico em que mergulham as tentativas de apresentar uma tipologia do niilismo a partir do conjunto de suas formas identificadas pelo filósofo.

Antes de apresentar nossa proposta de sistematização das modalidades de niilismo reconhecidas e descritas por Nietzsche, cumpre assinalar que, como argumenta Araldi, o

¹⁰¹⁵ É verdade que Nietzsche tende a subsumir essas duas direções do movimento histórico-cultural do niilismo num único transcurso niilista; mas isso não impede que seja possível discriminar, no interior do movimento, dois “momentos”, duas “direções”, na medida em que pensamos o niilismo como um campo agonístico de vontades de potência. Assim, no primeiro sentido (direção, momento) do niilismo, em sua configuração conflitual, predominam as vontades de potência negativas que comandam e impõem uma perspectiva do mundo, orientada pela negação da vida em nome do “mundo verdade”. No segundo sentido (direção, momento) do niilismo, as forças reativas ou as vontades de potência negativas, depois do acontecimento da “morte de Deus”, continuam lutando pela autoconservação, pela conservação dos tipos vitais decadentes impondo a perspectiva do esgotamento da vontade, então incapaz de criar novos valores e sentidos. Nesse segundo momento, o que predomina é o sentimento do “em vão”, da inutilidade de todos os esforços por estabelecer valor.

problema da autossuperação do niilismo e do triunfo do eterno retorno como consequência da radicalização do próprio niilismo, continua insolúvel no pensamento de Nietzsche¹⁰¹⁶. Segundo Araldi, Nietzsche esquivou-se de assumir completamente as consequências de seu mergulho no “abismo no nada”. Foi somente no movimento dessa esquivia que ele pôde traz à tona os aspectos afirmativos, criativos e transfiguradores de sua filosofia. Destarte, faz-nos ver Araldi o seguinte:

É necessário atentar para o que leva Nietzsche a dar um “peso” enorme ao niilismo, enquanto processo, transcurso e História, e para a sua “pressuposição” de que a radicalização do niilismo signifique a “reversão” do mesmo, e o triunfo do pensamento do eterno retorno.¹⁰¹⁷

Preterindo, por ora, a suposição nietzschiana de que o eterno retorno representa a superação do niilismo (problema que será examinado na seção em que discutiremos a relação entre o niilismo, o eterno retorno e o além-do-homem), assumimos, com Araldi, que Nietzsche não chega a demonstrar, mas apenas pressupõe, a reversão do niilismo por meio de sua radicalização. Não está claro como essa “reversão” acontece, como ela é possível pela simples radicalização do niilismo, sem que intervenham e se afirmem as vontades de potência suficientemente fortes para não sucumbir à negatividade paralisante do pessimismo da fraqueza, do ideal ascético, do esgotamento da vontade; enfim, das formas decadentes do niilismo. Parece-nos que a radicalização do niilismo, por si só, abre caminho para a ascensão e domínio da vontade de nada. É necessário, pois, que as forças ativas, as vontades de potência afirmativas, que levaram à derrocada, com a morte de Deus, os valores superiores em nome dos quais o homem se constituiu como um animal doente, um negador da vida, comandem o processo histórico, predominem na materialidade dos acontecimentos da história, para que a transfiguração do niilismo seja possível, para que o niilismo extremo seja assumido como condição necessária para a criação de novos valores e interpretações de

¹⁰¹⁶ É possível que não haja solução alguma no material textual nietzschiano disponível. Lembre-se que a ambiguidade e o caráter paradoxal dos principais temas de Nietzsche são características inerentes ao próprio movimento do pensamento do filósofo, que se exterioriza “dentro e a partir de relações de forças” (Almeida, 2005, p. 18). Assim, seu pensamento é ele mesmo uma força que não pode exprimir-se senão “pela escrita do paradoxo”. (idem). Como assinala ainda o autor (idem) “o próprio Nietzsche não cessa de des-dizer, de se re-ler e de criar novas perspectivas pela arte da poesia, da ficção, da invenção, da interpretação e da construção”. Por essa razão, a obra nietzschiana permanece aberta e suscetível a múltiplas e diferentes interpretações, e isso não em função de uma inapetência comunicativa de nosso filósofo, que não teria conseguido atingir uma clareza de sentido, uma transparência na linguagem, mas em função de uma lúcida consciência de que tal transparência linguística, tal unicidade de sentido, tal pretensão de encerrar as múltiplas possibilidades de interpretação e compreensão do mundo num único e restrito horizonte de sentido e inteligibilidade, são frutos de uma ilusão metafísica ou de uma ilusão hermenêutica. (cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005).

¹⁰¹⁷ ARALDI, ibidem, p. 88.

mundo, que elevem a potência da vontade que já não mais renuncia à vida, não mais a desvaloriza, mas a assume como valor superior no horizonte de sua afirmação incondicional. A vontade potência não existe como instância em si, como realidade metafísica. O que existe são múltiplas vontades de potência “encarnadas” no devir histórico; elas existem no jogo plural e agonístico de forças que constituem os corpos, tanto o mundo orgânico quanto o inorgânico. Por isso, todas as manifestações do mundo e, particularmente, todas as manifestações, todos os processos do mundo histórico erigido pelo homem são manifestações, são figurações (na forma de práticas sociais, discursos, ações políticas, manifestações culturais, dominação social e econômica, práticas econômicas, etc.) de uma agonística incessante de vontades de potência na busca por impor uma dada perspectiva, uma dada interpretação que torne o mundo avaliável, que o torne um campo de experiência possível, mensurável, assimilável para o homem. Portanto, divergindo um pouco da compreensão nietzschiana, nem por isso traímos Nietzsche, deturpando seu texto. Para nós, não há uma autossuperação do niilismo por força de uma tendência lógica que lhe é intrínseca. Em primeiro lugar, não é o niilismo em si que se deve superar, mas – repetamos – as suas formas decadentes, as formas infestadas pela vontade de nada, pela negatividade. Em segundo lugar, a superação dessas formas decadentes do niilismo não se dá em função de uma dinâmica lógica interna ao transcurso niilista. A superação do niilismo, em suas manifestações infestadas pela vontade de nada, envolve luta, combate incessante entre as vontades de potência que buscam subjugar umas as outras, que buscam estabelecer configurações de domínio, quer em nome da vida, da afirmação da vida, expressa como um querer mais potência, como um processo contínuo de destruição e criação, quer em nome da autoconservação de tipos vitais negadores, esgotados, cansados da vida.

Cuidando suficientemente esclarecida nossa posição acerca do desafio implicado na experiência niilista a que não podemos escapar no atual estágio de nossa pós-modernidade, passemos a apresentar e discutir nossa proposta de sistematização das variantes de niilismo que identificamos nos fragmentos póstumos de Nietzsche. Propõe-se, então, o seguinte quadro no qual se apresenta a distribuição das variantes de niilismo, identificadas nos escritos póstumos de Nietzsche, em três classes:

NIILISMO INCOMPLETO	NIILISMO COMPLETO	NIILISMO EXTREMO
Niilismo como transcurso histórico de instituição e desvalorização dos valores superiores	Niilismo ativo <ul style="list-style-type: none"> • Sinal de poder elevado do espírito • Sinal de força insuficiente 	Condição de possibilidade para a criação de novos valores
Niilismo como vontade de nada		
Niilismo como estado psicológico <ul style="list-style-type: none"> • 1ª forma • 2ª forma • 3ª forma • Niilismo filosófico • Niilismo passivo 		

O que Nietzsche chama de “niilismo incompleto” recobre tanto a história da instituição da interpretação metafísico-moral de mundo como única interpretação possível que, no Ocidente, tem início no socratismo-platonismo e é prolongada no cristianismo, quanto o processo de derrocada, na modernidade, dos valores superiores estabelecidos por essa mesma interpretação metafísico-moral de mundo, acontecimento este afigurado na “morte de Deus”. O niilismo incompleto manifesta-se não só na esfera da filosofia, da moral, da metafísica, mas também na esfera da ciência, da política e da arte. Recobrando a ideia de niilismo como transcurso histórico ao longo do qual se erigiram e entraram em colapso os valores metafísicos superiores, o niilismo incompleto recobre as formas decadentes do niilismo, tais como a do cristianismo histórico e do budismo. São também manifestações do niilismo incompleto o pessimismo romântico, de cujo expoente é Schopenhauer, a música de Wagner, o romantismo alemão¹⁰¹⁸, considerado por Nietzsche o rebento do cristianismo, o pessimismo parisiense, etc.

O niilismo incompleto recobre todas as tentativas historicamente realizadas, no domínio dos valores, no domínio do imaginário-simbólico, de retardar o advento do niilismo radical ou extremo. Nesse estágio do processo de niilização da cultura ocidental, verifica-se o esforço contínuo despendido pelos atores sociais na busca por evitar a catástrofe do fundamento, por impedir que o horror, o desespero em face da ausência de todo fundamento metafísico-moral que legitimava os valores até então vigentes, graças aos quais a existência

¹⁰¹⁸ O que não impediu Nietzsche de reconhecer, em muitos dos representantes do romantismo, criações artísticas significativas como produtos de uma vontade afirmativa da vida. (cf. ARALDI, 2004).

humana tinha sentido e a conduta humana era balizada normativamente, invada a consciência do homem. Como já discorremos sobre o transcurso niilista e sobre sua expressão como vontade de nada, vamo-nos deter na discussão sobre as modalidades do niilismo como estado psicológico (com suas variantes) e do niilismo passivo, cuja contraparte é o niilismo ativo.

O niilismo como estado psicológico recobre a experiência de desânimo, de decepção experimentados, depois que se descobriu que o “sentido” que se esperava encontrar nos acontecimentos não se encontram já dados neles. Assim, o niilismo é “a conscientização da longa dissipação de força, a agonia do “em vão”, a insegurança, a falta de oportunidade de descansar, de ainda se aquietar com alguma coisa”¹⁰¹⁹. O niilismo como estado psicológico expressa-se por três formas, cada uma das quais comporta um sentido. Como observa Giacoia, em cada uma das formas “trata-se sempre de uma mesma categoria da razão, que dá apóio à respectiva interpretação do vir-a-ser e do valor da existência e da história humana”¹⁰²⁰. Nesse sentido, portanto, a causa do niilismo é nossa crença nas categorias da razão. Segundo Nietzsche, “nós medimos o valor do mundo a partir de categorias que se ligam a um mundo puramente fictício”¹⁰²¹. A fim de tornar suportável a existência, o homem sente a necessidade de interpretar o devir de modo que ele tenha um sentido, que ele tenda para um alvo e, assim, possa satisfazer à questão do “por quê?”. Todavia, o que o niilismo, como experiência psicológica, desvela é que aquilo que julgamos ter existência objetiva, independentemente de nossa interpretação, não é senão constructos imaginários.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio de seres imaginários (“Deus”, “espíritos”, “alma”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados de *nervus sympathicus*, por exemplo – com a ajuda de linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). [...].¹⁰²²

Acrescente-se que, para Nietzsche, uma “meta” é sempre sentido. Esse sentido cuja ausência é constatada após o longo desperdício de esforço e tempo em sua busca, pode

¹⁰¹⁹ FP 11(99) – Novembro de 1887 – Março de 1888.

¹⁰²⁰ GIACOIA, 2014, p. 233.

¹⁰²¹ Op.cit.

¹⁰²² AC, § 15, p. 19-20 . (ênfases no original).

expressar-se como ‘ordem moral do mundo’, ‘amor’ e ‘harmonia’ nas relações entre o seres, ou ainda um estado de felicidade geral e mesmo uma espécie de abandono a um estado de “nada”. Na primeira forma do niilismo como estado psicológico, portanto, expressa-se a compreensão de que o devir não leva a lugar algum, de que nada se alcança com o devir, “ou seja, a desilusão quanto a uma suposta meta do devir como causa do niilismo”¹⁰²³.

Na segunda forma do niilismo como estado psicológico, o niilismo expressa-se como postulação de uma totalidade, de uma ordem subjacente a todo acontecimento. Destarte, a crença na existência de uma unidade subjacente à pluralidade deveniente suscita no homem um sentimento de profunda conexão com a totalidade cósmica infinitamente superior, que se assemelha imaginariamente a um “deus”. O que Nietzsche denuncia é que o homem precise conceber tal totalidade para poder acreditar em seu próprio valor. Como escreve o filósofo, “no fundo, o homem perdeu a crença em seu valor, caso não atue através dele uma totalidade a fim de poder acreditar em seu valor”¹⁰²⁴. Nessa segunda forma do niilismo como estado psicológico, o que se desvaloriza, o que rui, declina, cai por terra é a categoria da totalidade ou a significação imaginária da ‘totalidade’ que, até então, servia de suporte ontológico do devir. Essa significação imaginária, encerrando a ideia de ‘organização’, de ‘ser’, ‘unidade’, atendia à necessidade de integrar a multiplicidade caótica dos seres individuais, contingentes e efêmeros a uma totalidade ordenada de sentido, permitindo, assim, a conciliação entre a finitude permeada pelo acaso e o infinito necessário.

Por fim, a terceira forma do niilismo como estado psicológico se caracteriza pela condenação do mundo do devir então interpretado como uma ilusão e pela invenção de um mundo para além desse mundo deveniente, a saber, um mundo verdadeiro. Tanto a condenação do mundo do devir como mundo ilusório quanto a invenção imaginária de um mundo verdade são sintomas da percepção de que com o devir não se alcança nada e que não existe nenhuma grande unidade por detrás do fluxo eterno de todas as coisas.

Contudo, logo que o homem descobre como esse mundo só ganhou espaço por necessidades psicológicas e como ele não tinha razão alguma para tanto, surge a última forma do niilismo, que encerra em si a descrença em um mundo metafísico – que se profbe a crença em um mundo verdadeiro. Sob esse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como a única realidade, profbe-se todo tipo de atalhos para a transmundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo que já não se quer negar...¹⁰²⁵

¹⁰²³ FP 11(99) – Novembro de 1887 – Março de 1888.

¹⁰²⁴ Ibidem.

¹⁰²⁵ Ibidem.

Nesse passo de Nietzsche, facilmente se percebe que a “última forma do niilismo”, se bem que caracterizada pela descrença em um mundo metafísico, não chega a ser uma forma afirmativa de niilismo. Se já não mais se nega o mundo devenida - o mundo da impermanência, do fluxo de todas as coisas, único verdadeiramente existente -, por meio da ficção imaginária do mundo verdadeiro, se já se renuncia a falseá-lo, nem por isso ele se torna objeto de uma vontade afirmativa. Não se o nega, mas também não se o suporta. Nietzsche detém-se em examinar um pouco mais o que, de fato, está acontecendo nessa experiência niilista. Diz-nos o filósofo que esse sentimento de ausência de valor é uma consequência da compreensão de que o conjunto da existência não pode ser interpretado nem pelo recurso ao conceito de ‘finalidade’, nem pelo recurso ao conceito de ‘unidade’, nem também ao conceito de ‘verdade’, de sorte que “não se tem mais simplesmente nenhuma razão para tentar se convencer de um mundo verdadeiro”. As categorias ‘finalidade’, ‘unidade’, ‘ser’ são significações imaginárias com as quais inserimos valor nas coisas e que, tendo sido suprimidas por nós das coisas nas quais as projetamos, o mundo se nos afigurou, conseqüentemente, sem valor. Entanto, como argumenta Nietzsche, essa experiência psicológica da ausência de valor do mundo, decorrente da compreensão de que aquelas categorias – ‘unidade’, ‘finalidade’, ‘ser’ – não são senão significações imaginárias que nós criamos e projetamos no mundo, é uma oportunidade para que nos questionemos sobre a origem de nossa crença nessas categoriais. Ao descerrar essa oportunidade para que excogitemos na proveniência de nossa crença nessas categorias, o niilismo se abre para nós como um campo de desmistificação.

Supondo que nós reconhecemos em que medida o mundo começa a se tornar sem valor para nós: precisamos nos perguntar de onde provém a nossa crença nessas três categorias – tentemos ver se não é possível retirar-lhes a crença. Se desvalorizamos essas três categorias, então a prova de sua inaplicabilidade não é mais nenhuma razão para desvalorizarmos o todo.¹⁰²⁶

Atente-se para a lógica com base na qual se estrutura o argumento de Nietzsche, exposto no fragmento supracitado. A primeira etapa consiste em reconhecer por que o mundo se tornou sem sentido e sem valor para nós. Ele se tornou sem sentido e sem valor para nós quando nos demos conta da inaplicabilidade das categorias metafísicas com as quais nos habituamos a avaliar e a interpretar o mundo; em outras palavras, quando reconhecemos que essas categorias são construções imaginárias que nós projetamos nas coisas, com as quais nós

¹⁰²⁶ Ibidem.

doamos sentido ao mundo. A segunda etapa consiste em dispensar a crença nessas categorias, já que não temos mais razão para crer nelas. Na terceira etapa, Nietzsche argumenta que a desvalorização dessas categorias só demonstra a sua inaplicabilidade, e a sua inaplicabilidade não implica a desvalorização do mundo, apenas demonstra que o mundo já não pode mais ser interpretado com base nessas categoriais. Nietzsche parece sugerir que se, depois de atestar a inaplicabilidade de tais categorias, continuamos a julgar sem sentido o mundo, então é porque ainda conservamos a crença nessas categorias. Assim, permanecemos imersos ainda numa experiência incompleta do niilismo.

Todos os valores com os quais avaliamos o mundo, o tornamos interpretável para nós, mas que então desvalorizamos, quando eles nos revelaram inapropriados, são valores psicologicamente mensurados, são resultados de determinadas perspectivas de utilidade destinadas à manutenção e à elevação de “construções humanas de domínio”¹⁰²⁷, “falsamente [...] projetadas para o interior da essência das coisas”¹⁰²⁸. O animal humano tem necessidade de inventar para si mesmo um “mundo verdadeiro”, a fim de poder dotar sua experiência mesma de sentido e valor. É o homem, inserido em processos sociais de produção, estocagem e administração de sentido, quem cria a mentira do sentido metafísico para dar razão de ser à sua vida. No entanto, essa é uma compreensão que não se atinge na modalidade de niilismo como estado psicológico. O niilismo aqui ainda não atingiu sua forma completa e extrema. A terceira forma do niilismo como estado psicológico desvela a mendacidade da ficção do mundo metafísico com a conseqüente descrença na categoria da verdade. Todavia, continuamos a condenar a existência e o mundo. Por isso, o que não se aprova ainda é a derrocada de uma interpretação global da existência que se tornou hegemônica na cultura ocidental, conforme assinala Giacoia:

[...] as três formas históricas em que o niilismo se apresenta correspondem à consciência de que uma interpretação global da existência baseada nas categorias de sentido, totalidade e ser não se sustenta mais. Ora, essa foi precisamente a interpretação, a cosmovisão hegemônica na história da metafísica ocidental.¹⁰²⁹

O que Giacoia chama de “interpretação global da existência” e “cosmovisão hegemônica na história da metafísica ocidental” está subsumido na categoria do que Castoriadis chama “imaginário radical”, que é o próprio social-histórico como mundo de

¹⁰²⁷ Ibidem.

¹⁰²⁸ Ibidem.

¹⁰²⁹ GIACOIA, 2014, p. 235.

significações imaginárias cuja gênese escapa à consciência dos sujeitos sociais. A radicalidade da crítica nietzschiana, a sua grandiosa ousadia, se caracteriza pela pretensão de “dinamitar”, “implodir” esse imaginário radical moral-metafísico, erigido e perpetuado há 2.500 anos no curso da história ocidental, graças ao qual o homem logrou um *status* metafisicamente imaginário num cosmo - que acredita - finalisticamente ordenado em seu proveito e felicidade.

Se a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, cabe então, segundo pretende Nietzsche, assumir outra perspectiva e interpretação a fim de superar essa forma incompleta de niilismo. Para tanto, é preciso questionar a proveniência de nossa crença nas categorias da razão. Recorde-se que, para Nietzsche, a desvalorização do todo, consequente da tomada de consciência da proveniência dos valores superiores, constitui “um estado intermediário”¹⁰³⁰ da experiência niilista.

Além dessas três formas pelas quais se expressa o niilismo como estado psicológico, entendemos que há outra variante de niilismo como estado psicológico, que Nietzsche chama “niilismo filosófico”, sem, no entanto, vinculá-la ao niilismo como estado psicológico, muito embora a descrição que Nietzsche nos forneça dela nos autorize a considerá-la uma manifestação do niilismo como estado psicológico. Segundo Nietzsche, “o niilismo filosófico é a convicção de que todo acontecimento é sem sentido e em vão, e que não deveria haver nenhum ser sem sentido e vão”¹⁰³¹. Essa forma de niilismo está calcada sobre a expectativa de que o caráter da experiência deve agradar ao filósofo. Assim, o filósofo espera encontrar um sentido e um fim para o mundo, sem sequer questionar sobre a possibilidade de haver algum sentido ou finalidade no mundo.

Referindo-se ao caráter ambíguo do tema do niilismo, no pensamento de Nietzsche, que se expressa no contraste entre uma concepção de niilismo como “síndrome de declínio, de regressão” e uma concepção de niilismo como “potência ascendente do espírito”, Giacoia mantém que “essa ambivalência corresponde à diferença entre niilismo ativo e niilismo passivo”¹⁰³², o que tomamos como um convite para que passemos a abordar a distinção, estabelecida por Nietzsche, entre as variantes do “niilismo passivo” e do “niilismo ativo”.

¹⁰³⁰ Veja-se FP 11 (100) (352) Novembro de 1887- Março de 1888.

¹⁰³¹ FP 11 (97) (349) Novembro de 1887 – Março de 1888.

¹⁰³² GIACOIA, *ibidem*, p. 237.

Ambas as modalidades de niilismo se diferenciam, inicialmente, pela classe que ocupam: o niilismo passivo é uma forma incompleta de niilismo, ao passo que o niilismo ativo é uma forma completa de niilismo.

O niilismo passivo se define pelo declínio ou retrocesso da potência do espírito. Essa forma de niilismo é um sinal de fraqueza da vontade, de tal modo que as metas ou crenças fundamentais válidas num dado período histórico se demonstram inapropriadas, sem valor algum. O niilismo passivo aparece sob disfarces diversos, seja religiosos e morais, seja políticos e estéticos. Giacoia identifica algumas táticas de que se serve o niilismo passivo na tentativa desesperada de conservar a todo custo “uma existência agonizante”¹⁰³³, evitando, assim, “um desenlace deplorável”. Entre tais táticas¹⁰³⁴, Giacoia menciona:

[...] o ceticismo e sua ligação com a libertinagem do espírito; a corrupção dos costumes, a falta de integridade e solidez da vontade, a dependência de estimulantes ou entorpecentes fortes, o incondicional devotamento a uma forma hedonista de vida lastreada em prazer, consumo, entretenimento e conforto; a demanda intransigente de todo e qualquer expediente que acalma, reconforta, anestesia, para narcotizar as dolorosas vivências de frustração.¹⁰³⁵

O niilismo passivo é expressão do cansaço relativamente à existência como um todo, característica, por exemplo, do budismo europeu, orientado pela aspiração ao nada na qual predominam os sentimentos de compaixão e desprezo pelo mundo. O niilista passivo não mais ataca, pois sua vontade de potência encontra-se fatigada, esgotada, de modo que os sentidos, os fins até então estabelecidos se mostram inadequados e caem em descrédito. Em nossa era pós-moderna, não obstante, muitos indivíduos e grupos, a fim de amenizar o extremo cansaço do espírito, entrega-se a uma nova busca do sagrado, como meio de se desviar do sentimento aterrador do vazio de sua existência. O homem pós-moderno não deixou de revitalizar uma percepção sacra do mundo¹⁰³⁶, circunstância esta que patenteia o fato de que o niilismo extremo é ainda uma experiência a ser realizada.

¹⁰³³ Ibidem.

¹⁰³⁴ O autor também inclui entre as táticas do niilismo passivo a experiência anárquica dos revolucionários russos do final do século XIX. No entanto, essa experiência é situada por Nietzsche entre as manifestações do niilismo ativo, e não passivo. Portanto, discordamos de Giacoia, ao inserir a experiência anarquista entre as táticas do niilismo passivo.

¹⁰³⁵ GIACOIA, ibidem, p. 238.

¹⁰³⁶ Em nossa era pós-moderna, não obstante a atmosfera cultural marcada pelo descrédito das grandes metanarrativas, muitos indivíduos e grupos, a fim de amenizar o extremo cansaço do espírito, entregam-se a uma nova busca do sagrado, como meio de se desviar do sentimento aterrador do vazio da existência. Como bem nota Oliveira (2008, p. 19), “o *homo religiosus* sobrevive ainda, em menor ou maior grau, no cerne da sociedade pós-moderna, sendo patente essa dimensão religiosa em diversas manifestações culturais e mitológicas que fazem

Retomando-se o fio discursivo, cumpre notar que Giacoia atribui a Nietzsche o estatuto de ter sido o primeiro a se ocupar, com acuidade, do parentesco entre o fundamentalismo como formação reativa e o niilismo, em face do qual aquele é um fenômeno compensatório. O fundamentalismo, segundo Giacoia é “a alma gêmea do niilismo passivo”¹⁰³⁷. Quando as metas e os valores, então vigentes, se tornam inadequados às novas condições de existência, o fundamentalista não encontra outra solução senão reagir ao sentimento de perda, de dor, de tortura que a falta provoca. Daí se segue, segundo Giacoia,

[...] a atualidade dessa genealogia nietzscheana do niilismo, dá a importância de suas descobertas para o entendimento tanto da necessidade quanto da lógica dos variados processos que caracterizam o esgotamento próprio da modernidade cultural.¹⁰³⁸

O niilismo passivo, entendido como aspiração ao nada, como tendência à compaixão, à resignação, à quietude, de que é exemplo a filosofia schopenhaueriana, na opinião de Nietzsche, e o niilismo ativo como vontade de destruir acompanhada de força insuficiente são manifestações do mesmo processo de adoecimento e de declínio do homem.

Cumpre, agora, examinar a ambiguidade do niilismo ativo, que constitui a contraparte do niilismo passivo. Nietzsche entende o niilismo ativo como um tipo de niilismo completo¹⁰³⁹. O niilismo completo é a condição normal da época em que os valores superiores se desvalorizaram. O niilismo ativo também é ambíguo. Segundo Nietzsche, ele pode ser “um sinal de poder elevado do espírito”¹⁰⁴⁰; mas pode ser também um sinal de força insuficiente

parte desse mundo ascético e cético”. Entre essas diversas manifestações, a autora cita os festejos de Ano Novo, os rituais iniciatórios de nascimento e morte, tais como as festas de debutante, as despedidas de solteiro, as festas de formatura, velórios; a própria psicanálise, cujos membros doutores comportam-se, segundo a autora, como sacerdotes que tem no inconsciente a sua Bíblia. Ainda segundo a autora, rastros do pensamento místico-religioso se encontram “em algumas das realizações estéticas mais expressivas da contemporaneidade, na motivação para grande parte de nossas realizações científicas e tecnológicas, em rituais cotidianos que possuem ainda uma religiosidade degradada, etc.” (idem.). (cf. OLIVEIRA, Cleide Maria. Os vestígios do sagrado na pós-modernidade. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião**. Juiz de Fora, Vol. 11, n. I e II, p. 9-31, jan-jul/ jul-dez, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21770>. Acesso em: 10 dez 2022.)

¹⁰³⁷ Op.cit, p. 239.

¹⁰³⁸ Ibidem.

¹⁰³⁹ Vale aqui mencionar outra oposição feita por Nietzsche entre duas modalidades de niilismo: a do niilismo prático e a do niilismo teórico. O primeiro tipo de niilismo recobre as manifestações de destruição levada a efeito pelos anarquistas e niilistas russos no século XIX, razão por que não vemos por que não considerar essa forma de niilismo uma expressão do niilismo ativo. O niilismo teórico, por sua vez, parece ser uma variante do niilismo passivo, já que essa forma de niilismo se caracteriza pela negação lógica do mundo, cuja origem repousa na oposição entre ser e “não ser”. O niilista teórico, cuidando mal o mundo, conclui que ele não deveria ser.

¹⁰⁴⁰ FP 9 (35) (27) Outono de 1887.

para estabelecer uma meta (finalidade), um sentido para a existência. O niilismo ativo se caracteriza por uma “força violenta de destruição”¹⁰⁴¹. Para Nietzsche, não é possível deter o movimento de ascensão do niilismo, tendo nós, modernos, o compreendido em sua completude desde as condições de sua gênese. Resta, pois, atravessá-lo até suas últimas consequências, o que significa vivê-lo como niilismo ativo e assumi-lo na forma de niilismo extremo. Para Nietzsche, mas não para nós, a travessia do niilismo, de ponta a ponta, em toda a sua extensão e profundidade, redundaria em seu ultrapassamento. Para nós, esse ultrapassamento sequer é possível, depois de termos compreendido que os valores superiores, as categorias da razão, o imaginário-simbólico metafísico-platônico-cristão, que, há mais de dois mil anos, alicerçam e nutrem de significação a existência humana na história e no universo, são construções humanas, são construções imaginário-simbólicas resultantes de complexos processos históricos, dos quais participam práticas institucionais e discursivas que produzem, administram os estoques sociais de conhecimento e possibilitam o acesso dos indivíduos e grupos a reservas históricas de sentido, de cuja organização seus agentes se encarregam. O niilismo nos transmitiu uma dura e pungente lição: nós somos habitantes de uma imensidão cósmica que é indiferente à nossa existência, que não se importa nem um pouco com nosso destino, com nossas rixas mesquinhas, com nossas guerras insanas, com nossas aspirações, quer enquanto indivíduos, quer enquanto membros de uma espécie de homínideo, com nossos delírios metafísicos, com a insensatez de que está impregnada nossa desenfreada busca por sucesso financeiro e por status social. Sendo partes integrantes de um gigantesco ecossistema de um planeta que se encontra numa galáxia comum entre bilhões de outras, toda a nossa obra, tudo aquilo de que nos orgulhamos – nosso mundo social-histórico, com suas instituições, suas práticas burocráticas, seus ritos simbólicos e seus produtos (língua, literatura, filosofia, arte, ciência, cultura, economia, dinheiro, aviões, computadores, celulares, etc.) são radical e cosmologicamente insignificantes: nem os astros nem as demais espécies de animais e seres vivos se interessam por elas, se importam com elas. Se toda a humanidade, algum dia, sucumbir, o universo não ficará triste, não derramará nenhuma lágrima. Não se segue daí que o mundo humano e suas criações não tenham qualquer significado para os seres humanos; mas esse significado é um significado humano, indispensável à sustentação da existência humana; é um significado fabricado, construído pela atividade humana na história. Uma vez que tenhamos compreendido o que isso significa em profundidade, não há por que aspirar ao ultrapassamento do niilismo que, em todo caso, se

¹⁰⁴¹ Ibidem.

possível fosse, seria um ultrapassamento imaginário. Pode-se e deve-se ultrapassar as formas decadenciais do niilismo, devemos nos curar dos estados enfermos do niilismo, por exemplo, do niilismo como estado psicológico, vivenciado como desespero, como angústia em face da perda do eixo axiológico em torno do qual gravitava a nossa existência. No entanto, ultrapassar essas formas de niilismo infestadas de negatividade, caracterizadas pela vontade de nada, pelo abandono do mundo, formas estas que levam ao adocimento da vontade, não significa ultrapassar o niilismo em sua totalidade, supondo, assim, conseguirmos transpor a sua fímbria, para que novos mares a perder de vista se descortinem e novas terras se tornem habitáveis. Ultrapassar as formas decadenciais do niilismo é condição de possibilidade para que seja assumida a modalidade do niilismo extremo. O que Giacoia diz acerca do niilismo ativo, cuja travessia integral é necessária, diz mais, a rigor, sobre o niilismo extremo. Por isso, citando o autor, diremos que atravessar o niilismo ativo até o ponto de assumir, sem concessão, o niilismo extremo “é uma tarefa que exige pensar sem subterfúgios, a perspectiva de uma existência desprovida de sentido e meta, porém fazendo-o em chave afirmativa”¹⁰⁴². Para nós, mas não para Giacoia, é o niilismo extremo (e não o niilismo ativo, como pensa o autor) que representaria “o signo de uma nova potência alcançada: poder dispensar, sem ressentimento, as convicções definitivas e valorações incondicionais”¹⁰⁴³.

A variante do niilismo extremo exprime um grau tão elevado de força que podemos admitir a necessidade da mentira, sem que isso nos faça perecer. O niilismo extremo é a forma assumida pelo niilismo “como negação de um mundo verdadeiro, de um ser”¹⁰⁴⁴ até o ponto de “ser um modo de pensar divino”. O niilismo extremo é o estágio do niilismo em que já se assumiu o caráter perspectivístico do mundo, isto é, em que já se compreendeu que o homem não pode perceber, experienciar, pensar o mundo além de seus quadros cognitivo-perceptuais e linguísticos. O niilismo extremo repousa na lúcida consciência de que o mundo se tornou novamente infinito para nós, porque encerra infinitas possibilidades de interpretação. O niilismo extremo exprime a potência ampliada do espírito que necessita de novos valores.

O niilismo extremo exprime “o fato de não haver verdade: o fato de não haver nenhuma constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa’ em si”¹⁰⁴⁵. Mas o niilismo extremo não se limita à negação da verdade como valor metafísico. Com ele também

¹⁰⁴² GIACOIA, 2014, p. 232.

¹⁰⁴³ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁴ FP 9 (41) (31) Outono de 1887.

¹⁰⁴⁵ FP 9 (35) (27) Outono de 1887.

aprendemos que “a verdade [...] não é algo que existiria e que se precisaria encontrar, descobrir – mas algo *que é preciso criar*”¹⁰⁴⁶. (ênfase no original). O niilismo extremo é a superação da vontade de verdade, que é vontade de fixar, de tornar duradouramente verdadeiro. Com a superação da vontade de verdade, o caráter falso do mundo, então recusado por essa conformação da vontade, aparece. Na medida em que a verdade deve ser criada, Nietzsche a concebe não como algo a ser des-velado, a ser des-coberto, mas como um *processus in infinitum*, de modo que na criação da verdade expressa-se sempre uma vontade de potência. Nietzsche não nega que o homem tenha um impulso para a verdade. Sucede, contudo, que ele projeta esse impulso para além de si mesmo, criando a significação do mundo imaginário do ser, do mundo metafísico, do mundo como “coisa em si”, do mundo que existe por si e em si. Assim, segundo o filósofo, “sua necessidade como criador inventa já poeticamente o mundo no qual ele trabalha, o antecipa; essa antecipação (“essa crença” na verdade) é seu apoio”¹⁰⁴⁷. Como nota Pélbart (2016), com Nietzsche, o niilismo se eleva até a sua autocompreensão. Depois de ter-se manifestado na forma de filosofia, de religião, de moral, de estética, como movimento social, como convulsão política, como violência revolucionária, formando, em seu próprio movimento de ascensão, a consciência difusa da desvalorização dos valores superiores, o niilismo atinge sua forma apical, na qual se forma a compreensão de que não se deve mais acreditar em que o “nada”, como não ser, como ausência de fundamento, como abismo imaginário sobre o qual se desenvolveria a história e a existência humanas, tem alguma existência metafísica. Nietzsche opera a dessubstancialização do nada. O que os metafísicos e teólogos chamam de “nada” não é nada mais do que uma ficção imaginário-simbólica, experienciada como “fruto de uma expectativa de encontrar, no curso do mundo, uma finalidade, uma totalidade, uma verdade e a conseqüente decepção que decorre dessas categorias da razão que não encontram equivalente na realidade”¹⁰⁴⁸. Trata-se de reconhecer o niilismo extremo como o estágio do niilismo, enquanto dimensão do processo de autoconstituição histórica do homem, em que se assume “o fracasso da projeção antropomórfica transformada em postulado metafísico”.

Consoante mantém Nietzsche, a forma extrema de niilismo afirma ser o valor das coisas um sintoma de força daqueles que estabeleceram o valor. Destarte, o valor das coisas carece de realidade objetiva independente da práxis histórica. A própria “objetividade”

¹⁰⁴⁶ FP 9 (91) (65) Outono de 1887. (ênfase no original).

¹⁰⁴⁷ Ibidem.

¹⁰⁴⁸ Pélbart, ibidem, p. 116.

imaginária dos valores é uma construção intersubjetiva, é fabricada nas práticas linguísticas, nas interações sociais por meio da língua. De fato, as criações do imaginário-simbólico se encarnam na materialidade do mundo cultural (imagens simbólicas, desenhos, há milhões de anos, eram cravados nas paredes de uma caverna; hieróglifos egípcios, em pedras; a escrita cuneiforme dos sumérios, em tabuletas de argila; muito tempo depois, palavras se estampavam em papel; e atualmente, povoam também os ciberespaços, formando hipertextos, uma verdadeira cibercultura)¹⁰⁴⁹.

Carecendo, portanto, de uma realidade objetiva, o valor das coisas não é mais do que “uma simplificação com a finalidade da vida”¹⁰⁵⁰. Na condição de ideal da mais elevada potência do espírito, o niilismo extremo é a condição de possibilidade para a criação de novos valores, de um novo imaginário-simbólico formado por significações, por imagens, por signos, símbolos, produções literárias, filosóficas, artísticas, etc., que, se propondo como alternativa não só ao imaginário-simbólico metafísico-religioso, mas também a sua versão secularizada, calcado sobre os valores do mercado (produtividade, eficiência, desempenho, autogestão, empreendedorismo) – uma ficção imaginária que se tornou, em nossas sociedades capitalistas neoliberais, hegemônica como processo de autoformação do sujeito econômico¹⁰⁵¹ – promova uma inserção afirmativa da existência humana no mundo, o que significa uma inserção tal que a simples presença e atividade do homem não signifiquem mais uma ameaça à sobrevivência dos demais seres vivos no planeta e à manutenção da biodiversidade ecossistêmica que nos reúne a todos os demais seres como fios da rede da vida.

O niilismo extremo expressa, portanto, um estágio de lucidez no qual “os valores e sua transformação encontram-se em uma relação com o crescimento do poder daqueles que estabelecem valores”¹⁰⁵². Ora, se a instituição de valores e sua transformação tem como condição o crescimento da vontade de potência dos que estabelecem valores, e se o niilismo

¹⁰⁴⁹ Isso se estende, naturalmente, às ideias que nos atravessam e moldam nossa percepção do mundo e determinam nosso comportamento e modo de ser. As ideias têm materialidade histórico-simbólica. Elas precisam do material sógnico, um território de luta, de disputa, como ensina Bakhtin, para se tornarem acessíveis, inteligíveis, socialmente existentes. Materializando-se na história através dos signos, as ideias se articulam na forma de Lei, regulamentos, textos de opinião, contos, romances, tratados filosóficos, e outro sem número de gêneros discursivos.

¹⁰⁵⁰ FP 9 (35) (27) Outono de 1887.

¹⁰⁵¹ Segundo Laval (2019, p. 47), “as sociedades de mercado se caracterizam pela sujeição de todas as atividades à lógica de valorização do capital, considerada evidente, inevitável, imperativa, da qual nenhum sujeito racional pode esquivar-se”. O autor lembra que Nietzsche soube antever o fim a que estaria atrelado o que viria a ser chamado, no século subsequente, de “cultura de massa”. Nietzsche, em seu *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (1872) e *Schopenhauer como educador* (1874), interrogou-se sobre a necessidade da cultura e investigou até que ponto a lógica da eficiência estende seu domínio sobre o universo cultural e escolar.

¹⁰⁵² FP 9 (39) (29) Outono de 1887.

extremo exprime a elevação da potência da vontade, então é o niilismo extremo que torna possível que se instituem, se estabeleçam, pelo aumento da potência da vontade criadora, novos valores, novos sentidos para a existência humana e para a existência como um todo.

Quando, na introdução ao presente estudo, assumimos o niilismo como uma movimento antropológico, porque diz respeito ao modo como o ser humano se insere no mundo, o vivencia, se relaciona com ele, o transforma, comprometemo-nos, tacitamente, com a tarefa de investigar o modo como a experiência niilista abre caminho para transformar a autorrepresentação do homem como ser no mundo. Essa autoimagem do homem é um produto de um longo processo histórico de fabricação do imaginário-simbólico que, durante muito tempo, fundamentou a existência humana. Assim, a crença do homem em sua alma racional, que passou a ser concebida como a sua “essência”, que, por sua vez, é imortal, a crença do homem num mundo verdadeiro, que persistiu na ciência moderna, a crença de que a língua lhe dá acesso a um mundo transparente e verdadeiro – revelaram-se como eflúvios da ilusão metafísica, uma ilusão persistente na relação que o homem estabelece com a língua. Por isso, entendemos que o niilismo extremo só pode ser assumido plenamente, após a compreensão do que significa dizer que a língua é nossa primeira ficção. Se o niilismo extremo descerra caminhos afirmativos da vida, se ele constitui a condição de possibilidade para novas posições de valor, é porque ele encontra-se suposto no cerne da crítica nietzschiana à metafísica da linguagem. Se o homem pôde conceber-se como um ser vivo dotado de algum privilégio metafísico relativamente aos demais seres, é porque, envaidecido de sua condição de *homo loquens*, passou a acreditar que a língua lhe daria acesso à verdade, a um mundo em si, à realidade fundamental, essencial, por trás do fluxo das aparências. Sem essa crítica à relação metafísica que o homem estabelece com a língua, a desmistificação da condição humana no mundo, viabilizada pelo niilismo extremo, não é completa. Não basta apenas dizer que “Deus”, “alma”, “ser” são significações imaginárias, são construtos imaginário-simbólicos; é preciso, antes de tudo, demonstrar em que medida o mundo dos signos é nossa primeira ficção, é falsificação ou fábula em referência à qual experienciamos a nossa interpretação humana do mundo como se fosse a realidade em si mesma, em toda a sua extensão e complexidade.

5.5.5 A crítica da relação metafísica do homem com a língua

No senso comum de nossas sociedades, a língua é entendida e vivenciada como mero instrumento de comunicação, a qual se realizaria pela produção de enunciados nos quais se

organizam pensamentos, os quais, por sua vez, refletiriam a ordem das coisas no mundo. Para o senso comum, as palavras existem como “etiquetas” que aplicamos a “coisas” previamente existentes e dispostas num mundo previamente ordenado. Nesse sentido, a língua não seria mais do que uma nomenclatura. Não obstante, a língua não só não é uma nomenclatura, como também o seu uso serve a múltiplas funções, não podendo ser reduzido, portanto, à função de comunicação. Além disso, mais do que servir à comunicação, a língua é o ‘lugar’ da interação social. Mais do que permitir a comunicação de informações, a língua é uma atividade intersubjetiva de produção de sentidos, de negociação desses sentidos entre os interactantes (sentidos que são históricos e que não refletem a ordem do mundo, mas concorrem para constituí-la); em suma, a língua é uma atividade intersubjetiva e história de constituição interacional da realidade experienciada pelos seres humanos. Assumimos, com Franchi (2011)¹⁰⁵³, que a língua¹⁰⁵⁴, como atividade constitutiva, cumpre um papel ativo na construção e na aquisição do conhecimento e é resultado das experiências históricas de uma dada comunidade. Advogando a necessidade de não limitar a concepção de língua à de instrumento de comunicação, Franchi mantém que:

[...] antes de ser para a comunicação, a linguagem é para a elaboração; e antes de ser mensagem, a linguagem é construção do pensamento; e antes de ser veículo de sentimentos, ideias, emoções, aspirações a linguagem é processo criador em que organizamos e informamos nossas experiências.¹⁰⁵⁵ (Franchi, *ibid.*, p. 55).

O que interessa destacar, na compreensão da natureza e função da língua de que nos dá testemunho Franchi, é que, para o autor, a ordem da língua e a ordem do mundo não são homólogas. Com efeito, a língua não espelha uma ordem do mundo previamente dada, mas é a ordem da língua que determina diferentes ordens do mundo. Se a ordem da língua e a ordem do mundo fossem homólogas, apenas uma ordem linguística poderia existir; como atividade histórica, a língua não pode refletir a ordem do mundo; o que, na verdade, acontece é que a língua constitui diferentes ordens do mundo, ou seja, a língua é constitutiva da realidade.

¹⁰⁵³ Na versão original, o texto se encontra em: FRANCHI, C. Linguagem - atividade constitutiva. **Revista do GEL**, [S. l.], p. 37–74, 2002. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/280>. Acesso em: 22 de ag. 2022.

¹⁰⁵⁴ Seguindo a prática comum em muitos estudos linguísticos, o autor usa o vocábulo “linguagem” para se referir ao que entra a fazer parte da intensão do conceito de “língua”. Portanto, onde se lê “linguagem” deve-se entender “língua”. É a língua, e não a linguagem - a faculdade natural que nos habilita para o uso da língua - que é uma atividade constitutiva; é através da língua que interagimos socialmente; é através da língua que organizamos e comunicamos nossas experiências.

¹⁰⁵⁵ FRANCHI, Carlos. Linguagem – atividade constitutiva. In: FRANCHI, Êgile; FIORIN, José Luiz. *Linguagem – atividade constitutiva*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011, p. 55.

Comentando a concepção de língua proposta por Franchi, Fiorin (2011) entende que, como atividade constitutiva, a língua é prática social:

A linguagem é, assim, uma prática social, na medida em que a apreensão da realidade se faz pelo constante trabalho linguístico. Ela não exprime uma passiva adequação ao real, como na concepção de linguagem como reflexo, mas é o resultado de uma ação nela levada a termo. A realidade constitui-se pela linguagem, que é histórica e coletiva.¹⁰⁵⁶

Ilari, por seu turno, inscrevendo a concepção de língua como atividade constitutiva num âmbito semanticamente relevante, observa que a língua permite-nos questionar ou modificar “o sistema de referências através do qual olhamos para a realidade”¹⁰⁵⁷. Se as crianças constroem filtros mediante os quais “olham” para o mundo, conclui daí o autor o seguinte:

[...] os adultos e as culturas interagem com o mundo pela mediação de sistemas de referência em que se compõem interesses, crenças, imagens do poder, e outros depósitos da experiência passada. Esses sistemas de referência são, em princípio, consensuais, assim como o são, em princípio, os significados linguísticos; em princípio, a língua consolida e confirma o sistema de referência.¹⁰⁵⁸

A língua não apenas expressa as experiências humanas, mas as constitui. Pelo uso da língua, pela produção de textos, novas realidades, novos “mundos”, que ultrapassam os sistemas de referência a partir dos quais lidamos com a realidade cotidiana, são criados. A língua tem um papel ativo na construção dos sistemas de referência com os quais agimos no mundo. Não menos importante para a argumentação que se seguirá, nesta seção, é levar em conta o que nos ensina Ilari, aludindo à contribuição clássica de Quine, acerca da tendência humana de conceber o mundo como um imenso espaço territorial povoado de “objetos”, de “coisas”.

[...] os seres humanos adotam uma ontologia de objetos (e não de fluxos ou processos) por ser essa forma de representação a mais econômica, a que melhor os habilita à sobrevivência. Construir processos como objetos pode ser uma opção ontológica, mas exige operações linguísticas, cujo funcionamento é assimilado no

¹⁰⁵⁶ FIORIN, José Luiz. Uma leitura de “Linguagem – atividade constitutiva”. In: FRANCHI, Égle; FIORIN, José Luiz. *Linguagem – atividade constitutiva*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011, p. 12.

¹⁰⁵⁷ ILARI, Rodolfo. Linguagem – atividade constitutiva (Ideias e leituras de um aprendiz). In: FRANCHI, Égle; FIORIN, José Luiz. *Linguagem – atividade constitutiva*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011, p. 180.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*.

período de aquisição da linguagem, e sofre, ao que tudo indica, vários refinamentos posteriores.¹⁰⁵⁹

Há importantes considerações que devem ser feitas sobre esse passo. Em primeiro lugar, deve-se notar que a ontologia calcada sobre objetos é uma construção humana, uma construção linguístico-cognitiva-perceptual moldada e condicionada culturalmente. A adoção de uma visão do mundo à luz da qual este se nos apresenta como uma totalidade formada de objetos ou de coisas com os quais nos relacionamos, entramos em contato, ou que manipulamos e de que nos servimos para realizar uma série de atividades, está a serviço de nossa sobrevivência, é uma tese a que Nietzsche daria seu assentimento. Em segundo lugar, quando adotamos uma ontologia de objetos para lidar com o mundo, instituímos um sistema de referências, que é muito diferente, por exemplo, do sistema de referências com que trabalha a física quântica ao buscar compreender a estrutura fundamental da realidade. Em seu nível fundamental, ensinam os físicos e astrofísicos, o mundo não é um campo de objetos discerníveis, mas um campo de interações, de processos; é um complexo tecido por eventos, no qual as mais diversas conexões se alternam, se sobrepõem ou se combinam para determinar, assim, a textura do todo. A teoria quântica lançou por terra a noção de objetos fundamentalmente distintos. O mundo subatômico é, portanto, um mundo radicalmente estranho à língua e aos conceitos com os quais buscamos compreender o mundo da experiência ordinária. No mundo subatômico, as partículas são destrutíveis e igualmente indestrutíveis; e a matéria é igualmente contínua e descontínua. Sem nos alongar sobre as minúcias desse modelo de compreensão da realidade, o que pretendemos evidenciar é que, pelo uso da língua, não temos acesso a uma realidade em si, não podemos conhecer qualquer realidade que existiria para além dos constructos linguístico-conceituais (ou imaginário-simbólicos) com os quais a percebemos, a interpretamos, a compreendemos e agimos sobre ela. Portanto, convém lembrar a inestimável lição de Nietzsche, quando nos faz ver que “para a planta, o mundo inteiro é planta, sendo que, para nós, é homem”¹⁰⁶⁰. (tradução nossa).

A compreensão do niilismo como campo de produção semiótica de desmistificação tem como pressuposto crítico desabituar o homem de sua relação metafísica com a língua. Longe de a língua possibilitar ao homem o conhecimento do mundo em si, da “essência” da realidade, a língua faz o homem habitar um mundo próprio, “um lugar firme capaz de fornecer a estabilidade e a duração necessárias para sustentar a crença nas diversas

¹⁰⁵⁹ Ibidem, p. 176.

¹⁰⁶⁰ FP 19 [158] Verão de 1872 – início de 1873. O texto a que corresponde a tradução é: “Para la planta es mundo entero es planta, para nosotros, es hombre”.

manifestações da vontade de verdade”¹⁰⁶¹. O homem se esqueceu de que, graças à faculdade da linguagem, que o habilita para o uso da língua, cria nomes, e porque se esqueceu disso, passou a acreditar que, nomeado as coisas, atingiria verdades eternas. Assim, a ficção da correspondência entre as palavras e as coisas constitui o fundamento em que repousa a construção de um outro mundo, qual seja, o mundo dos signos, o qual é a primeira ficção humana. Assim, segundo Mosé, “a linguagem [língua] é nosso primeiro outro mundo”¹⁰⁶². (ibid.).

A questão que se nos impõe, inicialmente, é a seguinte: como foi possível que o homem passasse a acreditar que, através da língua, ele teria acesso à verdade, ele alcançaria o conhecimento verdadeiro do mundo? A essa questão se ajuntam estas outras questões análogas: como foi possível ao homem ignorar, por longo tempo, que a língua só pode oferecer-lhe modelos interpretativos de mundo, versões públicas do mundo? Por que viveu durante tanto tempo (e ainda vive nas diversas esferas de interação social na cotidianidade) ignorando que suas produções textuais instanciam modelos de mundo textualizado, e não o mundo tal como é em si mesmo?

Para responder a essas questões, assumimos que o hábito comum de os homens se relacionarem com a língua e de a compreenderem se moldou nas reflexões sobre a linguagem empreendidas na tradição socrático-platônico-aristotélica. Para Sócrates, a língua tem por função nos informar sobre as coisas. Para Platão, a língua tem por função representar não a realidade fenomênica, mas a realidade das Essências ou Formas Imutáveis. Para Aristóteles, as palavras representam as afecções da alma. Para ele, a língua opera uma dupla simbolização: ela simboliza o pensamento, o qual, por seu turno, simboliza o real. Subjacente ao tratamento aristotélico da linguagem, encontrar-se-ia uma espécie de mentalismo realista. Aristóteles reduz a língua a mero instrumento da representação do mundo operada pela razão. É a razão que representa o mundo, e à língua cabe expressar essa representação. Há uma relação especular entre a razão e o mundo, relação esta que a língua reflete. Em suma, em Aristóteles, a língua torna-se o instrumento, por excelência, da razão representativa. Tanto Platão quanto Aristóteles compartilham o pressuposto da existência de uma ordem objetiva subjacente ao dinamismo e à variabilidade das línguas humanas que precisa ser assegurada. Ambos os filósofos rejeitam a perspectiva radicalmente pragmática da linguagem já presente,

¹⁰⁶¹ MOSÉ, *ibidem*, p. 43.

¹⁰⁶² *Ibidem*.

de forma embrionária, no pensamento dos sofistas¹⁰⁶³. Comentando uma passagem em que Górgias dá a entender que a língua apenas revela a própria língua, a linguista e semanticista Helena Martins, faz a seguinte observação:

A linguagem não diz o real, o qual, sabemos, para Górgias, não pode ser conhecido. Sob esse ângulo, os objetos que se manifestam a nós não pode então ser objetos que conhecemos em algum momento logicamente anterior ao uso da linguagem – a linguagem não representa o real autônomo que previamente se nos dá a conhecer. O que tomamos como “o real” pode aqui então ser visto como apenas aquilo que se manifesta para nós como tal no discurso. A passagem de Górgias permite-nos, pois, associar ao pensamento sofista um ponto de vista segundo o qual, em certo sentido, a existência humana é linguisticamente articulada – um modo de ver no qual a linguagem desempenha um papel crucial em nossa experiência de mundo.¹⁰⁶⁴

Neves, por sua vez, em seu estudo sobre a vertente grega da gramática tradicional, observa que, para Platão, contrariamente ao que postulava Protágoras, “as coisas existem por si mesmas, de acordo com sua essência natural”¹⁰⁶⁵. Para Platão, portanto, as coisas são constituídas por uma essência, que é permanente e imutável, que independe de nós e de nosso modo de percebê-las, de compreendê-las. Uma vez que, em metafísica, a “essência” recobre o ser de uma coisa, a sua natureza, ou aquilo sem o qual uma coisa não poderia ser o que é, acreditar que a língua desvela-nos a essência das coisas é acreditar que ela nos permite contemplar o que faz uma coisa permanecer o que é, a despeito de seus acidentes, a despeito de suas aparências. Segundo Neves, é em *Crátilo* que Platão se debruça mais diretamente sobre os problemas da linguagem. Nesse diálogo, Platão se ocupa da justeza dos nomes. Desse modo, para Platão, um nome justo, ou seja, que tenha uma adequação exata, precisa à coisa designada, precisa refletir a essência dessa coisa. Para Platão, denominar é imitar a essência das coisas por meio de letras e sílabas. A língua é, então, definida como o produto de um trabalho do pensamento, que, servindo-se de sons e sílabas, chega a figurar as essências.

¹⁰⁶³ Entendemos haver uma visão pragmática de língua em forma embrionária no pensamento sofista. Em Linguística, a pragmática recobre os estudos que, na esteira das contribuições dos filósofos da Escola Analítica de Oxford, como Austin, Searle e Strawson, se alinham com o princípio de que “todo dizer é um fazer”. Ao usarmos enunciados, agimos sobre os outros. A questão da relação entre linguagem e realidade é, na pragmática, por assim dizer, deslocada para a relação entre os signos e os usuários desses signos. Importa descrever e explicar o que fazemos quando usamos a língua. Ao produzir enunciados, produzimos atos de fala ou atos de linguagem; buscamos agir sobre o outro com vistas a modificar seu comportamento, a produzir nele alguma reação desejada/esperada, etc. A questão da referência será então pensada em termos de ajustes, de acordos (quase sempre tácitos, nem sempre explícitos), interacionalmente estabelecidos, entre os usuários da língua, acerca do que as expressões linguísticas utilizadas designam, significam, referem, com base num conjunto de conhecimentos e crenças a cerca do mundo pressuposto como partilhado entre eles.

¹⁰⁶⁴ MARTINS, Helena. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 452.

¹⁰⁶⁵ NEVES, 2005, p. 49.

Com efeito, conforme escreve Neves, “[em Platão], a linguagem já supõe a existência das coisas, de uma essência inteligível e imutável, verdadeira, estável e sempre idêntica a si mesma”¹⁰⁶⁶.

A crença metafísica de que, pela língua, chegaríamos ao conhecimento do “ser” e, portanto, da verdade, de que as palavras refletem ou captam a essência das coisas deve ser vista como um dos modos de expressão do imaginário radical, matriz de todas as significações sociais e fundante da cultura ocidental. Esse imaginário radical é produto da metafísica que, já em Parmênides, tem como base a identidade entre “pensamento”, “ser” e “verdade”. Representando o pensamento de Parmênides o momento “menos grego de todos, nos dois séculos da idade trágica”¹⁰⁶⁷, Nietzsche reconhece que foi o pensamento deste filósofo do “Ser” que predominou sobre o pensamento de Heráclito na filosofia. A matriz da identidade do “ser” e a crença nessa identidade do ser não só representam, na filosofia, o esquecimento do devir, ou mesmo sua negação, como também constituem a raiz de toda produção do imaginário-simbólico radical que conforma e sustenta a cultura ocidental. A crença na identidade do ser – “o que é não vem a ser, o que vem a ser não é”, “ser, dizer e pensar é o mesmo” – constitui o alicerce da ideia de verdade cunhada no imaginário-simbólico metafísico e se representa como princípio fundamental do discurso verdadeiro. Ao deduzir a identidade do ser, Aristóteles formulou o princípio de não contradição, o qual, por sua vez, implica a exclusão do terceiro elemento¹⁰⁶⁸. Assim é que Aristóteles pôde fundamentar a oposição lógico-axiológica que caracteriza a metafísica: “ou Sócrates é homem ou Sócrates não é homem, isto é, ele não pode ser e não ser ao mesmo tempo”.

Para Nietzsche, coube a Parmênides forjar o domínio lógico-gramatical como lugar do pensamento. O pensamento encontra na língua a segurança, a estabilidade, a permanência que lhes permitirá desvelar o ser. Somente o pensamento pode dar a conhecer o ser. O mundo como mudança, como devir é o lugar do erro. A correspondência entre ser e pensar e a valorização do pensamento como lugar da verdade, que constituirão a insígnia da metafísica,

¹⁰⁶⁶ Ibidem, p. 58.

¹⁰⁶⁷ *FT*, § IX, p. 55.

¹⁰⁶⁸ Segundo Chauí (2002, p. 90-91), “Parmênides teria descoberto a lei fundamental do pensamento verdadeiro, pela qual é impossível afirmar ao mesmo tempo uma coisa e seu contrário”. Assim, Parmênides foi o primeiro pensador, antes mesmo de Aristóteles, a formular dois princípios lógicos fundamentais: o “princípio da identidade” e o **princípio da não-contradição**. O primeiro reza que “o ser é o ser”; o segundo, que, se o ser é, e o não-ser não é, então o ser é idêntico a si mesmo e é impossível que ele seja o seu contrário, ou seja, é impossível que ele seja o não-ser. Assim também, sendo o nada o não-ser, resulta daí que ele nunca pode ser pensado e dito. A afirmação do ser, portanto, implica ou requer a negação do não-ser. (Cf. CHAUI, Marilena. *Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002).

são legados de Parmênides. Com Parmênides, formou-se o pressuposto de que o pensamento pode atingir a essência das coisas, revelando, portanto, a verdade. Com a supervalorização do pensamento e a conseqüente rejeição dos sentidos, Parmênides foi o precursor da dissociação, da qual o platonismo e o cristianismo serão os inegáveis expoentes, entre os sentidos e a capacidade de abstração, de modo que “o que a filosofia termina por fazer é construir um universo de conceitos, de abstrações, de proibições, que se fecha sobre si mesmo, excluindo toda relação com o irracional, com os instintos, com as paixões, com o corpo”¹⁰⁶⁹. O próprio Nietzsche reconhece o papel decisivo de Parmênides nesta construção imaginário-simbólica da crença na separação entre espírito e corpo, quando escreve ter sido Parmênides quem “encorajou a cisão inteiramente errônea entre ‘espírito’ e ‘corpo’ que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia”¹⁰⁷⁰.

A premissa única, com base na qual se constrói a argumentação de Parmênides, é, pois, a seguinte: **o ser é; e o não ser não é**. Todo o seu ensinamento sobre o “Ser” repousa sobre essa premissa. Intimamente ligada a essa premissa, está outra afirmação de Parmênides, qual seja, a da identidade entre o ser e o pensar: “**é o mesmo pensar e ser**”. Esse enunciado deve ser parafraseado como: **a racionalidade do real e a razão humana são da mesma natureza**. Por conseguinte, ao declarar a identidade entre o ser e o pensar, quis dizer Parmênides: a) que o que pode ser dito e pensado deve ser (existir); b) que o ser é o que pode ser pensado e dito. É necessário, no entanto, tornar patente a radicalidade dessa compreensão parmenidiana. A identidade entre ser e pensar (e dizer) deve ser compreendida da seguinte forma: Parmênides não diz apenas que só podemos pensar e dizer o que existe, mas sim que o que é pensável e dizível existe necessariamente. Por outro lado, ele não diz apenas que o nada (o não-ser) não é pensável e dizível; ele afirma, na verdade, que o que não é pensável nem dizível não existe. Sumariando as ideias fundamentais de Parmênides, podemos discriminar entre as seguintes: a) o ser é; o não-ser não é; b) o ser pode ser pensado e dito; c) o nada não pode ser pensado nem dito; d) o pensar e o ser são o mesmo; e) o nada, portanto, é não-ser e impensável; f) dizer e ser são o mesmo; g) portanto, o nada é não-ser e indizível. Com estas ideias, Parmênides institui e lega ao pensamento ocidental uma lógica e uma ontologia. Todavia, para Nietzsche, Parmênides enganou-se, ao não perceber que a identidade do pensamento não desvela a identidade do que é, mas apenas reflete o vínculo entre pensamento e língua. A identidade não é nada mais do que uma simplificação da pluralidade, e essa

¹⁰⁶⁹ MOSÉ, *ibidem*, p. 131.

¹⁰⁷⁰ *FT*, § X, p. 65.

simplificação da pluralidade é a condição para a existência da palavra. Conforme bem assinala Mosé, “o ser é apenas uma palavra, assim como o não-ser, no entanto, é em torno desta palavra que gravita a metafísica”¹⁰⁷¹.

Platão e Aristóteles permaneceram fiéis ao pai parmenidiano. Tanto Platão quanto Aristóteles tiveram de enfrentar o desafio sofístico. A metafísica que moldará profundamente o modo de ser do homem nascerá desse enfrentamento. A oposição de valores, estabelecida por Parmênides entre o ser e o não-ser e subvertida por Górgias, será pela pena de Platão substituída por uma nova oposição: o ser e o falso ser. A lógica de Aristóteles, que determinou os fundamentos do pensamento do homem ocidental, depende de certos pressupostos metafísicos. Assim, crê Aristóteles que a língua, cuja forma é a lógica, revela a ordem essencial das coisas. Aristóteles estabelece a correspondência entre a dimensão lógica e a ontológica: assim, articula-se o ser (como essência e verdade primeira) à língua. Aristóteles afirma a identidade ao mesmo tempo que rejeita a contradição. A matriz imaginário-simbólica que funda e trama a cultura ocidental está centrada na produção da significação, na ficção do “ser”, cujas origens remontam a Parmênides e cuja transmissão à posteridade se fez no pensamento de Platão e Aristóteles¹⁰⁷². Nossa habitual crença no ser como identidade e verdade é produto da confluência de dois imaginário-simbólicos: o socrático-platônico-aristotélico, herdado de Parmênides, e o cristão, moldado no platonismo (então transformado em platonismo para o povo). A afirmação do ser como verdade e como identidade significa o esquecimento do devir; simboliza a vitória de Parmênides sobre Heráclito e sobre os sofistas. Essa vitória de Parmênides sobre Heráclito e sobre os sofistas é também a vitória de todo um imaginário social moldado e formado pela propagação do imaginário-simbólico metafísico platônico-cristão.

Já conhecemos bem, por meio de Nietzsche, como a metafísica e a moral platônico-cristã moldaram nosso modo de ser como tipos humanos culturais. Talvez, contudo, não seja tão claro de que modo Aristóteles faz ecoar a vitória de Parmênides sobre Heráclito e os sofistas. Se Parmênides tomou o ser como lugar do pensamento verdadeiro, buscando estabelecer a identidade entre pensar, dizer e ser, Aristóteles estava interessado em garantir a possibilidade do conhecimento verdadeiro, para o que ele propôs a identidade entre dizer e significar. Somente dizemos se significamos algo, ou seja, dizer deve estar vinculado a um sentido. Dizer é significar, e, se significar é não contradizer-se, então quem diz deve obedecer

¹⁰⁷¹ MOSÉ, *ibidem*, p. 133.

¹⁰⁷² Como platonismo para o povo, segundo a interpretação de Nietzsche, coube ao cristianismo vulgarizar, sobretudo, os ensinamentos de Platão, tornando-os compreensíveis às massas.

ao princípio de não contradição. Aristóteles pensa ter estabelecido a verdade da linguagem, a saber, o sentido. Quem fala sem sentido, a rigor, nada fala, pois nada significa. Pela lógica cunhada por Aristóteles, habituamo-nos a crer que há um vínculo inextricável entre “ser” e “sentido”, de sorte que, para ele e para o imaginário radical fundante de nossa cultura, há um sentido verdadeiro nas coisas, e esse sentido é desvelado na língua. Se há um sentido verdadeiro que a língua revela, então há um sentido falso. Ora, o que Nietzsche soube ver é que a lógica é fruto de um *agon*, ou seja, de um campo agonístico de produção de ficções. Não é escusável lembrar que, para o filósofo alemão, a lógica nasceu de um campo de combate, com suas regras específicas. Nasceu de um campo de combate sustentado em ficções. O mundo da lógica elide o mundo do fluxo, da impermanência de todas as coisas, das sensações, das paixões, do corpo. Esse mundo da lógica é sustentado por uma ficção primeira - a língua. A língua é o modelo a priori de inserção e exclusão e, por isso, serve de paradigma para todos os outros modos de exclusão vigentes. Uma vez que nem Platão nem Aristóteles conseguiram refutar os sofistas, se encarregaram de inventar a categoria do “falso” ou o argumento do sentido: não se deve sequer ouvir quem diz falsidade; o que é contraditório não tem sentido algum.

Em sua contenda com os sofistas, Aristóteles, estabelecendo a identidade entre dizer e significar, ou seja, mantendo que dizer é sempre significar alguma coisa, de modo que não diz relamente quem profere coisas sem sentido, vai instituir como fundamento da adequação da língua às coisas, das palavras às coisas, a vinculação da palavra, do *lógos*, ao sentido. O sentido, pois, passa a ser a condição da linguagem. Com a metafísica, que nasce, segundo Nietzsche, do confronto de Platão e Aristóteles com os sofistas, a oposição entre ser e não ser é reinterpretada como ser e o falso ser (o mundo aparente). Para Cassin¹⁰⁷³, se Platão assume as Ideias como modelo de verdade, Aristóteles lança mão, contra os sofistas, da língua como modelo da verdade e do sentido. Com base na correspondência entre o pensamento e as coisas, Aristóteles sistematizará as condições, os princípios e as leis do discurso, com vistas a tornar possível o discurso verdadeiro. É a lógica, portanto, como forma do discurso, que permitirá ao pensamento desvelar a verdade, que permitirá ao discurso enunciar a verdade. Assim, a lógica aristotélica se sustenta em certo número de suposições metafísicas: a lógica é a manifestação da ordem do mundo, da essência das coisas; há uma correspondência entre a lógica e a ontologia. Com Aristóteles, consagrou-se, no imaginário radical ocidental, a crença,

¹⁰⁷³ Cf. CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano.

mesmo que não declarada, de que a lógica tem caráter ontológico, porque é a lógica que permite a homologia entre a língua e o ser. A articulação entre o ser (verdade primeira e essência) e a língua – discurso-, implica a crença na perfeita adequação entre o conhecimento e o objeto. A lógica se torna, para Aristóteles, o instrumento indispensável ao conhecimento verdadeiro. Para o filósofo, a verdade é a correspondência entre o pensamento, ou a predicação feita por meio da língua, e as coisas. A lógica, assim, constitui o fundamento da exigência de sentido, de um sentido que não admite mutabilidade, fluxo, diversidade, diferença, porque deve expressar a identidade, a essência, o imutável que há nas coisas. Aristóteles afirma a identidade enquanto rechaça o que é contraditório; ele vincula a verdade a um princípio, de modo que supõe conseguir demonstrar a essência da linguagem, ou seja, o sentido. Quem fala sem sentido, na verdade, não diz coisa alguma. Se o ser humano é partícipe do *lógos* e se este é lugar do sentido, então aquele que se recusa a participar do sentido, não é humano. Pela pena de Aristóteles, nós nos habituamos a crer que há um vínculo inextricável entre ser e sentido, de sorte que, no imaginário-simbólico fundante da cultura ocidental, há um sentido verdadeiro nas coisas que nossos textos refletiriam, que a língua refletiria. Se há um sentido verdadeiro que a língua deve desvelar, então há também um sentido falso, que se deve recusar. Subjacente a uma lógica que Aristóteles se encarregaria de desenvolver, está “a necessidade de manter o lugar do ser e da verdade nascido com Parmênides, como forma de se contrapor ao pensamento móvel de Heráclito e dos sofistas”. Como observa ainda Mosé, “como Platão e Aristóteles não conseguiram se contrapor ao sofista, então eles inventam a categoria do “falso” e dizem: ‘ele não deve ser ouvido, ele é falso’”¹⁰⁷⁴.

Se a raiz do niilismo da fraqueza, conformado pelas forças reativas, pelas vontades de potência negativas, repousa na crença no “ser”, que culmina com a produção de uma forma homem caracterizada pela vontade de nada, o niilismo em sua forma ascendente, conformado pelas vontades de potência afirmadoras, representa o caminho pelo qual todo o edifício imaginário-simbólico moldado pela metafísica tradicional, que se forma pela confluência do pensamento de Parmênides, Platão, Aristóteles e o cristianismo, entra em colapso libertando a existência do animal humano desse mundo edificado em ilusões, que o fazem chafurdar no autoengano sobre sua condição existencial no mundo, que o impede de reconhecer-se na origem da criação do mundo de signos, significados, imagens, figuras que ele assume como produto de forças que lhe são estranhas. Nadificar, portanto, esse mundo que se constitui pela

¹⁰⁷⁴ MOSÉ, *ibidem*, p. 144.

projeção de significados humanos não é reduzi-lo a uma miragem, a um simulacro, a um “nada”; mas dessubstancializá-lo, restituir-lhe o estatuto de constructo, de artifício. O mundo do ser, o mundo em cuja origem, por força do imaginário-simbólico socialmente instituído, o homem vê um Criador, um Deus metafísico, é um mundo edificado, construído pela atividade humana que se realiza pela inter-relação entre cultura, linguagem, percepção-cognição, sustentada e nutrida numa forma de imaginário. Em Nietzsche, conforme vimos, não há criação sem aniquilação; aniquilar, destruir e criar são formas de expressão da afirmação dionisíaca da vida. O niilismo não é apenas máquina de destruição, de demolição dos alicerces de valor e sentido metafísicos que deram e (ainda dão) sustentação à existência humana; é também um campo de interpretação que libera as forças ativas, as vontades de potência afirmativas e criadoras que se encarregam de fixar perspectivas e interpretações que encorajam, potencializam o animal humano para o querer jubiloso do devir, para a afirmação do caráter trágico ineliminável da vida, sem concessão e recuo. Contra a negação do devir, do fluxo eterno de todas as coisas, já presente em forma germinal em Parmênides, justificada num sentido moralizante com Anaximandro - de quem Nietzsche afirma ter sido “o primeiro entre os Gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema moral”¹⁰⁷⁵ - e consagrada, enfim, como o destino da metafísica com Platão, Nietzsche faz ecoar a voz de Heráclito, cuja filosofia o influenciou diretamente. Com efeito, segundo Mosé, “Heráclito é aquele para quem a vida é inocente e justa. Ele não apenas negou o ser, mas fez do devir uma afirmação”¹⁰⁷⁶. A afirmação heraclitiana do devir significa assumir que não há ser além do devir, pois, o devir é tudo. Contrariamente ao que pensava Anaximandro, o devir não é expiação, é o fluxo e o ritmo eterno de todas as coisas. Endossando, portanto, esse ensinamento de Heráclito, Nietzsche afirma a eterna inocência do devir em um de seus textos mais belos por força de suas imagens artísticas:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente activo, constrói e destrói com inocência – e nesse jogo joga-o o Eão consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areias à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁵ FT, § IV, p. 33.

¹⁰⁷⁶ MOSÉ, *ibidem.*, p. 134.

¹⁰⁷⁷ FT, § VII, p. 47-48.

Tendo em vista, por conseguinte, essa reconstituição teórica do que nos parece estar em jogo na crítica da relação metafísica que o homem estabelece com a língua, a saber, a crença no “ser” (na identidade e na imutabilidade da essência) como crença herdada da tradição metafísica ocidental, concentrar-nos-emos, doravante, na crítica da língua empreendida por Nietzsche, considerando-a não só a condição necessária para a afirmação do caráter ilusório e ficcional do “mundo verdade”, mas também a dimensão fundamental por meio da qual se expressa o niilismo extremo. Não perdemos de vista o fato de que, ao meditar sobre a questão da língua, Nietzsche estava, sobremaneira, interessado em duas outras questões atreladas a ela: a do valor conhecimento e a do valor da verdade. Essas duas questões estão implicadas na abordagem nietzschiana do problema da linguagem e não serão desconsideradas. Nossa preocupação principal, no entanto, consiste em mostrar em que medida o mundo simbólico, ou o mundo constituído de signos, constitui um mundo próprio, uma ficção humana, que está longe de esgotar a extensão e a complexidade do real, e que não nos dá acesso à realidade em si mesma ou à verdade.

5.5.5.1 O conhecimento como dissimulação e a verdade como ilusão

No excerto que se estampará, a seguir, Nietzsche ensina-nos que foi a crença nas palavras, como crença em “verdades eternas”, que tornou possível a crença humana no conhecimento. Com a emergência do mundo dos signos (do mundo simbólico), o animal humano pôde representar e simplificar a pluralidade, construir um mundo próprio de identidade e imutabilidade no qual sua existência poderia encontrar refúgio.

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nos nomes das coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da crença na verdade encontrada fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁸ HH, § 11, p. 20-21.

Nesse fragmento, Nietzsche nos dá a saber os muitos aspectos considerados em sua crítica da relação do homem com a língua: 1) a língua permite ao homem construir um mundo de signos e significações estável, sólido, no qual ele passa a habitar; 2) esse mundo simbólico, fabricado por meio do uso dos signos, permite ao homem tornar-se senhor de todo o mundo restante; 3) o homem passou a crer-se o ser mais elevado dentre todos os demais, no momento em que passou a acreditar que os conceitos e os nomes das coisas davam-lhe acesso a verdades eternas; 4) o homem acreditou que, com a língua, alcançava um saber superior acerca do mundo; 5) a crença na verdade é fundante de todo o desenvolvimento da ciência.

Tendo o homem instituído, pelo uso da língua, o mundo simbólico, o mundo dos signos, não só ele passou a viver à parte como ser natural, mas também passou a crer que esse mundo dos signos totalizaria todo o mundo existente. Assim, a crença no mundo estável dos signos leva o homem a negar o mundo do devir, o mundo do fluxo, da impermanência de todas as coisas. Com a crença nas palavras, com a crença de que elas poderiam lhe dar acesso à verdade, com a crença de que elas permitiriam atingir um saber supremo, o homem inventou o além-mundo platônico-cristão, o que significa dizer que ele encontrou no mundo dos signos, mundo de estabilidade e de identidade, o impulso necessário para dar à luz as ficções que desvalorizam a vida.

O homem, no entanto, vive no costumeiro estado de ilusão metafísica, quando acredita que os conceitos e as palavras lhe permitem o conhecimento da essência do mundo. O homem ignora, assim, que “todo conceito surge da igualação do não igual”¹⁰⁷⁹, ou seja, que todo conceito se forma pelo princípio de identidade, graças ao qual, para a formação dos conceitos, são abstraídas todas as diferenças que tornam cada coisa, cada indivíduo uma singularidade, para reter apenas a essência comum a várias coisas ou indivíduos¹⁰⁸⁰. Ademais, não é possível o conhecimento absoluto de uma totalidade. Segundo Nietzsche, “todo conhecimento surge por meio de separação, delimitação e abreviação”¹⁰⁸¹. O conhecimento foi inventado pelo homem para fins de sobrevivência; ele é um valor entre outros valores. O valor do conhecimento não é determinado pelo grau de certeza, não depende de provas lógicas. O valor

¹⁰⁷⁹ NIETZSCHE, F. Obras Incompletas. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril cultural, 1983, p. 48. (Coleção Os Pensadores).

¹⁰⁸⁰ O conceito, nos primórdios da filosofia, tem em vista a essência ou a substância. Em Sócrates, por exemplo, o conceito exprime a essência ou a natureza de uma coisa, que a coisa é verdadeiramente. Aristóteles, por seu turno, mantém que o conceito define a essência de uma coisa; ele existe independentemente da geração e corrupção das coisas. O conceito é idêntico à substância. O conceito capta a universalidade, já que esta é a substancialidade ou necessidade do conceito. (cf. Abbagnano, 2012).

¹⁰⁸¹ FP 19 [141] Verão de 1872 – início de 1873. O texto a que corresponde a tradução é: “Todo saber surge por separación, limitación, restricción; no existe un saber absoluto de um todo!”.

do conhecimento é determinado pelo quanto é necessário à vida humana. Mas Nietzsche nega que o homem seja dotado de um instinto de conhecimento. Destarte, ao contrário do que afirmou Aristóteles, Nietzsche mantém que o homem não possui qualquer predisposição natural para o conhecimento, sequer é naturalmente desejoso de conhecer. O intelecto, que é um meio de conservação dos tipos mais fracos, produz efeitos de dissimulação. Sua função originária é produzir disfarces, máscaras, ilusão, mentira com o fito de compensar uma falta de força da vontade.

Ao se ocupar da questão do conhecimento, de sua necessidade para a vida do homem, Nietzsche não está interessado, como Kant, na crítica da faculdade de conhecer, não tem por objetivo denunciar os erros, as ilusões do conhecimento, nem pretende estabelecer as condições de possibilidade da verdade. Para Nietzsche, as condições de possibilidade do conhecimento são sociais, políticas e, sobretudo, morais. Como valor entre valores, o conhecimento está inextricavelmente ligado à moral. Ao rejeitar a crítica das condições de possibilidade do conhecimento e ao articular a questão da verdade a uma genealogia da moral, Nietzsche pretende “subordinar, por intermédio da moral, a questão da verdade a uma teoria das formas de vida, dos estilos de vida, que funciona como critério de avaliação”¹⁰⁸². Conforme assinala Machado, para Nietzsche, “não existe [...] filosofia independente da moral. Mesmo quando os filósofos parecem preocupados com a certeza e a verdade é sob o encantamento da moral que se encontram”¹⁰⁸³. Daí se segue que é um projeto moral que impulsiona o exercício da filosofia. Com efeito, se a motivação do conhecimento não é de ordem epistemológica, mas moral, é porque a vida é o critério último de avaliação tanto do conhecimento quanto da moral. Desse modo, o que importa não é a verdade, mas a força do conhecimento; o que importa é determinar se o conhecimento é expressão de um excesso ou de uma fraqueza vital, se é sintoma de uma vontade afirmativa ou de uma vontade de negação da vida. Portanto, segundo Machado, “[...] a questão nietzschiana do conhecimento pode ser enunciada nos seguintes termos: se existe um tipo de vida ativa e um tipo de vida reativa, a serviço de que tipo de vida se coloca o conhecimento?”¹⁰⁸⁴.

Por meio do conhecimento, o homem não descobre; ele inventa. Como bem nota Machado, “conhecer não é explicar; é interpretar”¹⁰⁸⁵. O objetivo do conhecimento não

¹⁰⁸² MACHADO, 2002, p. 53.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem*, p. 94.

repousa em possuir a verdade; a própria verdade tem de ser criada. Uma vez que a arte é afirmação da aparência, da ilusão; é afirmação da vida como aparência, ao situar a questão do conhecimento no âmbito da arte trágica, Nietzsche pretender opor à concepção de conhecimento como adequação a arte, como criação, como transfiguração, pois “ao criador não interessa reproduzir, mas produzir o real”¹⁰⁸⁶. O artista é quem dá forma, estabelece valor. Para Nietzsche, o conceito de mundo como “coisa em si” é uma ilusão metafísica que deve ser abandonada. Não é possível qualquer conhecimento de tal mundo, e a língua não nos dá acesso a ele, de modo que a Nietzsche interessa mostrar que tanto o conhecimento quanto a verdade têm caráter antropomórfico: “o conhecimento é antropomórfico: não provém da “essência das coisas”, não se pode dizer que corresponde à essência das coisas: a verdade é antropomórfica”¹⁰⁸⁷. Suplantando a oposição metafísica dos valores, a arte se expressa como valorização da aparência, da ilusão necessárias à vida. A ilusão metafísica, entendida como “a crença de que o conhecimento é capaz de penetrar conscientemente na essência, na natureza, no fundo das coisas separando a verdade da aparência e considerado o erro como um mal”¹⁰⁸⁸ triunfou sobre a arte trágica. Por isso, ao realizar a crítica da ciência, em cuja base repousa a vontade de verdade, Nietzsche pretende inscrever no âmago do empreendimento do conhecer o valor da ilusão ou a ilusão como valor tão importante quanto o valor da verdade. Assim, o filósofo pretende também superar a questão da verdade ou falsidade, afirmando a força como característica marcante dos valores artísticos. Ele, portanto, vai discriminar duas espécies de ilusão: a ilusão socrática, que é uma ilusão metafísica, em conformidade com a qual a verdade é superior à aparência e o conhecimento é capaz de apreender a essência das coisas; e a ilusão artística, em cujo cerne repousa o estar consciente de que tudo é ilusão¹⁰⁸⁹, transfiguração, criação.

Cumprir ainda tecer algumas considerações sobre a questão do valor da verdade tal como Nietzsche no-lo apresenta e discute. Considere-se, inicialmente, o seguinte fragmento de Nietzsche, no qual ele nos diz o que é a verdade:

O que é, pois, a verdade? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*, p. 103.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 102.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁸⁹ Ressalte-se que o que Nietzsche chama “ilusão” nós chamamos de “constructo” ou “ficção”.

ênfatizadas poética e retoricamente, transpostas e enfeitadas, e que, após um longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, mais como moedas.¹⁰⁹⁰

Para Nietzsche, não é possível o conhecimento, sem metáforas, já que conhecer é apenas operar com metáforas preferidas, de modo que, com o conhecimento, não se atinge verdade alguma. Verdadeiro nada mais é do que aquilo que se considera a metáfora habitual; logo é uma ilusão que, no uso corrente e frequente, já não a sentimos como uma ilusão. A verdade é uma metáfora, mas o homem esqueceu a natureza metafórica da verdade. Para Nietzsche, a verdade é uma ficção necessária ao homem; é uma necessidade social. A veracidade foi instituída socialmente. Nesse tocante, afirma Nietzsche o que se segue:

[...] até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos.¹⁰⁹¹

Uma vez que tenha sido estabelecida uma designação socialmente válida e obrigatória para as coisas, mente quem faz uso das palavras, das designações para fazer com que o irreal pareça real. A verdade é produto de uma convenção social. A verdade não é adequação do intelecto à realidade. Ela é, segundo Machado, “uma ficção necessária ao homem em suas relações com outros homens”¹⁰⁹². Consoante pontua Nietzsche, “a verdade surge como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo mesmo onde não é necessária”¹⁰⁹³. Se Nietzsche nega a universalidade e a objetividade do conhecimento, assumindo que seu efeito é o da dissimulação, da ilusão, do disfarce, ele afirma que a verdade é uma obrigação que a sociedade impõe com vistas à conservação de sua própria existência. Essa obrigação é, na verdade, uma obrigação moral: deve-se mentir segundo uma convenção estabelecida. É porque o homem esquece essa obrigação moral instituída socialmente, é que mente sem o saber, que precisa imaginar a existência de um instinto de verdade. As verdades são ilusões que se esqueceram como tais. O homem ignora que, supondo possuir um conhecimento da realidade, ele opera com conceitos, criados por convenção social, nos quais se ocultam as diferenças e se representa o não idêntico como idêntico. O homem, portanto,

¹⁰⁹⁰ NIETZSCHE, Coleção Os Pensadores, p. 48.

¹⁰⁹¹ *ibidem.*, p. 49.

¹⁰⁹² MACHADO, *ibidem.*, p. 38.

¹⁰⁹³ *LF*, § 91, p. 32.

acredita possuir a verdade, mas não faz senão produzir metáforas, ou seja, transposições, substituições, figurações. É com vistas à manutenção da paz e à tentativa de evitar a guerra de todos contra todos, que são fixadas, socialmente, as leis da verdade a partir das leis da língua. Graças a essas leis, institui-se, pela primeira vez, a oposição entre verdade e mentira. É o tipo animal de rebanho, é o tipo moral que mais tem necessidade da verdade, pois foi para a conservação da existência desses tipos fracos que a verdade foi criada. Ao elaborar sua crítica da verdade, Nietzsche rejeita a ideia de que existe um ser primordial e idêntico a si mesmo, por trás do fluxo do devir, do jogo agonístico de forças que constitui o mundo. O universo conceitual logicamente ordenado na materialidade do discurso não é produto de uma constatação da “verdade”, mas de uma necessidade do “verdadeiro”. A genealogia de Nietzsche nos patenteia que a necessidade de verdade é um sintoma de um tipo humano – o tipo humano gregário, o homem doente de si mesmo, o homem fraco. A ficção da lógica é uma forma de escravidão do pensamento que protege o homem contra aquilo que ele não pode enfrentar e suportar – a vida.

A vontade de verdade, isto é, a crença na superioridade da verdade, de que é expressão o ideal ascético, é prolongada na ciência, que, por isso, compartilha com o ideal ascético a crença no caráter inquestionável da verdade. Como pondera Machado, “não há ciência sem o postulado, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade tem mais valor do que a aparência”¹⁰⁹⁴. Com efeito, a vontade de verdade repousa na crença de que nada é mais necessário do que a verdade. A verdade tem origem no esquecimento do caráter fictício dos signos, dos valores. Se a ficção é própria da vida, a verdade é um produto da vontade de negação da vida.

Doravante, considerar-se-á, para efeito de discussão, o problema da língua como nossa primeira ficção. A questão principal que se impõe no horizonte de nossa investigação é a seguinte: o que significa dizer que a língua é nossa primeira ficção?

5.5.5.2 A língua como nossa primeira ficção

Consoante lembra Mosé, toda ficção é uma invenção. É nesse sentido que vimos adotando o termo “ficção”¹⁰⁹⁵. Há ficções, como as que são criadas pela arte, que

¹⁰⁹⁴ MACHADO, *ibidem*, 78-79.

¹⁰⁹⁵ Nietzsche parece usar os termos ‘ficção’, ‘ilusão’, ‘mentira’, ‘máscara’ como termos intercambiáveis para designar o que é da ordem da criação, do artefato, do constructo, da aparência. No entanto, há ficções que servem à afirmação da vida; e outras, que servem à depreciação dela.

potencializam a vida, que servem à sua afirmação; outras há, como a ficção do “ser”, que serve para a avaliação da vida como nada. Toda ficção, ao fim e ao cabo, “é o meio capaz de permitir a construção do distanciamento necessário para que a avaliação possa se dar”¹⁰⁹⁶. Nietzsche reconhece que as ficções e as ilusões são condições necessárias à sobrevivência do animal humano. Assim é que, num de seus fragmentos, ele observa que “[...] sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver”¹⁰⁹⁷, e acrescenta “renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, a negar a vida”¹⁰⁹⁸. Vê-se, pois, que o problema, para Nietzsche, não repousa na existência de ficções, mas no fato de que as ficções, em vez de servir à falsificação do mundo para fins utilitários, tenham-se tornado o critério da verdade. Os filósofos, segundo Nietzsche, em vez de se servirem das ficções como instrumento pelo qual poderiam tornar o mundo manipulável e determinável, preferiram aferrar-se à crença de que essas ficções refletiam a verdade e que o mundo de causas imaginárias era o mundo verdadeiro.

O equívoco da filosofia baseia-se no fato de que, ao invés de se ver na lógica e nas categorias da razão meios para a retificação do mundo com vistas a fins úteis (ou seja, “por princípio”, meios para uma falsificação útil), se ter acreditado possuir neles o critério da verdade ou da realidade respectivamente. O “critério da verdade” era de fato meramente a utilidade biológica de tal sistema de falsificação principal.¹⁰⁹⁹

Como todo animal, o homem não tem nada mais importante a buscar senão a sua conservação. No entanto, ingênuos, os filósofos assumiram como medida das coisas o que é uma idiossincrasia antropocêntrica. Absolutizando uma condicionalidade, a saber, a verdade, “o mundo se dissociou agora em um mundo verdadeiro e em um mundo “aparente”: e exatamente o mundo no qual o homem tinha inventado sua razão para morar e para se erigir, exatamente esse mundo se viu desacreditado”¹¹⁰⁰. Essa inversão de valores é sintoma de condições de uma vida degenerada. O ódio contra vida é que está na raiz da atribuição de valor de verdade ao mundo imaginário das ficções. Para Nietzsche, essa vontade de negação

¹⁰⁹⁶ MOSE, *ibidem*, p. 45.

¹⁰⁹⁷ *BM*, § 4, p. 11.

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁹ FP 14 (153) – Começo do ano de 1888.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*.

está, desde a criação dos signos, incrustada na língua. Credo nas palavras, o homem se convenceu de que possuía um saber superior sobre o mundo.

Como nossa primeira ficção, a língua – e nós diremos: com a confluência do imaginário – possibilita a ficção do mundo verdadeiro. Se os conceitos com os quais podemos pensar e com os quais supomos poder conhecer o mundo, retêm o que é permanente, o que é estável, abstraindo de si a diferença, o fluxo, a imutabilidade, e se os signos permitem-nos representar os conceitos e utilizá-los, então os signos possibilitam a nossa primeira experiência de duração, de modo que “é a duração da palavra que fornece a crença em um mundo durável”¹¹⁰¹. Como tenhamos esquecido o caráter ficcional dos signos, habituamo-nos à crença de que eles correspondem às coisas, passamos a acreditar na correspondência entre as palavras e as coisas. Todo o uso da língua, nas esferas cotidianas, está sustentado na crença de que as palavras nos permite possuir a verdade. São as palavras, enquanto metáforas que perderam o cunho, que valem apenas como metal, que, todavia, constituem a base sobre a qual repousa a crença em uma identidade originária das coisas. Vale reiterar, no entanto, que a língua não desvela o ser das coisas, “não somente porque é um acúmulo de metáforas mortas, mas porque não há ser nem coisas, senão na linguagem”¹¹⁰². Advertindo-nos do logro comum que consiste em supor que, pelas palavras, atingimos a essência das coisas, Nietzsche observa:

As palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta; e a palavra ser só designa a relação mais geral que liga todas as coisas entre si, como a palavra “não-ser”. Mas se é impossível demonstrar até a existência das coisas, a relação das coisas entre si, o que se designa por “ser” e por “não-ser”, não pode sequer fazer-nos avançar um passo para a região da verdade. Pelas palavras e pelos conceitos, nunca atravessamos o muro das relações nem penetraremos em qualquer origem fabulosa das coisas. ¹¹⁰³

Identidades, unidades, “ser”, “essência” só existem como ficções da língua. Não há relação de correspondência entre as palavras e as coisas. A língua não é representação do objeto. As coisas só existem em função da palavra que as nomeia. É oportuno aqui lembrar a lição de Foucault, que amplia a compreensão nietzschiana. Será preciso reconhecer, com Foucault, que os discursos são práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam.

¹¹⁰¹ MOSÉ, *ibidem*, p. 46.

¹¹⁰² *Ibidem*, p. 50.

¹¹⁰³ *FT*, § XI, p. 69.

[...] as palavras não estão deliberadamente ausentes quanto as próprias coisas; não há nem descrição de um vocabulário nem recurso à plenitude viva da experiência. **Não se volta ao aquém do discurso** – lá onde nada ainda foi dito e onde as coisas apenas despontam sob uma luminosidade cinzenta; **não se vai além para reencontrar as formas que ele dispôs e deixou atrás de si**; fica-se, tenta-se ficar no nível do próprio discurso. [...] os discursos. Tais como podemos ouvi-los, tais como podemos lê-los sob a forma de texto, não são, como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e palavras: trama obscura das coisas, cadeia manifesta, visível e colorida das palavras [...].¹¹⁰⁴

Foucault pretendia analisar os discursos para determinar um conjunto de regras próprias da prática discursiva. Ao longo de sua análise, ele assegurava que veríamos romper-se os laços aparentemente fortes entre as palavras e as coisas. Mas isso é possível porque, para Foucault, o discurso supõe um campo de saberes articulados entre si, constituídos historicamente em meio a disputas de poder. Para Foucault, os signos existem para além de nomear ou representar a “realidade”. Entre a língua e o mundo interpõe-se uma “ordem do discurso”, de sorte que não se analisa um discurso para se chegar às coisas como se elas fossem um tesouro primitivo escondido atrás das palavras, como se as coisas estivessem lá e a elas pudéssemos chegar em sua inteireza e imutabilidade. É claro que a materialidade do discurso, uma materialidade que é histórica, pode constituir-se de vários elementos, tais como elaborações do senso comum, afirmações preconceituosas, imagens diversas e até mesmo representações sobre um determinado objeto. Mas essas representações são produções culturais e dizem respeito às práticas culturais de produção de significados, aos modos pelos quais determinados grupos aprendem a conferir significados a situações, a pessoas e a acontecimentos. Esses significados produzidos culturalmente operam na construção social de valores, na cristalização de conceitos e preconceitos, na formação do senso comum, na constituição de identidades – de gênero, étnicas, sexuais, políticas, etc. e na produção da subjetividade.

A crítica nietzschiana à relação metafísica que o homem estabelece com a língua visa à libertação do homem enquanto homem do conhecimento. Liberto, embora ainda sonhando, esse homem sabe que está sonhando, que, embora continue usando signos linguísticos, sabe que há caos de sentido em cada produção linguística, em toda articulação sintática. Não comportando verdade, o signo deixa de ser reduto da vontade de negação, da vontade de verdade. A vontade de verdade, a vontade de negação encontram fundamento na crença na relação de correspondência entre as palavras e as coisas. Esta relação encontra-se suposta não apenas no platonismo e no cristianismo, mas enraíza-se no modo de viver da gregariedade.

¹¹⁰⁴ FOUCAULT, 2008a, p. 54. (grifo nosso).

A relação metafísica do animal humano com a vida constitui o fundamento da língua. A crença na identidade como princípio do ser e a representação de Deus como sujeito originam-se da fraqueza da vontade e do medo do ser humano em face da vida. É a gramática que sustenta e reproduz a identidade do ser; por isso, Deus não morre, enquanto permanecermos acreditando na gramática. As significações imaginárias que formam os hábitos do pensamento moderno, tais como a correspondência entre as palavras e as coisas, o ser como identidade, como sentido; Deus como unidade, causalidade, verdade e sujeito, são mantidas pelo modo como as esquematizações gramaticais definem o pensamento.

Pela faculdade da linguagem, o homem é capaz de produzir conceitos por meio das esquematizações das impressões. A língua, graças a sua função de simbolização, torna possível a construção de um outro mundo – um mundo como “um lugar firme capaz de servir como substituição ao que muda: o devir, o excesso, a vida”¹¹⁰⁵.

Se o niilismo extremo afirma o reconhecimento do caráter perspectivístico do mundo, se ele constitui a condição de possibilidade para a instituição de um novo imaginário-simbólico radical e efetivo que constitua a matriz de produção de novos valores, significados e signos afirmativos da vida, então o niilismo extremo precisa se manifestar e ser assumido como a rejeição da crença metafísica na língua, da crença metafísica na verdade, da crença metafísica na língua como lugar do desvelamento do ser, como a rejeição da crença na correspondência entre as palavras e as coisas; e, mormente precisa expressar-se como a rejeição da ilusão segundo a qual a língua, mantendo uma relação especular com a realidade, a esgotaria; ou melhor, esgotaria o real em suas categorias e construções gramaticais. O niilismo extremo leva à derrocada o fundamento da língua, qual seja, a relação metafísica que o ser humano estabelece com a vida. Essa relação é originada e mantida pelo modo de vida gregário, floresce em condições vitais de indigência, se reproduz socialmente pelo medo da vida, que acabou por inventar o Deus cristão. O princípio de identidade, fundamento do ser, de Deus, do sujeito é tanto produto da fraqueza quanto do medo diante da vida.

Com Nietzsche, vem a lume um novo modo de pensar que impede o próprio pensamento seja infestado pelas significações de identidade, finalidade, causalidade e “ser”. O pensamento do eterno retorno constitui uma nova ficção pela qual se combate a identidade do Deus cristão, como signo maior da metafísica. Nietzsche levou a efeito a luta, o combate entre o Deus da identidade – o Deus cristão – e o *circulus vitiosus deus*.

¹¹⁰⁵ MOSÉ, *ibidem*, p. 145.

Na próxima subseção, buscaremos esclarecer as articulações entre o niilismo extremo e o eterno retorno, à luz do pressuposto de que o eterno retorno não significa a superação de todas as experiências de niilismo. Essa será a tarefa a cuja realização nos dedicaremos a seguir.

5.5.6. A relação entre o eterno retorno, o além-do-homem e o niilismo extremo

Nesta última parte do presente capítulo, intenta-se mostrar não apenas como se pode estabelecer a relação entre o eterno retorno, o além-do-homem e o niilismo extremo, mas também, sobretudo, busca-se dar conta da seguinte questão ventilada por Araldi, expressa como se segue:

Se na forma extrema e mais radical do niilismo todos os valores e sentidos são vistos como insustentáveis (cf. XII, 10 (192)) e se, tanto na ação quanto no pensamento, somente o sem-sentido e em vão são vistos como eternos, como poderá então o niilismo ser superado?¹¹⁰⁶

Postergando um pouco a consideração da questão levantada pelo autor, cumpre dar a saber, em primeiro lugar, que esse passo de Araldi se atrela ao seu comentário sobre o fragmento póstumo 16 (32) do início do ano - verão de 1888, no qual Nietzsche nos diz sobre como ele vive sua filosofia experimental. Em segundo lugar, no trecho supramencionado, Araldi refere outro fragmento nietzschiano, no qual o niilismo radical (ou niilismo extremo) significa a compreensão de que os valores superiores se demonstraram incapazes de dar sentido e sustentação à existência. É imperioso dar a conhecer esses dois fragmentos de Nietzsche, para que seja possível compreender o sentido da questão ventilada por Araldi. Cite-se, em primeiro lugar, o fragmento póstumo mencionado explicitamente pelo autor:

O niilismo radical é a convicção de uma absoluta insustentabilidade da existência, quando se trata dos valores supremos que se reconhecem; incluindo aí na conta a intelecção de que não temos o menor direito de estabelecer um além ou um em-si das coisas que seriam divinas, que incorporariam a moral. Essa intelecção é uma consequência da “veracidade” levada à maioria: com isso, ela mesma é uma consequência da crença na moral. Esta é a antinomia: até o ponto em que acreditamos na moral, condenamos a existência. [...].¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁶ ARALDI, *ibidem*, p. 124.

¹¹⁰⁷ FP 10 (192) (286) Outono de 1887.

O referido fragmento termina com a questão “o que é moral”. Nietzsche afirma que a crença na moral é um meio de condenação da vida. Ele pressupõe que, se o niilismo extremo nos proíbe de avaliar a existência a partir das ficções de um além-mundo ou de um “em si”, é porque o niilismo extremo representa a liberação da vida de toda interpretação moral. No niilismo extremo, a vida deixa de ser condenada. Ao contrário do que afirma Araldi, não são todos os valores e sentidos que são vistos como insustentáveis; apenas os são os valores moral-metafísicos então vigentes. O niilismo extremo expressa a consciência de que já não estamos mais justificados em persistir na avaliação da existência a partir de significações metafísicas como “ser”, “em si”, “além-mundo”, “Deus”, etc. Com a morte de Deus, devemos ter a coragem de nos tornar criadores e não permanecer como covardes adoradores, agarrados a velhos ídolos destruídos.

Atente-se, agora, para a segunda parte imediatamente precedente à formulação da questão, no trecho de Araldi. Mais exatamente, considere-se o trecho em que ele pressupõe, na forma de uma oração condicional, que “somente o sem sentido e o em vão são vistos como eternos”. Esse excerto remete a outro fragmento póstumo de Nietzsche, que, abaixo, apresenta-se:

A filosofia experimental, como a vivo, antecipa à guisa de ensaio a possibilidade do niilismo fundamental: sem que estivesse dizendo, com isso, que ela permaneceria parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não. Ao contrário, ela quer muito mais atravessar – até **um dizer sim dionisiaco ao mundo, tal como ele é, sem subtração, exceção e escolha** -, ela quer o **eterno movimento circular – as mesmas coisas, a mesma lógica e falta de lógica dos nós**. Estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: encontrar-se dionisiacamente postado em relação à existência -: minha fórmula para isso é *amor fati*.¹¹⁰⁸

Esse fragmento encontra-se entre outros que, reunidos, corroboram o fato de que, para Nietzsche, o que retorna no eterno retorno é a mesma vida com todos os seus acontecimentos, sem nada dela subtrair. Em face das evidências textuais que acenam para a compreensão do niilismo como “eterno movimento circular” no qual todas as coisas hão de retornar, a interpretação deleuziana do eterno retorno não se sustenta. Na verdade, cuidamos que Deleuze propõe a sua versão teórica do eterno retorno¹¹⁰⁹. Vamos preterir as considerações sobre essa questão por ora, para nos deter na legitimidade hermenêutica da questão ventilada por Araldi.

¹¹⁰⁸ FP 16 (32) – início do ano – verão de 1888. (grifos nossos).

¹¹⁰⁹ Postular que, ao se debruçar sobre a questão do eterno retorno em Nietzsche, Deleuze termina por oferecer a sua versão do eterno retorno parece plausível, se consideramos que o problema do eterno retorno é discutido por ele no quadro de sua filosofia da diferença. Situado nesse domínio de análise, Deleuze afirma que o que é selecionado pelo retorno é aquilo que afirma a diferença. Toda a identidade é expulsa do eterno retorno. Isso

Conquanto reconheça os esforços filosóficos mobilizados por Nietzsche na tentativa de ultrapassar o niilismo extremo até a suprema afirmação, Araldi mantém que Nietzsche permaneceu envolvido na dificuldade de “fornecer um estatuto filosófico satisfatório à reversão do niilismo na suprema afirmação”¹¹¹⁰. Para o autor, Nietzsche apenas pressupõe que a negação extrema se reverte na suprema afirmação. Não fica demonstrado de que modo a vontade de potência que quer o eterno retorno, que o afirma, atinge, *ipso facto*, a superação do niilismo. Há que discernir dois problemas apontados pelo autor: o primeiro diz respeito à suposição nietzschiana de que o niilismo extremo seria revertido em sua forma afirmativa por um movimento de radicalização do niilismo e seu esgotamento, cujo efeito seria a reversão de sua negatividade corrosiva em um pensamento afirmativo; o segundo toca à crença de Nietzsche de que o eterno retorno representa a superação de todas as formas de niilismo. Cumpre acompanhar Araldi na exposição da forma em que se manifesta o problema apontado por ele:

Se para o niilista extremo o eterno retorno significa o em vão, o dizer e fazer-não, o sem-sentido da existência e do mundo, como, para Nietzsche, o eterno retorno pode ter a conotação inversa, a saber, do supremo dionisíaco dizer-sim ao mundo e à existência?.¹¹¹¹

A princípio, é preciso questionar o pressuposto assumido pelo autor, segundo o qual o niilista extremo assume o eterno retorno como o retornar eterno de uma existência sem sentido. Ora, se o niilismo extremo recusa toda pretensão de justificar a existência e valorá-la pelo recurso a ficções imaginárias metafísicas, se o niilismo extremo assume o caráter perspectivístico do mundo, então o que ele descerra é o caminho para a eterna afirmação de uma existência que retorna necessariamente preche de possibilidades de interpretação, de uma existência que, afirmada em seu eterno retorno, se realiza como obra de arte ou seja, é a experiência estética de um artista para quem criar (modos de viver, de ser, sentidos, valores) é seu destino. Não é uma existência sem sentido e vã que eternamente retorna, quando o niilista extremo afirma o eterno retorno; sucederia assim, na experiência do niilismo como estado psicológico, do niilismo passivo. No horizonte do niilismo extremo, o eterno retorno, ao contrário do que pensa Araldi, parece significar que o que há de retornar necessariamente é

significa dizer que é à luz dos pressupostos de sua filosofia da diferença que Deleuze lê o eterno retorno em Nietzsche, construindo, nessa leitura, seu sentido para o eterno retorno. (cf. Fornazari, 2006).

¹¹¹⁰ ARALDI, *ibidem*, p. 125.

¹¹¹¹ *Ibidem*.

esta existência que se revelará, novamente, no curso de sua constituição histórica, desprovida de sentido metafísico (que não passa de uma ficção imaginário-simbólica), sem, contudo, deixar de ser experienciada, novamente, como suscetível de múltiplas interpretações e sentidos.

Araldi prossegue, afirmando haver uma ambiguidade no tratamento dispensado por Nietzsche tanto ao niilismo quanto ao eterno retorno. Já vimos em que consiste essa ambiguidade, quando referida ao niilismo. No caso do eterno retorno, essa ambiguidade se expressa como a confluência de dois sentidos que descortinam duas perspectivas, aparentemente, antagônicas: 1) o eterno retorno como pensamento de suprema afirmação da vida; 2) o eterno retorno como o mais pesado dos pesos, como a intuição do retornar eterno dessa existência que se estende sobre o abismo do nada¹¹¹². Da percepção dessa ambiguidade, Araldi deriva a seguinte questão: “é possível pensar essa ambiguidade enquanto problema de algum modo, mesmo para além de Nietzsche?”¹¹¹³. Ir além de Nietzsche não significa, necessariamente, extrapolar os domínios significativos pelos quais transita seu pensamento; não significa inferir sentidos que os textos de Nietzsche não autorizariam. Para nós, pretender ir além de Nietzsche significa tanto descerrar novos caminhos interpretativos a partir de um conjunto de problemas delineados, ou mesmo examinados por Nietzsche, quanto tornar legível, fazer ouvir aquilo que Nietzsche manteve silenciado, aquilo que permanece no nível dos implícitos nos textos nietzschianos, já que, afinal, por nossas palavras, vazam silêncios; elas são atravessadas por silenciamentos, por sentidos que não prevemos, que se deixam entrever como pressupostos, como conteúdos subentendidos, que não assumimos, pois que vêm de outras instâncias enunciativas, de outros discursos. Portanto, é possível ir além de Nietzsche, fazendo dizer aquilo que, nele, está implícito, aquilo que pertence aos silenciamentos que permeiam todo discurso e que, portanto, encontram-se como presenças fantasmáticas na rede de sentidos que formam os textos nietzschianos.

Araldi propõe-nos ainda uma questão final, formulada depois de reconhecer que Nietzsche acredita e afirma ter vivido o niilismo até seu extremo e que, por isso, em si mesmo, o instinto de destruição não conduziria ao sem-sentido eterno; que Nietzsche assumiu a prerrogativa de destruir ativamente e que o niilismo extremo é a condição para novas

¹¹¹² É interessante notar que, para suportar o pensamento do eterno retorno, o mais pesado dos pensamentos, é necessário, segundo Nietzsche, que sejam preenchidas as seguintes condições: “a transvaloração de todos os valores; não mais o prazer com a certeza, mas com a incerteza, não mais “causa e efeitos”, mas o elemento constantemente criador; não mais vontade de conservação, mas de poder”. (FP 26 (284) do verão-outono de 1884).

¹¹¹³ ARALDI, *ibidem*, p. 125.

criações; que a criação teria o sentido de suprema afirmação da existência. Tendo recordado, em linhas gerais, essas alegações nietzschianas, Araldi enuncia, pois, a seguinte questão: “como articular a dupla exigência proposta por Nietzsche: o *aniquilador* (*der Vernichter*) que traz à luz todo o falso das coisas e pretende levar à ruína o que é fraco e decadente e o *criador* (*der schöpfer*), que pretende ter descoberto o caminho à afirmação suprema do mundo?”¹¹¹⁴. Cuidamos que a resposta a essa questão já foi dada por nós neste capítulo; todavia, não nos esquivaremos de recordá-la. Antes de fazê-lo, convém acrescentar que Araldi afirma reconhecer a importância que Nietzsche confere à superação do niilismo em sua obra tardia, mas, ainda assim, pensar ser “problemático o modo como ele considera as formas antigas, presentes e futuras do niilismo em sua necessidade e, principalmente, o modo como ele trata de sua auto-superação”¹¹¹⁵. O que é problemático aí, segundo o autor, é que essa autossuperação é apenas pressuposta por Nietzsche. Segue-se daí que, segundo Araldi, “não há, em nosso entendimento, o abandono do niilismo na filosofia de Nietzsche, visto que permanece em aberto a questão de sua superação, do ultrapassamento (*Überwindung*)”¹¹¹⁶.

Toda a nossa proposta de análise do problema do niilismo a partir do diálogo entre Nietzsche, Schopenhauer e Cioran assenta no pressuposto de que o niilismo não é uma condição a ser superada, já que ela é prenhe de possibilidades para a criação de novos modos de ser e de viver do homem no curso histórico de constituição de sua experiência de mundo. Em Nietzsche, especificamente, não é o niilismo que deve ser ultrapassado, mas apenas as suas formas infestadas pela negatividade, dominadas pelas vontades de potência debilitadas, fracas; em uma palavra, pela vontade de nada. O niilismo ativo, pelo menos em sua variante na qual se expressa uma força ascendente do espírito, bem como o niilismo extremo precisam ser estimulados, precisam ser assumidos, quer como forma de exercer a resistência ao poder das instituições mantidas por forças reativas, reacionárias, autoritárias, quer como forma de expressão da transformação do *status quo*, dos valores e significações imaginário-simbólicas instituídos que contribuem para a reprodução de condições existenciais que acentuam o adoecimento do animal humano, que cingem ainda mais os grilhões que o mantém na condição de escravo de uma ordem de mundo que ele mesmo fabricou, no curso de inúmeras gerações, sem, contudo, havê-la planejado.

¹¹¹⁴ Ibidem. (ênfases no original)

¹¹¹⁵ Ibidem, p. 125-126.

¹¹¹⁶ Ibidem, p. 126.

A articulação da vontade de destruição com a vontade criadora, ou a conciliação do tipo aniquilador (o niilista ativo) e o tipo criador (o artista, o além-do-homem), ou ainda a articulação de um movimento de destruição e de negação do instituído com um movimento de criação e afirmação de um modo de viver governado pelo sim jubiloso à vida, pela vontade afirmadora do eterno retorno da existência, só é possível no jogo agonístico das vontades de potência pelo qual se realiza o próprio niilismo. Se o mundo todo é um campo agonístico de forças, todas as manifestações do devir compõem um imenso e incessante combate de vontades de potência pelo domínio e subjugo umas das outras, na busca por estabelecer hierarquias de valor. Quando as vontades de potência afirmativas predominam sobre as demais, submetendo-as e estabelecendo suas hierarquias instintuais, o niilismo assumirá uma forma afirmativa, possibilitando o incremento das forças ativas, das forças criadoras; se, por outro lado, predominam as vontades de potência negativas, insuficientemente fortes para criar, ou fracas demais para assumir a vida como autossuperação, esgotadas a ponto de não quererem nada além da conservação dos tipos decadentes, dos tipos esgotados e, portanto, de não quererem senão a conservação das condições de vida desses tipos humanos, o niilismo predominará como modo de expressão da vontade de nada, o que inviabiliza qualquer aquiescência ao eterno retorno.

O que Araldi chama de “aniquilador” (tipo aniquilador) e “criador” (tipo criador) são tipos que expressam distintos modos de conformação das vontades de potência ou das forças que integram corpos vitais. No tipo aniquilador, predominam as forças ativas e as vontades de potência afirmativas, com intensidade que podem variar deste a máxima força de espírito que se afirma como destruição, até uma insuficiência que inibe a potência criativa. No tipo criador, só predominam as forças ativas e as vontades de potência afirmativas que exibem a máxima potência plástica de criação e de afirmação jubilosa da existência. Nesse tipo, destruição e criação não são momentos distintos, de modo que a destruição poderia não, necessariamente, levar à criação; no tipo criador, a destruição é inseparável da criação; ele realiza a obra do artista trágico (que expressa a dinâmica dos opostos, o conflito dos contrários) e o jogo lúdico, o brincar da criança em sua inocência, a criar para depois destruir e novamente criar num movimento *ad eternum*.

5.5.6.1 O significado do eterno retorno: o que é selecionado, o que é afirmado e o que é negado

Nietzsche refere-se à antiguidade da doutrina do Eterno Retorno já em 1873, em *A filosofia na Idade Trágica dos gregos*. O discípulo de Dioniso afirma tê-la encontrado em

Heráclito¹¹¹⁷, para com quem reconhece ter uma dívida filosófica. No entendimento de Nietzsche, porque concebia o mundo como criação e destruição permanentes, Heráclito sustentava que ele sucumbe periodicamente para então ressurgir sempre o mesmo; assim, a conflagração universal carregaria a repetição. Para Nietzsche, Heráclito foi o precursor do que viria a se constituir como uma tese estoica. É certo, contudo, que a ideia do eterno retorno já se encontrava nos antigos. Além de Heráclito, Anaximandro, os pitagóricos, Empédocles, também Eudemo e os estoicos a conheciam. Na tradição religiosa oriental, os brâmanes e os budistas, bem como os zoroastrianos e zurvanitas a ensinavam em seus textos sagrados. Como filólogo, Nietzsche tinha grande conhecimento sobre a filosofia grega. Tendo sido amigo do indólogo Paul Deussen e discípulo de Schopenhauer, ele estava familiarizado com o budismo. Consoante Marton, no período em que foi professor na Basileia, Nietzsche demonstrava interesse na literatura védica e nas religiões persas.

Desde seus anos de formação, aliás, acreditou encontrar na Antiga Grécia rastros de pensamentos orientais. Se julgava impróprio atribuir aos gregos uma cultura autóctone, tampouco aceitava que tivessem importado a filosofia. Levando adiante o que tomaram de povos vizinhos, desenvolveram um aprendizado fecundo e tornaram-se criadores. Dos antigos, o filósofo se afasta quando busca fundamentar sua doutrina nas ciências da natureza; deles se distancia quando procura demonstrá-la recorrendo à física e às matemáticas.¹¹¹⁸

Preterindo o que comentadores como Peter Gast, Drews e Lichtenberger, reconheceram como significado cosmológico do eterno retorno, ao qual eles davam especial importância¹¹¹⁹, vamos nos deter no que se considera a dimensão ética do eterno retorno, a qual assenta no seguinte imperativo: só querer algo de modo que se queira também, necessariamente, seu eterno retorno¹¹²⁰. O eterno retorno é a maximização do sim dionisíaco

¹¹¹⁷ Em *NT* § 3, depois de referir-se ao *Crepúsculo dos Ídolos*, obra onde expôs sua “psicologia da tragédia”, Nietzsche assinala o parentesco de sua doutrina do eterno retorno com a que poderia ter ensinado também Heráclito.

¹¹¹⁸ MARTON, 2009, p. 106.

¹¹¹⁹ Acompanhamos Marton (2009) no entendimento de que não se deve ler a doutrina do eterno retorno dando demasiada importância filosófica à sua dimensão cosmológica, qual seja, à crença de que essa doutrina diz respeito à estrutura da realidade. Sendo uma dimensão fundamental da tentativa de transvaloração de todos os valores, é em seu aspecto ético que a doutrina do eterno retorno tem mais significatividade e importância. Pelo eterno retorno, busca-se mensurar a qualidade da afirmação da vida, da aquiescência ao caráter trágico da existência, já que, como bem notou Deleuze (2013), o eterno retorno não admite semiquerer.

¹¹²⁰ Ao reconhecer, na doutrina do eterno retorno, este ensinamento ético, que encerra uma advertência sobre o modo de viver humano, não ignoramos quão problemática é essa doutrina em Nietzsche. Por exemplo, não ignoramos que justaposta a esse ensinamento ético, Nietzsche apresenta uma visão determinista do eterno retorno, à luz da qual tudo há de retornar eternamente, quer queiramos, quer não. Ademais, como observa Ansell-Pearson (1997), comentadores há que viram uma incompatibilidade lógica entre o além-do-homem e o eterno retorno, já que, como argumenta Erich Helen, toda criação original levada a efeito pelo além-do-homem é vã, uma vez que o eterno retorno do mesmo afirma o retorno de todas as mesmas coisas necessariamente.

ao mundo tal como é, sem dele nada subtrair. Nesse sentido, o eterno retorno é o signo-imagem da superação das formas declinantes, decadentes do niilismo. Por um lado, porque tem caráter trans-histórico, o eterno retorno apresenta-se como a mais extrema forma de niilismo; por outro lado, é também a forma da mais alta aquiescência que se pode alcançar. Esses dois aspectos antitéticos, no entanto, são complementares. Como pondera Marton, “é inevitável que a existência tal como é, sem sentido ou finalidade, se repita; é imprescindível que o homem, não possuindo outra vida além desta, a afirme”¹¹²¹. Não podemos escapar à condenação de termos de viver esta mesma vida inúmeras vezes, sem finalidade e sentido último. Resta-nos aprender o *amor fati* – o amor ao nosso destino. Todavia, por meio da afirmação do eterno retorno, Nietzsche pensa que são superadas a moral e a metafísica. O eterno retorno rejeita as filosofias que afirmam a crença de que o mundo possui uma ordem teleológica, rejeita também as teorias científicas que assentam na hipótese de que o mundo há de atingir um estado final, recusa as religiões que prometem futuras recompensas e punições. Com o eterno retorno, as significação do mundo suprassensível, o mecanicismo, a ideia de entropia, o cristianismo, a crença na vida após a morte são todos desacreditados. Marton lembra que Nietzsche tinha planejado escrever um livro com o título de “*As novas luzes: prelúdio a uma filosofia do eterno retorno*”. Nesse sentido, o filósofo pretendia oferecer uma nova forma de Iluminismo (*aufklärung*), um iluminismo afirmativo, que contrastaria com o Iluminismo histórico, a que Nietzsche atribui o fato de ter estimulado o “espírito de rebanho”, dando origem à democracia e ao nivelamento geral, tornando-se arma dos ressentidos.

A nova *Aufklärung* deverá mostrar aos fortes que lhes é permitido o que o animal gregário não se sente livre para fazer. Nas mãos de Zarathustra, a ideia do eterno retorno converte-se em “martelo”: permite-lhe dismantelar os velhos ideais de interpretação do mundo, fazendo ver que são inúteis, e demolir os velhos ídolos – o Estado, as instituições, a cultura filisteia, a moral, a religião, as ilusões da filosofia -, mostrando que são incapazes de fornecer um alvo à existência. Em suas mãos, a ideia de que tudo retorna sem cessar transforma-se ainda em princípio seletivo e aprimorador: permite-lhe distinguir os que diante dela sucumbem e os que a ela aderem, paralisando os fracos e fortalecendo os fortes.¹¹²²

Embora atentos aos problemas suscitados pela doutrina do eterno retorno e assinalados por vários comentadores, não podemos tomar parte nessa discussão, não só porque isso escapa à alçada deste estudo, mas também porque a ideia de além-do-homem implica a de autossuperação incessante, cuja realização assume como condição o retorno do pequeno homem. Concordamos, pois, com Ansell-Pearson (idem., p. 131), ao dizer que “sem o *“pathos da distância”* criado pela contemplação de si mesmo em relação ao pequeno homem, é impossível ao super-homem ocupar-se da sua auto-superação”. Só o além-do-homem é capaz de suportar e afirmar integralmente o eterno retorno, pois que só ele realiza em si mesmo o caráter fundamental da vida, qual seja, sua autossuperação.

¹¹²¹ MARTON, 2009, p. 113-114.

¹¹²² Ibidem, p. 114-115.

Tendo em conta o referido excerto de Marton, atente-se a questão da seletividade do retorno. Deve-se notar, em primeiro lugar, que Nietzsche afirma o caráter seletivo da doutrina do eterno retorno, nos seguintes termos: “no lugar da metafísica e religião, a doutrina do eterno retorno (essa doutrina como meio de cultivo e da seleção”¹¹²³. Nesse fragmento, é patente a ideia de que a doutrina do eterno retorno preenche o lugar axiológico, antes hegemônico, ocupado pela interpretação metafísica e moral-religiosa. Nesse sentido, o eterno retorno representa o triunfo de uma vontade de potência jubilosamente afirmativa da vida sobre as interpretações metafísica e moral que depreciam a existência, o mundo. É por destruir os velhos ídolos da tradição moral-metafísica, que Nietzsche diz ser “a doutrina do eterno retorno como um martelo na mão dos homens mais poderosos”¹¹²⁴.

Como seleção e cultivo, a doutrina do eterno retorno distingue entre os fortes, que a assumem incondicionalmente, que querem incondicionalmente a vida tal como é e seu eterno retorno, e os fracos que, em face do pensamento do eterno retorno, retrocedem, temem e sucumbem. Como forma de cultivo, o eterno retorno faz do tipo homem da moral de rebanho, do tipo decadente, do tipo ressentido, do tipo humano que até então vigorou na história do ocidente, do tipo doente do homem, uma ponte entre o animal e o além-do-homem. Como forma de cultivo, o eterno retorno é a condição para o incremento de uma vontade de potência capaz de afirmar o além-do-homem como o “sentido da terra”¹¹²⁵. Referindo-se ao além-do-homem como tipo humano sumamente afirmativo, Marton nos faz ver que “não se trata de um tipo biológico superior de uma nova espécie engendrada pela seleção natural, mas de quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade cada traço de seu caráter”¹¹²⁶. Assim, segundo a autora, o além-do-homem, quando situado no contexto da suprema afirmação da existência de que é expressão o eterno retorno, representa um modo de ser e viver humano suficientemente forte, saudável e criador, que reconhece sua própria condição existencial como parte integrante do cosmos, de sorte que “afirmá-lo é afirmar tudo que é, foi e será”. O além-do-homem afirma o pertencimento do animal humano ao universo, afirma as raízes naturais que tornam o homem aparentado com as demais espécies de animais. O além-

¹¹²³ FP 9 (8) do outono de 1887.

¹¹²⁴ FP 27 (80) do Verão-Outono de 1884.

¹¹²⁵ Cf. ZA, Prólogo 3, p. 14.

¹¹²⁶ MARTON, *ibidem*, p. 116.

do-homem ensina-nos que o homem é parte do mundo e que o mundo que é a medida. O eterno retorno, pensado em sua articulação com o além-do-homem, consagrando a supressão o dualismo metafísico entre mundo verdade e mundo aparente, na imagem do *circulus vitiosus deus*, que suplanta o Deus metafísico cristão, ensina que o homem é uma parte do mundo na qual o todo se reflete. Consoante observa Marton, “negando a oposição entre *ego* e *fatum*, [Nietzsche] acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas”¹¹²⁷. Nietzsche repudia essa crença metafísica, de longa duração na história mundial, na separação entre o homem e o mundo.

Toda a atitude do “homem contra o mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna -; já rimos, ao ver, “homem e mundo”, colocado um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha “e”.¹¹²⁸

Como se depreende do exposto até aqui, parece que fica empobrecida qualquer interpretação do eterno retorno que pretenda encerrá-lo nos limites de uma monossêmia, pois que a doutrina se apresenta como parte de um projeto filosófico que culmina também com a rejeição da primazia da subjetividade. Com o eterno retorno, o homem deixa de ser visto como um sujeito perante uma realidade, para se compreender como parte integrante do mundo.

Cumpramos ainda estender nossas considerações sobre a dupla seletividade do eterno retorno, considerando-a à luz da interpretação deleuziana¹¹²⁹. Segundo Deleuze, “o segredo de Nietzsche é que o *eterno Retorno é selectivo*”¹¹³⁰. Deleuze afirma ser duplamente seletivo o eterno retorno. O primeiro sentido da seletividade do eterno retorno é que ele “nos dá uma lei para a autonomia da vontade desgarrada de toda moral: o que quer que eu queira (a minha preguiça, a minha gulodice, a minha covardia, o meu vício como a minha virtude) devo querê-

¹¹²⁷ Ibidem, p. 117. (ênfase no original).

¹¹²⁸ GC, § 346, p. 213.

¹¹²⁹ Embora nos atenhamos ao livro *Nietzsche* (1965), de Deleuze, o eterno retorno como pensamento ético e duplamente seletivo fora discutido três anos antes em *Nietzsche e a filosofia* (1962). Não estamos interessados em apontar diferenças no desenvolvimento do tema nas duas obras, nem convém fazer aprofundamentos críticos da abordagem do eterno retorno nas duas obras de Deleuze referidas. Dessas obras colhemos tão-somente as linhas mestras da posição deleuziana, as quais delimitam o escopo de nossa crítica a ela, em conformidade com os propósitos perseguidos nesta etapa de nosso estudo.

¹¹³⁰ DELEUZE, 2013, p. 35. (ênfase no original).

lo de tal maneira que lhe queira o eterno Retorno”¹¹³¹. Portanto, a primeira seleção do eterno retorno recobre sua dimensão ética, que Deleuze formula nos seguintes termos: “[...] como pensamento ético, o eterno retorno constitui a nova formulação da síntese prática: o que quiseres, queira-o de tal maneira que também queiras o eterno retorno”¹¹³². Acresce o filósofo que ficam eliminados do mundo os semiquerer, que só admitem querer uma única vez. Nesse sentido, a tristeza, a revolta, a lamentação em face do pensamento do eterno retorno são formas de acusação da vida. Considerando que o sim incondicional ao real, à vida alcança sua máxima expressão e intensidade no pensamento do eterno retorno, Rosset nega que qualquer evasiva, qualquer condicionante podem ser concedidas àquele que é atravessado pela vivência de tal pensamento:

O sim que se sente no pensamento do eterno retorno vale por ele aceitar, ou melhor, estar disposto a aceitar, de qualquer coisa existente, o puro e simples retorno. Ele se caracteriza assim pelo fato que queixa alguma, pedido algum de revisão não são apresentados contra o real: ele é a adesão ao que é, sem reserva de emenda possível ou desejável.¹¹³³

O segundo sentido da seletividade do eterno retorno consiste na afirmação deleuziana de que o Ser é seletivo. Se acolhemos o primeiro sentido da seletividade do eterno retorno, que implica a ideia da exigência de um querer integral e incondicional da vida e de seu necessário retorno, divergimos de Deleuze no tangente ao segundo sentido da seletividade do retorno. Sem adentrar nos meandros de sua teoria da univocidade do ser e da sua concepção de diferença pura, cingir-nos-emos a concentrar nossa crítica à alegação deleuziana, segundo a qual “só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado, só a alegria volta, tudo que pode ser negado, tudo o que é negação é expulso pelo próprio movimento do eterno retorno”¹¹³⁴. Ora, porque o eterno retorno, como expressão máxima de um “sim” incondicional ao real, não admite nenhum apelo a que, no curso do retorno, se repare alguma coisa, não deixa de soar estranho – para dizer o mínimo – que Deleuze afirme “a lição do eterno retorno é que não há retorno do negativo”¹¹³⁵. No entanto, para Deleuze chegar a negar o retorno do negativo, ele precisou pensar, à semelhança de um dialético, contra a dialética.

¹¹³¹ Ibidem.

¹¹³² Idem, 2001, p. 104.

¹¹³³ ROSSET, 2000, p. 86.

¹¹³⁴ DELEUZE, 2013, p. 35.

¹¹³⁵ Idem, 2001, p. 282.

Diz o filósofo que “o ‘sim’ de Nietzsche opõe-se ao “não” dialético”¹¹³⁶. O pensar dialético trabalha com a contradição, ou melhor, é, para Deleuze, um pensamento da contradição, do negativo, e não da diferença. Para que Deleuze possa sustentar que só retorna o afirmativo, jamais o negativo, ele precisa pensar a superação da negação pela afirmação através da transmutação – ponto em que o negativo se converte em afirmação, ponto em que o negativo perde seu poder e sua qualidade, e deixa de ser um poder autônomo, uma qualidade da vontade de potência.

A transmutação refere o negativo à afirmação na vontade de poder, faz dele uma simples maneira de ser dos poderes de afirmar. Não mais o trabalho da oposição nem a dor do negativo, mas o jogo guerreiro da diferença, afirmação e alegria da destruição. O não destituído do seu poder, passado para a qualidade contrária, tornando-se ele próprio afirmativo e criador; é esta a transmutação dos valores.¹¹³⁷

A transmutação que culminará com a expulsão do negativo é, segundo Deleuze, “o ponto em que o negativo é convertido”¹¹³⁸. A transmutação faz do negativo “uma simples maneira de ser dos poderes de afirmar”¹¹³⁹. A transmutação destitui o “não” de seu poder e o assimila à qualidade contrária, de modo que, nesse processo, ele próprio se torna afirmativo e criador. Ora, como se depreende daí, Deleuze suprime justamente a qualidade heraclitiana do pensamento de Nietzsche: um pensamento-potência, um pensamento-força, um pensamento-corpo, um pensamento-instinto que abarca e reflete em si a agonística dos contrários, dos desiguais, a tensão permanente das forças opostas, a luta incessante entre as vontades de potência afirmativas e as negativas que caracterizam o mundo, a vida. Ao contrário do que pensa Deleuze, o negativo tem também de ser querido no Eterno Retorno, tem também de retornar, sob pena de o caráter supremo da afirmação do eterno retorno enfraquecer-se, ou mesmo perder sua potência enquanto critério de avaliação da qualidade da vontade. Nossa divergência com Deleuze encontra apoio em Rosset que, após observar que Leibniz, antes de Nietzsche, teria concebido a sua versão do eterno retorno e que a versão do eterno retorno nietzschiana, ao contrário da versão leibniziana, não admite a mínima variação que seja do mesmo, diz contrariamente ao que diz Deleuze o seguinte:

¹¹³⁶ Ibidem, p. 17.

¹¹³⁷ Ibidem, p. 83-84.

¹¹³⁸ Ibidem, p. 83.

¹¹³⁹ Ibidem, p. 84.

Ora, como vimos acima, tal pedido [o da ligeira variação do mesmo na versão de Leibniz] não figura de modo algum no pensamento nietzschiano do eterno retorno: “Tudo o que há de indizivelmente pequeno e grande em tua vida deverá retornar para ti, e tudo na mesma ordem e na mesma sequência”. **Por isso é difícil seguir Deleuze quando declara que o eterno retorno opera em Nietzsche uma “segunda seleção” privilegiando o retorno das forças ativas e eliminando o das forças reativas.** [...] Esta ideia de uma progressão possível do bem, de um melhor pronto para surgir no seio do melhor mesmo, teria sem dúvida o assentimento de Leibniz, mas certamente não o de Nietzsche.¹¹⁴⁰

Em suma, não há, para Deleuze, eterno retorno do mesmo: só podemos falar do “mesmo” relativamente ao próprio retornar¹¹⁴¹. Não obstante, Deleuze reconhece que “em muitos textos, Nietzsche considera o eterno Retorno como um ciclo onde tudo volta, onde o Mesmo volta; e que volta ao mesmo”¹¹⁴². (Deleuze, *ibid.*, p. 36). Quais seriam esses muitos textos em que Nietzsche diz, explicitamente, que é a mesma vida, com todos os seus acontecimentos encadeados, que retornará necessariamente? Citemos alguns desses textos.

Ao referir-se ao parentesco entre sua doutrina do eterno retorno e a que poderia ter ensinado Heráclito, Nietzsche afirma, explicitamente, o seguinte acerca do eterno retorno: “a doutrina do “eterno retorno”, ou seja, **do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas** – essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito”¹¹⁴³. Num outro fragmento do verão de 1888¹¹⁴⁴, já citado, Nietzsche afirma que a sua filosofia experimental quer converter-se num dizer sim dionisíaco ao mundo, sem concessão, sem fazer qualquer subtração, sem exceção e escolha, o que significa dizer que ela quer “o eterno movimento circular – as mesmas coisas, a mesma lógica e falta de lógica dos nós”¹¹⁴⁵.

Noutro fragmento póstumo do começo do ano de 1888, Nietzsche se refere ao devir como um grande anel no qual cada coisa é igualmente valiosa, eterna e necessária¹¹⁴⁶. Noutro fragmento póstumo, em que Nietzsche anuncia ser o mestre do eterno retorno, ele escreve:

¹¹⁴⁰ ROSSET, 2000, p. 87. (grifo nosso).

¹¹⁴¹ Fazendo abstração dos textos em que Nietzsche explicitamente diz que é a mesma vida que retorna, Deleuze acredita encontrar em *O convaléscente*, § 2, de *Assim falou Zarathustra*, apoio para a sua interpretação “seletiva” e questionável, segundo a qual o eterno retorno exprime o ser como ser seletivo, no qual “só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado, só a alegria volta”. (cf. Deleuze, 2013, p. 35).

¹¹⁴² DELEUZE, 2013, p. 36.

¹¹⁴³ *EH*, O nascimento da tragédia, § 3, p. 62. (grifo nosso).

¹¹⁴⁴ Cf. nota 1108.

¹¹⁴⁵ FP 16 (32) – início do ano – verão de 1888.

¹¹⁴⁶ FP 14 (31) do começo do ano de 1888.

[...] eu ensino que **todas as coisas eternamente retornam e vocês com elas** – e que **vocês já estiveram aí inúmeras vezes e todas as coisas com vocês**; eu ensino que já um grande ano do devir, um ano longo e descomunal, que, no momento em que chega ao fim de seu transcurso, no momento em que tem o seu decurso total, é sempre uma vez mais virado de cabeça para baixo como uma ampulheta: de modo que **todos esses anos são iguais a si mesmos, no que há de menor e no que há de maior.**¹¹⁴⁷

Cite-se também um trecho de *Assim Falou Zaratustra*, no qual a águia e a serpente, os animais de Zaratustra, o fazem dizer estas palavras:

Agora morro e desapareço, falarias, e num instante serei nada. As almas são tão mortais quanto os corpos. Mas o nó de causas em que estou emaranhado retornará – ele me criará novamente! Eu próprio estou entre as causas do eterno retorno. Eu retornarei, com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante: - Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também menores, para novamente ensinar o eterno retorno de todas as coisas, - para novamente enunciar a palavra do grande meio-dia da terra e dos homens, para novamente anunciar aos homens o super-homem.¹¹⁴⁸

Por fim, comentado a passagem em que Nietzsche, em *Ecce Homo*, refere-se à existência de sua mãe e irmã como uma objeção ao eterno retorno – “confesso que a mais profunda objeção ao ‘eterno retorno’, que é meu pensamento verdadeiramente abismal, são sempre minha mãe e minha irmã”¹¹⁴⁹ - Rosset escreve:

[...] essa página não deixa de ser reveladora, não somente do que Nietzsche pensava e provavelmente pensou mais ou menos de sua mãe e de sua irmã, mas sobretudo do que Nietzsche pensava e sempre pensara do eterno retorno: **que ele fazia (ou faria) voltar indistintamente todas as coisas, as piores como as melhores.**¹¹⁵⁰

Rosset insiste em que o que volta no Eterno Retorno é “este mundo aqui”, “que não haverá nada de novo”¹¹⁵¹. Insiste em que o Eterno Retorno diz de uma repetição estrita, “que, aliás, não exclui o retorno da diferença tal como Deleuze sugere, se é verdade que a própria vida seja constituída de diferenças”, mas “exclui, em compensação, a ideia de um retorno do

¹¹⁴⁷ FP 25 (7) da primavera de 1884. (grifos nossos).

¹¹⁴⁸ ZA, III, O convalescente, § 2, p. 212.

¹¹⁴⁹ Na tradução de Paulo César de Souza de *Ecce Homo* (2008) que utilizamos, a referida passagem não se encontra no lugar onde, em outras traduções, a encontramos normalmente, ou seja, na seção 3 de *Por que sou tão sábio*. O leitor a encontrará na nota 8 ao final do livro, onde o tradutor expõe a polêmica que a cerca e a razão por que escolheu inseri-la ali.

¹¹⁵⁰ ROSSET, 2000, p. 88. (grifo nosso).

¹¹⁵¹ *Ibidem*, p. 84.

mesmo tal como Heidegger a concebe a partir do momento em que esta implica uma permanência do ser transcendendo toda existência no tempo”¹¹⁵². Daí se conclui que o “Mesmo” do Eterno Retorno expressa-se como repetição da qual participam o mesmo e o diferente, o afirmativo e o negativo, relacionamente tensionados, num movimento incessante que recusa toda tentativa de superação dessa agonística, dessas relações tensionais, por meio de sínteses (tal como procede o pensar dialético moderno). O “Mesmo” do Eterno Retorno se afirma afirmando as contradições, a dinâmica agonística de forças que constituem o real, o ser do devir, a necessidade do acaso: “Que tudo retorna é a aproximação mais extrema de um mundo do devir ao mundo do ser: ápice da consideração”¹¹⁵³. É somente quando recusamos qualquer tentativa de superação dos contraditórios por algum expediente de síntese ou transmutação, é somente quando deixamos de excluir qualquer coisa da dinâmica iterativa do Eterno Retorno que se pode aceitar o enunciado deleuziano como consistente com a filosofia nietzschiana: “o devir é o ser, o múltiplo é uno, o acaso é a necessidade do acaso”¹¹⁵⁴. Em última instância, para nós, o “Mesmo” do Eterno Retorno é o retorno do mundo mesmo tal como o entende Nietzsche: uma monstruosidade de forças “sem início e sem fim”, um mundo “que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço”¹¹⁵⁵.

Todos os excertos citados corroboram a compreensão de que “o que se repete é a série inteira de acontecimentos”¹¹⁵⁶. Acompanhando Marton, acolhemos a interpretação segundo a qual, “a doutrina nietzschiana afirma o eterno retorno do mesmo; assevera que este momento que estamos vivendo já se deu e voltará a dar-se um número infinito de vezes exatamente como se dá agora [...]”¹¹⁵⁷. Além das evidências textuais aqui fornecidas, na tentativa de refutar a interpretação deleuziana do eterno retorno, que parece justificar-se mais pelos pressupostos do próprio pensamento deleuziano do que pelos pressupostos do pensamento de Nietzsche, caberia lembrar que esse filósofo não admite que o conflito, que a tensão, que a luta entre os opostos sejam suprimidos no devir e também, quando pensa a multiplicidade das forças, quando postula seus tipos vitais, ele trabalha a oposição entre eles, o conflito entre

¹¹⁵² Ibidem.

¹¹⁵³ FP 7 (54) final de 1886 – Primavera de 1887.

¹¹⁵⁴ DELEUZE, 2001, p. 281.

¹¹⁵⁵ Nietzsche, Os Pensadores, § 1067, p. 397.

¹¹⁵⁶ MARTON, 2009, p. 109.

¹¹⁵⁷ Ibidem, p. 110.

eles, sem que sejam suprimidos a oposição e o conflito. Nietzsche afirma a diferença na tensão entre os tipos antagônicos. Não há diferença pura. Somente os tipos fracos, para afirmar-se, precisam negar o outro, a alteridade do outro, a diferença que reconhece na relação com o outro; os tipos fortes, ao contrário, afirmam a si mesmos, afirmam sua distinção ou sua diferença sem eliminar o outro, sem suprimir o combate com os demais tipos fracos e ressentidos. Portanto, o “pequeno homem” há de retornar eternamente, porquanto, por um lado, o caráter eticamente seletivo do eterno retorno se enfraquece, porque, nesse caso, se admitiria aquilo que o eterno retorno tem de recusar, a saber, os semiquereres; por outro lado, é somente com o retorno do “pequeno homem” e dos tipos do ressentimento que o além-do-homem poderá afirmar-se, afirmando em si aquilo que a vida é: autossuperação. É preciso também recordar que as vontades de potência precisam da resistência para expandir-se, para aumentar sua potência; assim também o além-do-homem precisa do embate com os tipos reativos, com o homem do ressentimento para intensificar sua força criadora.

Pulverizando a concepção de tempo linear e a escatologia do progresso, o eterno retorno desvela a falta de sentido de todas as coisas; ele é seletivo porque faz distinção entre modos de viver e de experienciar a ausência de sentido último da vida. Por isso, distingue entre as forças e os tipos vitais, separa as interpretações capazes de suportar essa ausência de sentido das que não resistem a essa ausência. A repetição no eterno retorno só é esmagadora para os tipos vitais fracos, só não pode ser suportada, se passivamente interpretada. Se, por um lado, o eterno retorno produz terror, ao abandonar o homem ao ciclo eterno de uma existência sem sentido metafísico, por outro lado, ele o alivia do peso das esperanças vãs em além-mundos hipotéticos. O eterno retorno traz ao homem a seguinte lição, já afirmada no niilismo extremo: para justificar a vida, o homem tem de criar sentidos para ela, e não mais confortar-se na crença de que uma instância transcendente (imaginária) dota a vida de sentido e finalidade. Com a afirmação do eterno retorno, homem não deve mais aguardar redenção alguma, mas deve amar cada instante tal como é. Consoante assinala Marton, “não há afirmação maior da existência que a afirmação de que tudo retorna sem cessar”¹¹⁵⁸ e “contra o ressentimento, é preciso lembrar que não há vida eterna; esta vida é eterna”¹¹⁵⁹.

Sendo o ápice da afirmação da vida, a intensificação máxima da alegria trágica, o eterno retorno é um pensamento que só poderia florescer no solo do niilismo extremo, condição em que as construções imaginário-simbólicas da metafísica e a interpretação moral

¹¹⁵⁸ Ibidem, p. 115.

¹¹⁵⁹ Ibidem.

do mundo se revelaram embustes envenenadores, disfarces da fraqueza, do ressentimento, condição em que o caráter perspectivístico do mundo é assumido como abertura para novas experiências de criação de sentidos e valores afirmativos. As formas incompletas do niilismo e os tipos fracos que as representam não podem suportar o pensamento abismal do eterno retorno. O niilismo extremo, portanto, constitui o caminho que leva à afirmação suprema da vida no eterno retorno. Mas os tipos decadentes, os tipos fracos, o animal de rebanho não podem trilhá-lo, porque são incapazes fisiologicamente de assumir o niilismo extremo.

Toda a filosofia dionisíaca de Nietzsche se guia por uma única e desafiadora injunção: “o homem é algo que deve ser superado”¹¹⁶⁰. Essa superação do tipo humano forjado, cunhado no transcurso histórico da instituição do imaginário-simbólico metafísico-moral de matriz socrático-platônico-cristã, é condição indispensável para o cumprimento daquela imensa tarefa. Todavia, essa tarefa ousada e abissal só se completaria no momento em que a vontade de potência afirmativa do além-do-homem não só resistisse ao peso do pensamento do eterno retorno, mas também, aquiescesse a ele. Para esse tipo humano sumamente afirmativo e criador, a experiência do eterno retorno se dá no aqui e agora como medida com que se determina a qualidade e a intensidade de sua vontade afirmadora. O além-do-homem, sendo a realização do sentido da terra, não se inquieta com a questão de ser o eterno retorno uma possibilidade cosmológica ou mera hipótese filosófica. A ele só importa celebrar, a cada instante, sua aprovação trágica da vida numa fidelidade eterna ao anel do devir. Essa forma-homem, aquiescendo incondicionalmente ao pensamento do eterno retorno, realiza, em plenitude, a condição do homem trágico, desse tipo humano

[...] [cuja] escolha por afirmar a existência em todas as suas facetas inclui viver uma vida superior, onde até a mais áspera dor é afirmada, onde o sofrimento e todos os aspectos mais sombrios da existência não conseguem nos fazer desistir da vida - e, ao contrário disso fazem de nós guerreiros incansáveis. Como um herói trágico (que sabe de seu próprio fim, mas que nem por isso deixa de afirmar sua existência, continuamos subindo a montanha com um rochedo nas costas, não porque tenhamos esperança de mudar o nosso destino, mas porque o desejamos como ele é. Conformismo? Não! Mas a constatação de que, acima de todas as dores e da aparente inutilidade da vida, é preciso estar de pé até o último e derradeiro instante. É assim que mostramos que não fomos derrotados pelo niilismo, pela ausência de vontade ou pela vontade de nada.¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ ZA, Prólogo 3, p. 13 .

¹¹⁶¹ SCHÖPKE, 2009, p. 391

6 O NILISMO EM SCHOPENHAUER: A NADIFICAÇÃO A SERVIÇO DA LIBERTAÇÃO DO ANIMAL HUMANO

O niilismo é um pressuposto hermenêutico tanto da epistemologia quanto da metafísica da Vontade na obra magna de Schopenhauer. Evite-se, portanto, circunscrever o niilismo, quando se trata de Schopenhauer, à negação da vontade de vida. É possível, como mostraremos, pensar o niilismo, a partir da doutrina de Schopenhauer, como um movimento hermenêutico ao longo do qual se pode discriminar três momentos: 1) o momento inicial em que o niilismo se expressa como nadificação¹¹⁶² do realismo ingênuo, ou seja, da crença de que existe um mundo objetivo independentemente do sujeito cognoscente; 2) o segundo momento em que a perspectiva niilista expõe a insignificância radical da vida e, particularmente, a insignificância radical da existência humana, sempre submetida à tirania da Vontade¹¹⁶³; 3) o terceiro e último momento que se estende da proposta de uma ética da compaixão até a suma libertação do homem pela negação da Vontade. Ajunte-se que os três momentos do movimento de nadificação niilista estão conectados entre si. Não apenas há uma conexão inegável entre o segundo momento do movimento niilista, no qual se expõe a insignificância radical da existência como um todo e da existência humana em particular, submetida à tirania da Vontade, e o terceiro momento em que se descerra um caminho de salvação, a qual se realiza por etapas, das quais a última é a negação da vontade de vida, identificada com uma forma de Nirvana¹¹⁶⁴. Há também uma conexão entre o primeiro momento e os demais, sobretudo entre o primeiro e o terceiro momento, no qual se nos torna acessível a experiência da compaixão, entendida como a compreensão da conexão metafísica íntima entre todos os seres existentes. Tanto o caminho que nos conduz ao conhecimento intuitivo, à luz do qual todos os seres vivos estão ligados como objetividades de uma Vontade

¹¹⁶² Nadificação, no niilismo schopenhaueriano, não significa apenas o processo pelo qual se suprime o caráter de substância atribuído imaginariamente à realidade experienciada pelo homem; significa também o processo pelo qual a insignificância radical da existência é trazida à luz, de modo que, nessa experiência nadificante, o homem toma consciência de que o mundo fenomênico, com seus astros, estrelas, sóis, com todas as suas ofertas de felicidade e bem-estar, e suas promessas de realização plena de desejos, é ilusório, é “nada”, mas não um nada absoluto, mas um nada relativo à consciência humana, então iluminada pelo conhecimento intuitivo de que a essência íntima do mundo é uma Vontade cega. O “nada”, em Schopenhauer, não é o não-ser; é o vazio búdico (*sunyata*) ou a vacuidade.

¹¹⁶³ Usaremos a grafia “Vontade” para nos referir a essa “presença fantasmática” que constitui a essência do mundo e destinaremos a grafia “vontade” à representação da objetivação desse impulso cego (a Vontade) em todos os seres existentes, orgânicos e inorgânicos.

¹¹⁶⁴ Nirvana quer dizer ‘apagar’, ‘extinção do desejo’. Quando o budista atinge o nirvana, a condição de grande iluminação, todo desejo se extingue e com ele suas causas, tais como a luxúria, o ódio e a ilusão. O nirvana é uma condição passível de ser experimentada aqui e agora, e é o mais alto destino do ser humano. (cf. Gaarder, Hellern, Notaker (2005); Valle (1997); Watts (2002); Smith e Novak (2003); Zimmer (2020)).

cega, cuja contínua afirmação condena todos - nós, animais humanos, e os demais animais - a um ciclo de dor e sofrimento¹¹⁶⁵ sem fim, quanto o caminho que nos leva à verdadeira redenção por meio da negação da vontade de vida têm como pré-condição o idealismo transcendental, à luz do qual Schopenhauer argumenta que o mundo material existe na dependência da consciência, isto é, existe apenas como representação. Assim, o filósofo parece sugerir, por um lado, que é um erro, epistemologicamente falando, atribuir a esse mundo fenomênico um caráter de realidade objetiva, existente independentemente de nós e de cada ser consciente; por outro lado, que permanecemos chafurdando em ilusões e impedidos de alcançar a verdadeira libertação de nossa condição miserável, se não nos desabitarmos de nossa crença na separação entre o mundo e o sujeito, entre o mundo e a consciência, entre nós, seres humanos, enquanto sujeitos cognoscentes, e os demais seres cognoscentes (outros humanos e animais)¹¹⁶⁶. A experiência que temos do mundo, segundo Schopenhauer, se dá sob dois modos: o da representação e o da Vontade, cuja intuição tem como base a experiência do corpo. No primeiro modo, devemos compreender que o mundo carece de substancialidade, porque não existe independentemente do sujeito, ou seja, a “objetividade” é condicionada à existência de um ser que representa. No segundo modo, tomamos consciência de nossa íntima conexão com tudo que existe neste mundo, na medida em que intuímos que a Vontade que nos move e que nos faz nos apegar irracionalmente à vida, que nos faz lutar por ela incessantemente é a mesma Vontade que se objetiva e move os demais seres vivos em sua luta incessante pela conservação da existência. Sem atingir esses dois estágios de desmistificação, não é possível ao ser humano alcançar a libertação final por meio da negação da vontade de vida.

Mantendo os dois sentidos básicos com os quais temos buscado pensar o niilismo, a saber, como um movimento histórico e antropológico, polimórfico e polissêmico, de desmistificação do homem, de desmistificação dos modos como o homem se insere no mundo e experiencia a vida, e como um campo hermenêutico que descerra novas possibilidades de interpretação, de produção de sentidos para o mundo, não perdemos de vista o modo

¹¹⁶⁵ Schopenhauer entende por “sofrimento” o travamento da Vontade por meio de um obstáculo interposto entre ela e o seu fim passageiro; por outro lado, por “satisfação” ou “felicidade”, o filósofo entende o atingimento do seu fim. O sofrimento nada mais é senão “o querer insatisfeito e contrariado”. (cf. *MVR* I, § 65, p. 422).

¹¹⁶⁶ Urge aqui atentar para a conexão entre as lições do idealismo transcendental e a quebra do feitiço de *Māyā*, ou a remoção do véu de *Māyā*, que Schopenhauer, no livro IV, em que se ocupa da ética, identifica com o princípio de individuação. Quando transpassamos o princípio de individuação, ou seja, quando removemos o véu de *Māyā*, deixamos de nos apreender como sujeito para quem tudo o mais é representação, deixamos de nos ver como distintos e separados dos demais seres vivos, para apercebermo-nos de que estamos íntima e essencialmente ligados a eles como meras aparências de uma mesma Vontade.

específico com que o niilismo se manifesta no pensamento de Schopenhauer. O niilismo permeia as reflexões schopenhauerianas sobre a essência do mundo, sobre o caráter da existência e sobre a condição humana expressando-se como processo de nadificação que, expondo o homem à crueldade do real, ao caráter terrificante e insignificante da existência, busca desilusioná-lo para libertá-lo da inveterada e cega disposição para o apego irracional à vida e para o hábito de conservá-la, em função do qual ele abandona-se a um ciclo sem fim de desejos renováveis e jamais plenamente satisfeitos, na esperança de fruir uma felicidade perene jamais alcançável.

Tendo em conta os três momentos constitutivos do movimento do niilismo, aos quais aludimos e que permeiam a filosofia de Schopenhauer, este capítulo se dividirá em três seções. Na primeira das quais, nos debruçaremos sobre o exame da teoria epistemológica proposta por Schopenhauer, tendo em vista o esclarecimento dos aspectos que, segundo acreditamos, são pertinentes como condições prévias para a realização das duas experiências afiguradas nos dois momentos subsequentes. Importa dar a conhecer os pressupostos epistemológicos do niilismo em Schopenhauer, de cujo reconhecimento, segundo nos parece, o filósofo faz depender a possibilidade da experiência da apreensão da insignificância radical da existência e da intuição da conexão íntima entre todos os seres existentes, etapa esta indispensável à realização da negação da Vontade. Cumpre notar que, embora o niilismo, em Schopenhauer, encontre sua expressão máxima na negação da Vontade, nem o niilismo nem a negação da Vontade significam uma hecatombe da Vontade, um holocausto no qual todo o universo é tragado e aniquilado no nada. A negação da Vontade não é uma absorção da Vontade num buraco negro infinito. Vale lembrar que a Vontade, como coisa-em-si, é eterna; o “nada” absoluto não é sequer uma possibilidade lógica, para Schopenhauer. Ocupar-nos-emos disso no momento oportuno.

6.1 O mundo como representação: os pressupostos niilistas do idealismo transcendental

“O mundo é minha representação”¹¹⁶⁷ é o enunciado primeiro com que Schopenhauer abre o primeiro livro de seu *Mundo como vontade e representação* (1818)¹¹⁶⁸ e que encerra a

¹¹⁶⁷ MVR, I, § 1, p. 3.

¹¹⁶⁸ Segundo Jair Barbosa, tradutor da edição de *O mundo como vontade e representação* que adotamos no presente estudo, esta obra foi publicada em 1818, com a data, no entanto, de 1819. (cf. MVR, Apresentação, § II, p. XIII).

tese lapidar de sua teoria epistemológica. Esse enunciado se faz acompanhar do seguinte aposto elucidativo:

- esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la à consciência refletida e abstrata: e se de fato o faz, então nele surge a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece Sol algum nem Terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um Sol, uma mão que toca uma Terra: que o mundo que o cerca existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, que é ele mesmo.¹¹⁶⁹

Com a fórmula “o mundo é minha representação”, Schopenhauer estabelece dois pressupostos teóricos fulcrais de sua metafísica, a saber, que o mundo material, o mundo objetivo, existe como tal na dependência de um sujeito que conhece; e que “apenas a consciência é dada imediatamente, por isso, o fundamento da filosofia está limitado aos fatos da consciência, isto é, a filosofia é essencialmente idealista”¹¹⁷⁰. Para Schopenhauer, portanto, nada é mais certo do que o fato de que nenhum de nós pode sair de si para identificar-se imediatamente com as coisas; tudo de que temos percepção imediata reside em nossa consciência. Tendo estabelecido a consciência como dado imediato, ponto de partida da filosofia, Schopenhauer acresce que não se deve tomar como hipótese sua afirmação de que a existência objetiva das coisas está condicionada a um ser que é capaz de representação¹¹⁷¹; ela é uma verdade certa e simples, “cujo conhecimento só é dificultado pelo fato de ser demasiado simples e nem todos possuem clarividência para remontar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas”¹¹⁷². Tornar possível essa clarividência parece ser o objetivo principal de Schopenhauer quando da exposição de seu idealismo transcendental. Não nos interessa avançar sobre a celeuma epistemológica em torno da qual se reúnem os partidários do realismo e do idealismo. Interessa-nos acompanhar Schopenhauer na exposição de seu raciocínio ao nos apresentar a paisagem teórica cujos elementos dão forma à tese basilar de seu idealismo transcendental, segundo a qual o mundo intuitivo e real é claramente um fenômeno cerebral, uma construção do cérebro¹¹⁷³.

¹¹⁶⁹ Op.cit., *ibidem*.

¹¹⁷⁰ *MVR*, II, II5, p. 7.

¹¹⁷¹ Representação é precisamente o que Kant chama “aparência” e ela é algo de natureza secundária, em relação à qual a Vontade, como essência do mundo, é o primário. (cf. *MVR*, II, II9, p. 20).

¹¹⁷² *MVR*, II, II6, p. 7.

¹¹⁷³ Não ignoramos que, para fundamentar seu idealismo transcendental, Schopenhauer precisou, num processo discursivo-dialógico, retomar as posições do realismo e do materialismo, para delas se distanciar. Daremos a

Antes de descer a pormenores sobre o idealismo transcendental proposto por Schopenhauer, cabe observar que, para ele, a existência do mundo constitui um enigma, de cuja decifração a sua metafísica está a serviço. Para Schopenhauer, a metafísica é, essencialmente, o conhecimento da “coisa-em-si”. Nosso filósofo funda sua metafísica num procedimento que penetra o coração da experiência para desvelar o seu núcleo, a sua essência mais íntima. A metafísica de Schopenhauer busca no mundo mesmo o seu fundamento. O papel da metafísica, segundo o filósofo, é compreender o mundo até seu fundamento, até a sua essência mais íntima. Portanto, a metafísica não é mera interpretação; mas decifração. Tomando o esquema imaginário dualista platônico calcado sobre a oposição entre ‘essência’ e ‘aparência’, Schopenhauer o subverte ao postular que a essência (a Vontade) permeia todo o mundo, objetivando nas diversas aparências do mundo fenomênico. A metafísica schopenhaueriana, assim, vai além do fenômeno, mas sem postular a existência de um mundo das “Essências”, das “Ideias”, distinto do mundo sensível, do mundo das aparências¹¹⁷⁴. A metafísica, para Schopenhauer, parte do fenômeno, indo além dele para conhecer o que está oculto ou atrás dele, mas não num movimento ascensional em direção a uma instância suprassensível, e sim num movimento de imersão no âmago da experiência para lhe desvelar o fundamento último. Destarte, na metafísica da Vontade, a Vontade, como coisa-em-si, permeia o mundo inteiro, se objetiva em diferentes graus ou nas Ideias, que são suas objetividades imediatas¹¹⁷⁵. Todavia, a filosofia schopenhaueriana “de modo algum investiga de onde veio o mundo nem para que existe; mas apenas o quê ele é”¹¹⁷⁶. Para Schopenhauer, a

conhecer sua crítica a essas doutrinas filosóficas, sem, no entanto, nos deter em minúcias sobre a validade ou não dessa crítica.

¹¹⁷⁴ Decerto, é preciso cuidado ao sugerir um desacordo de Schopenhauer com Platão nesse tocante. Schopenhauer é platônico ao assumir o dualismo do mundo como vontade e do mundo como representação, a respeito do qual diz que “é apenas a imagem copiada de sua essência”, ou seja, o mundo como representação é uma cópia do mundo como vontade. Mas a participação de um mundo noutra, ao contrário do que ocorre em Platão, não se dá num sentido ascensional, das cópias, aparências para as Ideias imutáveis, do mundo sensível para o mundo inteligível ou suprassensível. Em Schopenhauer, o movimento é o da participação da essência na imanência do mundo fenomênico. É a Essência que se objetiva no mundo das aparências, que se imanetiza sob a forma espectral. Assim como Platão, o filósofo poeta Schopenhauer também criou seu mito para expressar o vigor de seu pensamento. Esse mito é o mundo como Vontade. A Vontade, mais do que um conceito, é uma personagem sombria de uma trama que se desenvolve num palco – o mundo como representação -, onde as aparências surgem e desaparecem como atores que entram e saem de cena.

¹¹⁷⁵ Cabe notar que, embora todas as partes da natureza se conectem entre si, porque é uma única e mesma Vontade que se expõe em todas elas, o tempo é completamente estranho às Ideias, sua única objetividade adequada e originária.

¹¹⁷⁶ *MVR*, I, § 15, p. 97.

filosofia é, essencialmente, idealista, seu fundamento é um dado absolutamente necessário e essencial, a saber, o sujeito ou a consciência.

Pois apenas esta é e permanece o imediato: qualquer coisa, não importa o que é primeiro mediada e condicionada por ela, portanto depende dela. Por isso se considera, com razão, que Descartes é o pai inaugurador da filosofia moderna. Continuando nesse caminho, Berkeley chegou, não muito depois, ao idealismo propriamente dito, vale dizer, ao conhecimento de que o extenso no espaço, isto é, o mundo material e objetivo existe como tal apenas em nossa representação, e é falso, um verdadeiro absurdo, atribuir-lhe como tal uma existência fora da representação, independente do sujeito que conhece, portanto, admitir uma matéria existente em si de maneira absoluta.[...] ¹¹⁷⁷

A influência de Kant sobre o desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer é, provavelmente, ainda mais forte que a de Platão. Schopenhauer considerava Kant o verdadeiro iniciador dos estudos filosóficos. Para ele, a contribuição de Kant foi decisiva em três pontos. O primeiro mérito de Kant foi separar aquilo que a tradição precedente confundia: o fenômeno e a coisa-em-si, isto é, aquilo que podemos conhecer e o que escapa a todas as nossas possibilidades de conhecimento. Assim, coube a Kant refutar, ao mesmo tempo, o sensualismo radical e o idealismo radical, sistemas estes que se opunham por suas conclusões, muito embora, metodologicamente, compartilhassem o mesmo espírito dogmático ¹¹⁷⁸. O segundo mérito de Kant foi ter reconhecido a autonomia da consciência moral, dando especial destaque à atividade livre do homem nas contingências do mundo fenomênico. Por fim, o terceiro mérito de Kant foi “ter dado o golpe de misericórdia na filosofia escolástica” ¹¹⁷⁹.

Há, contudo, divergências inegáveis entre o discípulo e o mestre. Kant não reconheceu a própria Vontade como coisa-em-si. Foi Schopenhauer que identificou a Vontade, como querer viver que reside no seio da natureza e que anima todos os seres, com a coisa-em-si. A principal objeção que Schopenhauer faz a Kant diz respeito ao fato de este filósofo ter chegado a postular a incognoscibilidade da coisa-em-si por um emprego indevido do princípio de causalidade. Kant teria admitido, na impressão sensível, um elemento que vem de fora da consciência. Para Schopenhauer, ao contrário, a percepção sensível permanece unicamente nossa representação: é o mundo como representação. Se Kant estabeleceu uma tabela de categorias que abriga doze conceitos puros *a priori*, os quais seriam as condições sob as quais

¹¹⁷⁷ MVR, II, II5, p. 6-7.

¹¹⁷⁸ Cf. BOSSERT, ADOLPHE. *Introdução a Schopenhauer*. Tradução Regina Schöpke; Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

¹¹⁷⁹ BOSSERT, 2011, p. 139.

pensamos as coisas, Schopenhauer, por outro lado, só reconheceu uma categoria do juízo: a relação de causalidade. Ademais Schopenhauer recusa as Ideias Transcendentais do filósofo de Königsberg, a saber, a de alma, universo e Deus, as quais seriam o fundamento, respectivamente, da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais. Consoante nota Bossert, “o sistema de Kant, em muitos pontos, é um compromisso e mesmo um conflito entre a sagacidade de seu espírito crítico e as necessidades de sua alma religiosa”¹¹⁸⁰ – conflito este que não padecia um filósofo ateu como Schopenhauer. Não obstante, a reverência que Schopenhauer nutria pela obra de Kant, ele não se esquivou de modificar a doutrina de seu mestre. Destarte, Schopenhauer identificou a faculdade da representação, ou o entendimento, com o cérebro, dando ao conceito de representação uma base fisiológica. A biologização do transcendental não constitui um problema para Schopenhauer. Se, no tomo I de *O Mundo*, nos diz que a representação nada mais é do que o mundo tal como é percebido pelo sujeito, ou ainda, o mundo tal como aparece no ato perceptivo, nos *Suplementos*, define a representação como “um complexo processo fisiológico no cérebro de um animal ao fim do qual se tem a consciência de uma imagem”¹¹⁸¹. As formas da intuição – tempo, espaço e causalidade – são produtos do cérebro. Essa transformação fisiológica da doutrina de Kant não deve surpreender num filósofo como Schopenhauer, que viveu numa época histórica em que era pleno o desenvolvimento das ciências biológicas. Àquela altura, Kant já estava morto.

Para Schopenhauer, o mundo que impressiona nossos sentidos, os quais são entendidos como prolongamento do nosso cérebro, não tem existência em si, de modo que perceber é menos um conhecimento do que uma ilusão. É certo que Kant nunca disse que a representação fenomênica era ilusória, muito pelo contrário. Todo o seu trabalho crítico destinou-se a garantir à ciência um fundamento. Não obstante, Schopenhauer recorre à autoridade de Kant para sustentar que a representação é apenas um “encantamento”, uma aparência inconsistente e inessencial, uma ilusão de óptica, um “véu”, um “sonho”. Tendo reconhecido a vitória de Kant sobre o antigo dogmatismo, Schopenhauer não deixou, contudo, de afastar-se dele, para externar o alcance de sua própria metafísica. Reconhecendo que o mundo e nossa própria existência se nos apresentam como um enigma, Schopenhauer propõe uma solução, para a qual o método adotado não consiste em procurar a essência do mundo para além da possibilidade de toda experiência. A metafísica tradicional, segundo nosso filósofo, buscou dar conta da questão da existência do mundo mediante deduções baseadas em

¹¹⁸⁰ Ibidem, p. 143.

¹¹⁸¹ *MVR*, II, II 214, p. 232.

princípios universais *a priori*, procedimento este que eliminou “a principal fonte de todo conhecimento e se obstruiu o caminho para a verdade”¹¹⁸². O dogmatismo clássico admitiu ser a metafísica idêntica ao conhecimento *a priori*, no que Kant concordou, demonstrando o fracasso desse dogmatismo. Para Schopenhauer, no entanto, não se demonstrou por que “o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo”¹¹⁸³. Portanto, como não estivesse provada a impossibilidade de ater-se ao conhecimento do mundo ele mesmo para a solução do enigma de sua existência e como também não fora demonstrada a razão por que deveríamos buscar a solução recorrendo a fontes exteriores ao mundo, Schopenhauer assume não haver razão para recuarmos em face da tarefa de buscar no mundo mesmo uma solução para seu enigma.

[...] por isso, [...] a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; [...], portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, de tal modo que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência, que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.¹¹⁸⁴

Só podendo avançar até certo ponto, segundo Schopenhauer, o caminho proposto por ele para solucionar o enigma do mundo “encontra-se no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana”¹¹⁸⁵.

Concluídas essas considerações preliminares, urge deter-nos na investigação das proposições e conceitos que dão forma ao idealismo transcendental, fundamento da consideração do mundo como representação. Para encetar o percurso investigativo, cite-se o seguinte trecho em que Schopenhauer, com sua verve belamente literária, nos esclarece sobre nossa condição existencialmente precária e sustentada débil e penosamente sobre um enigma abissal:

No espaço infinito, inumeráveis esferas brilhantes. Em torno de cada uma delas gira giram [sic.] uma dúzia de outras esferas menores iluminadas pelas primeiras e que, quentes em seu interior, estão cobertas de uma crosta rígida e fria sobre a qual uma

¹¹⁸² MVR, I, Apêndice, I506, p. 496.

¹¹⁸³ Ibidem.

¹¹⁸⁴ MVR, I, Apêndice, I507, p. 496.

¹¹⁸⁵ Ibidem.

cobertura lodosa deu origem a seres vivos que pensam; - eis aí a verdade empírica, o real, o mundo. Todavia, para um ser que pensa, é uma situação penosa encontrar-se sobre a superfície daquelas inumeráveis esferas que vagam livremente no espaço sem fim, sem saber de onde veio nem para onde vai, sendo apenas mais um entre incontáveis seres semelhantes, que seguem seus ímpetos e impulsos, que se atormentam, nascendo e perecendo rapidamente, sem trégua, no tempo sem princípio nem fim: nada existe ali de permanente senão a matéria e o retorno das mesmas e variadas formas orgânicas, por meio de certos canais, e de certas vias inalteráveis.¹¹⁸⁶

Tendo em conta o excerto supracitado, este mundo caracterizado pela impermanência de todas as coisas, pelo fluxo voraz no qual os seres são lançados, arrastados para depois de um tempo desaparecerem, este mundo é um fenômeno cerebral que pressupõe amplas e múltiplas condições subjetivas. A tese basilar do idealismo transcendental formula-se na afirmação de que “tudo que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este”¹¹⁸⁷. Essa tese basilar pode desdobrar-se em outras três teses que constituem o arcabouço teórico do idealismo transcendental: 1) o mundo objetivo depende da consciência de cada um na qual ele repousa; 2) o mundo tal como conhecemos, apesar de toda a sua realidade empírica, é simples aparência, ou seja, representação; 3) pelo menos do ponto de vista da representação, o mundo se afigura como um sonho. Em suma, o verdadeiro idealismo, que é, segundo Schopenhauer, o idealismo transcendental, assenta na tese de que o mundo cuja existência assumimos, ordinariamente, como objetiva e, portanto, independente de nossa consciência, só pode existir na representação, ou seja, para um sujeito. Sem negar a realidade empírica do mundo, o idealismo transcendental mantém que todo objeto ou toda a realidade empírica é duplamente condicionada pelo sujeito. É, por um lado, condicionada materialmente por ele, já que a existência objetiva só é pensável em face de um sujeito e de sua representação; por outro lado, é condicionada formalmente, porquanto o modo de existência do objeto, o seu ser representado (espaço, tempo e causalidade) depende do sujeito. É, portanto, a totalidade do mundo material, com seus corpos extensos, o espaço e a relação entre eles no tempo, que não tem uma existência independente de nosso cérebro (e do cérebro de outros animais sencientes).

Faz-se mister antepor à discussão sobre os conceitos que, articulados, compõem a tessitura reticular do idealismo transcendental, algumas considerações sobre a crítica schopenhaueriana do realismo e do materialismo, cuja importância, para nós, consiste em

¹¹⁸⁶ MVR, II, II4, p. 5.

¹¹⁸⁷ MVR, I, §1, p. 4.

tornar claro o modo como o idealismo transcendental se revela, na opinião de Schopenhauer, superior ao realismo e ao materialismo. Reza a doutrina do realismo que o mundo tal como o conhecemos, o experienciamos na vida ordinária deve existir independentemente de nós, ou seja, independentemente do conhecimento que temos dele. Em oposição a essa tese epistemológica, Schopenhauer faz a seguinte ponderação:

Ora, façamos uma vez desaparecer do mundo todo ser cognoscente e deixemos apenas a natureza inorgânica e vegetal. Estão ali penhasco, árvore, riacho e céu azul: Sol, Lua, estrelas iluminam o mundo como antes; porém é óbvio que em vão, pois olho algum existe ali que os veja.¹¹⁸⁸

O filósofo cuida absurda essa visão das coisas. Se nos dedicarmos a ponderar, em profundidade, o que esta tese afirma, conclui Schopenhauer que ela acarreta uma consequência que refuta a sua própria premissa. Ao presumir que existe um mundo absolutamente objetivo, eliminando-se o sujeito perceptivo, restaria um mundo cuja existência é presumida, mas não poderia, de modo algum, ser atestada; assim, o que se julgava, inicialmente, ser um mundo objetivo não passa de um mundo subjetivamente conhecido, de um mundo de representação, único que realmente podemos pensar. Por isso, segundo Schopenhauer, é forçoso assumir a hipótese de que o mundo, tal como o percebemos e o conhecemos, existe apenas como representação, como uma imagem de nosso cérebro, e jamais como algo exterior a ela. A “coisa-em-si”, no entanto, “aquilo que existe independentemente de nosso conhecimento e de qualquer outro conhecimento é algo completamente diferente da representação [...], ou seja, da objetividade em geral”¹¹⁸⁹.

Acresce Schopenhauer que o realismo implica, necessariamente, o materialismo, porque se a intuição sensível fornece as coisas em si, independentemente de nosso conhecimento, então há uma ordem das coisas em si, que se identifica com a única e verdadeira ordem cósmica. No entanto, o problema, segundo Schopenhauer, é que, por essa via, admite-se que há somente uma coisa em si, a matéria, cujas modificações formam tudo o mais existente, de sorte que o curso da natureza constitui a única e absoluta ordem cósmica. Schopenhauer reconhece a legitimidade do materialismo, observado que “é verdadeiro tanto que quem conhece é um produto da matéria quanto que a matéria é uma mera representação de quem conhece [...]”¹¹⁹⁰. No entanto, adverte o filósofo “o materialismo é a filosofia do

¹¹⁸⁸ *MVR*, II, II11, p. 12.

¹¹⁸⁹ *MVR*, II, II12, p. 12-13.

¹¹⁹⁰ *MVR*, II, II15, p. 16.

sujeito que esquece de si mesmo em sua conta”¹¹⁹¹. Para Schopenhauer, assim como é plausível, como sustenta o materialismo, dizer que somos mera modificação da matéria, assim também é plausível assumir que toda a matéria existe na representação.

Ao considerar o espiritualismo que, segundo o filósofo, foi proposto como um meio de rechaçar a consequência a que leva o realismo, ele nota que o dualismo espiritualista, a saber, a crença de que haveria uma substância imaterial fora e além da matéria, foi negado por Spinoza e demonstrado falso por Kant. Assim, a matéria e todo o curso da natureza não são senão aparência condicionada pelo intelecto, uma vez que ela existe unicamente na representação produzida por este. Nosso filósofo considera o espiritualismo uma solução falsa para o materialismo e entende que só o idealismo, “ao postular o mundo objetivo em dependência de nós, fornece o contrapeso necessário à nossa dependência do mundo objetivo, na qual fomos colocados pelo curso da natureza”¹¹⁹².

Vamo-nos deter na exposição e na definição dos conceitos fundamentais da teoria epistemológica proposta por Schopenhauer, em cujo cerne repousa a afirmação de que “o mundo é minha representação”. O mundo como representação é o primeiro ponto de vista sob o qual Schopenhauer compreenderá o mundo. O segundo ponto de vista é o do mundo como vontade, o qual será examinado por nós mais adiante. Sob esse ponto de vista, o mundo existe como representação. Nenhuma das duas perspectivas sob as quais o mundo é estudado pode ser reduzida a outra. Está claro até aqui, se nos lembrarmos do já exposto, que, para Schopenhauer, “o mundo é minha representação” significa que o mundo só existe na dependência de um sujeito que o percebe. Schopenhauer conceberá a representação como sinônimo de fenômeno, tal como este conceito aparece em Kant. A representação nada mais é do que o mundo tal como é percebido pelo sujeito, ou ainda, o mundo tal como aparece no ato perceptivo. Nesse sentido, a representação se define como relação indissociável do sujeito percipiente com o objeto percebido.

A representação supõe duas instâncias essenciais, as quais são como suas duas metades: o **sujeito** e o **objeto**. Segundo Schopenhauer, basta que um único sujeito mais um objeto se apresentem para que se constitua o mundo como representação; no entanto – e aqui é evidente o valor epistemológico conferido ao sujeito como *substratus* do mundo; nas palavras de Schopenhauer, “Este [o sujeito] é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o

¹¹⁹¹ Ibidem.

¹¹⁹² MVR, II, II16, p. 17.

que existe, existe para o sujeito”¹¹⁹³. Destarte, uma vez desaparecido o sujeito, o mundo concebido como representação (fenômeno) desaparecerá também. É este postulado que confere ao mundo o caráter onírico ou ilusório. Esse caráter onírico ou ilusório é sublinhado e desenvolvido por Schopenhauer quando da consideração do véu de *Māyā*, um conceito hinduísta, que o filósofo reinterpreta identificando-o ao seu conceito de princípio de individuação. O mundo, portanto, do qual cada um de nós, enquanto sujeito, nos separaremos, por ocasião de nossa morte, é apenas representação, uma construção imagética do nosso cérebro. No entanto, Schopenhauer insiste em diferenciar seu idealismo transcendental, cujo *a priori* é a consciência ou o sujeito, do espiritualismo, o qual afirma a independência de quem conhece em relação à matéria. O idealismo transcendental, ao contrário, afirma a dependência de toda matéria em relação ao sujeito. Voltaremos a considerar esse ponto. Por ora, cumpre estender-nos um pouco mais sobre a distinção entre “sujeito” e “objeto”.

O sujeito é “aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém”¹¹⁹⁴. Portanto, cada um (tantos nós, animais humanos, quanto os animais não humanos) é sujeito na medida em que conhece, mas nunca na condição de objeto de conhecimento. O sujeito, sendo aquele que conhece e que nunca é objeto de conhecimento, não se encontra nas formas do tempo e do espaço; tais formas é que o pressupõem, de modo que “ao sujeito [...] não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade”¹¹⁹⁵. Não se encontrando nem no espaço nem no tempo, o sujeito “está inteiro e indiviso em cada ser que representa”¹¹⁹⁶. Sujeito e objeto são, portanto, as duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis do mundo como representação. Um único ser que representa, juntamente com o objeto, forma o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão de seres que representam.

É importante, a essa altura, não confundir o sujeito, aquele que conhece - portanto, uma instância epistemológica -, com o indivíduo humano enquanto corpo vital. O sujeito é o que cada um de nós descobre em si enquanto conhece. O sujeito não é objeto de conhecimento. Do ponto de vista do mundo como representação, o corpo é um objeto e, portanto, é uma representação. Com efeito, o corpo é um objeto entre outros objetos do mundo e está submetido às mesmas leis às quais se submete a existência dos demais objetos. O objeto é, pois, fenômeno, aparência ou representação. Todo sujeito cognoscente tem seu

¹¹⁹³ MVR, I, §2, p. 5.

¹¹⁹⁴ Ibidem.

¹¹⁹⁵ Ibidem.

¹¹⁹⁶ MVR, ibidem, p. 6.

corpo como representação, ou seja, como objeto imediato. Consoante Schopenhauer, o corpo “é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se como todos os objetos da intuição, nas formas de todo conhecer no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade”¹¹⁹⁷.

Retomando-se, pois, a realidade da matéria, reza o idealismo transcendental que a matéria não existe de modo absoluto. A matéria existe na representação de cada sujeito, ou ainda, a matéria é uma representação do intelecto; matéria e intelecto são correlatos inseparáveis, de sorte que matéria e intelecto constituem conjuntamente o mundo como representação. A matéria é a representação do intelecto; e este é “aquilo, exclusivamente em cuja representação a matéria existe”¹¹⁹⁸. A matéria bruta e informe, desprovida de Vontade, não é dada em experiência alguma, mas é pressuposta em toda experiência. À matéria contrapõe-se o sujeito que conhece e que é igualmente o pressuposto de toda experiência. O sujeito não está no tempo, porquanto o tempo é antes a forma mais rígida de todo o seu representar. A matéria, contraposta ao sujeito, é eternamente imperecível, permanente durante todo o tempo. Tanto a matéria quanto o sujeito são descobertos por abstração; não são dados imediatamente de modo puro e por si mesmos. O sujeito e a matéria pertencem àquilo que aparece; não pertencem à coisa-em-si. Consoante Schopenhauer, dizer que intelecto e matéria são correlatos significa o seguinte:

[...] um existe apenas para o outro, posicionam-se e caem com o outro, um é apenas o reflexo do outro, sim, ambos são propriamente dizendo uma única e mesma coisa, considerada de dois lados opostos: um dos quais [...] é a aparência da vontade (ou coisa em si): ambos, portanto, são secundários: por conseguinte, em nenhum dos dois deve-se procurar a origem do mundo.¹¹⁹⁹

As formas do tempo, espaço e causalidade são subsumidas por Schopenhauer no princípio de razão. Essas formas não são nada mais do que funções de nosso cérebro. A doutrina de Kant, segundo o filósofo de Dantzig, acarreta a compreensão de que as coisas e a maneira como existem estão vinculadas, de modo indissociável, à consciência que temos delas. Quem, assim, compreendeu isso com clareza chega, conseqüentemente, à convicção de que acreditar na existência do mundo independentemente de nossa consciência é um absurdo. Schopenhauer parece aduzir como prova de que nosso intelecto e as coisas não são

¹¹⁹⁷ MVR, *ibidem.*, p. 5.

¹¹⁹⁸ MVR, II, II19, p. 20.

¹¹⁹⁹ MVR, II, II18, p. 19.

completamente diferentes o fato de que estamos profundamente imersos no tempo, no espaço e na causalidade, e em toda experiência em que neles se baseia; além disso, encontramos-nos naturalmente em casa no mundo onde sabemos nos orientar. Não há uma ordem do mundo previamente dada ao intelecto. É o intelecto que cria a ordem do mundo, e o intelecto “existe somente para as coisas, e estas, por sua vez, existem apenas para ele”¹²⁰⁰.

Reiterando o caráter insubstancial do mundo tal como o experienciamos, visão compartilhada entre o budismo¹²⁰¹ e o a sabedoria vedanta¹²⁰², Schopenhauer recorre, em vários momentos de sua obra, à analogia da realidade com o sonho. Sendo o mundo da experiência ordinária pura aparência, ele tem de ser reconhecido como aparentado a um sonho. Assim, observa Schopenhauer que “a mesma função cerebral que durante o sono produz como que magicamente um mundo perfeitamente objetivo, intuitivo, e até mesmo palpável tem de ter participação igual na exposição do mundo objetivo da vigília”¹²⁰³. Tanto o mundo onírico quanto o mundo da vigília foram feitos segundo um mesmo molde, qual seja, o intelecto ou a função cerebral.

Segundo Schopenhauer, o mundo “objetivo” só existiria sem um sujeito cognoscente, se o consideramos *in abstracto*. Todavia, quando o consideramos relativamente às representações intuitivas¹²⁰⁴ “exclusivamente das quais ele (como tudo o que é abstrato) pode

¹²⁰⁰ MVR, II, II10, p. 12.

¹²⁰¹ É por convenção que usamos “budismo” no singular; mas não pretendemos, com isso, mascarar o fato de que, desde muito cedo, o budismo demonstrava sua vocação para a variedade de escolas. As duas primeiras escolas budistas que surgiram foram a Escola dos Anciãos (*Theravada*) e a Escola da Grande Assembleia (*Mahasanghika*). Outra escola um pouco diferente da Escola dos Anciãos é *Sarvastivada*, responsável por propagar as ideias de Buda pela China e Tibete. Foi essa escola que passou a se chamar “Grande Veículo” (*Mahayana*). Duas divisões, portanto, se firmaram: a escola *Theravada* e a escola *Mahayana*. O budismo, no entanto, continuou se diferenciando em escolas, de modo que, atualmente, podemos encontrar, entre as suas diversas denominações, o budismo tântrico, o budismo tibetano, o zen-budismo, entre outras, as quais são recobertas pela corrente *Mahayana*. (cf. Valle, 1997).

¹²⁰² Acerca do idealismo budista, falta aos fenômenos densidade ontológica; eles existem à guisa de convenção. Mestre Kelsang Gyatso (2009), diz-nos que, na meditação, o discípulo chega a reconhecer que tudo o que aparece à nossa mente carece do caráter de substância. Segundo o autor (Kelsang Gyatso, *ibidem.*, p. 107), “num sonho, as coisas aparecem vividamente ao sonhador, mas quando ele acorda, logo percebe que os objetos que lhe pareciam eram apenas aparências mentais, inexistentes do seu próprio lado. Devemos considerar todos os fenômenos de modo similar. Embora nos apareçam vividamente, eles carecem de existência inerente”. Tendemos, habitualmente, a acreditar que os sonhos são irrealis e que apenas as coisas que intuimos quando despertos são verdadeiras, mas Buda, ensina-nos mestre Gyatso, disse que todos os fenômenos são como sonhos, visto que são aparências projetadas por nossa mente. Barbeiro (2009, p. 30) também faz menção a essa lição básica de Buda, quando escreve “o mundo do dia-a-dia é uma ilusão, uma criação da mente uma vez que não perdura, sofre constante mutação”. Para o autor, Siddharta impunha-se uma tarefa difícil, qual seja, “ensinar que o mundo em que vivemos é uma criação, um produto de nossa mente”. (*idem.*).

¹²⁰³ MVR, II, II4, p. 6.

¹²⁰⁴ As representações intuitivas “compreendem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, incluindo as suas condições de possibilidade”. (MVR, I, § 3, p. 7). Elas se diferenciam das “representações abstratas”, que

obter conteúdo e verdade”¹²⁰⁵ e o imaginamos como mundo objetivo sem sujeito que conhece é que nos apercebemos de que aquilo que imaginamos é “justamente apenas o processo no intelecto de um ser que conhece, que intui um mundo objetivo, portanto, precisamente aquilo que se queria excluir”¹²⁰⁶. É extremamente importante frisar que, para Schopenhauer, o corpo, concebido como objeto imediato, conjunto de sensações, é o ponto de partida de todo conhecimento. O conhecimento intuitivo é aquele que se estriba na sensibilidade; esse conhecimento é aquele que obtemos através das sensações. A intuição nos fornece os conteúdos de toda nossa reflexão. Por isso, Schopenhauer considerará as intuições como representações primárias. Vale enfatizar este ponto: **a intuição é a apreensão imediata dos objetos**. O conhecimento que temos do mundo funda-se no corpo; e o corpo é o ponto de partida da intuição. Assim, eu conheço meu corpo como objeto, isto é, como extenso ocupando espaço e fazendo efeito apenas como na intuição de meu cérebro. Schopenhauer hesita, inicialmente, em considerar a intuição como ato sensível ou ato intelectual exclusivamente. Ele admite que, quando relacionada ao entendimento, cuja função primeira é a intuição do mundo empírico, “toda intuição é intelectual”¹²⁰⁷; no entanto, reconhece que não se poderia chegar a uma intuição intelectual “se algum efeito não fosse conhecido imediatamente, servindo assim como ponto de partida”¹²⁰⁸. O ponto de partida é o efeito sobre os corpos animais. Tais corpos são os objetos imediatos do sujeito, de sorte que é por meio deles que todos os outros objetos são intuídos. Como as mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, ou seja, sentidas e, dado que esse efeito é imediatamente relacionado à sua causa, a intuição dessa causa se dá como objeto. Sem o “entendimento puro”, não há intuição. Assim, observa Schopenhauer que “o que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição: são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição”¹²⁰⁹. Por conseguinte, toda intuição não é apenas sensual, mas também intelectual, porque é puro conhecimento resultante do entendimento da causa a partir do efeito. A intuição é mediada pelos sentidos, com cujos dados o entendimento que

recobrem a classe dos conceitos, apanágio do ser humano, “cuja capacidade para formá-los o distingue dos animais, e desde sempre foi nomeada razão”. (Idem.).

¹²⁰⁵ *MVR*, II, II6, p. 8.

¹²⁰⁶ *Ibidem*.

¹²⁰⁷ *MVR*, I, § 4, p. 13.

¹²⁰⁸ *Ibidem*.

¹²⁰⁹ *MVR*, *ibid.*, p. 14.

intui exerce a sua função, que é passar do efeito à causa. O conhecimento do entendimento que chega à causa por meio do efeito pressupõe a lei de causalidade, da qual toda intuição depende. Todo conhecimento da causalidade está implicado na intuição em geral, a qual é coextensiva ao domínio da experiência. Todo o conhecimento da causalidade tem por base a referência à experiência; portanto, ele é pressuposto por esta.

Sem perder de vista nosso interesse em demonstrar os pressupostos niilistas da teoria epistemológica proposta por Schopenhauer, faz-se mister examinar um pouco mais os elementos que lhe dão forma e conteúdo. Por conseguinte, no que se seguirá, encontram-se tematizados o “princípio de razão”, a “matéria”, a “lei de causalidade”, a “função do entendimento”, “a relação entre o entendimento e o corpo”, “o entendimento nos animais”, “a razão e sua função”, “razão, reflexão e linguagem”, “a relação da razão com a virtude”. Ao considerar este último tema, já se fará uma introdução a um problema especialmente caro na formulação da ética da compaixão em Schopenhauer. A ética da compaixão é uma dimensão central do niilismo pressuposto na filosofia de Schopenhauer, ao qual buscamos dar uma forma imaginário-simbólica explícita.

6.1.1 O princípio de razão

Schopenhauer acompanha Kant, ao assumir, com este, que tempo, espaço e causalidade são formas gerais e essenciais a qualquer objeto, as quais podem ser encontradas partindo-se do sujeito. Tempo, espaço e causalidade são formas *a priori* do sujeito. Schopenhauer não faz senão concordar com Kant ao entender que o tempo, o espaço e a causalidade são formas *a priori* que se deduzem do sujeito cognoscente.

Afirmo [...] que o princípio de razão é a expressão comum para todas essas formas do objeto das quais estamos conscientes *a priori*, e que, portanto, tudo o que conhecemos *a priori* nada é senão exatamente o conteúdo do mencionado princípio e do que dele pode ser deduzido: princípio no qual está propriamente expresso todo o nosso conhecimento certo *a priori*.¹²¹⁰

Ao criticar as pretensões do materialismo, o qual toma o conhecimento da realidade objetiva como princípio científico, Schopenhauer não rejeita a existência de um mundo exterior; e, nesse sentido, ele não adere a um idealismo absoluto. Na verdade, Schopenhauer sustenta – deve-se frisar – que o único mundo acessível a nós, seres humanos, é aquele que os

¹²¹⁰ MVR, I, § 2, p. 6.

nossos sentidos nos representam sob as formas de tempo e espaço. No entanto, se, para Kant, tempo e espaço são formas *a priori* da sensibilidade; para Schopenhauer, elas se reúnem à causalidade sob o regime do princípio de razão suficiente. Embora tomado à tradição leibniziana, o princípio de razão é ressignificado por Schopenhauer no quadro hermenêutico kantiano. Na esteira de Leibniz, o princípio de razão suficiente consiste na afirmação segundo a qual tudo o que existe tem uma razão suficiente para que exista de tal modo e não de outro. Segundo o princípio de razão suficiente, tudo que existe tem uma razão suficiente que explica a sua existência. Esse princípio se aplica à totalidade da aparência e possui, segundo Schopenhauer, quatro raízes¹²¹¹. Uma de suas raízes – o princípio de razão do ser – ao qual está submetida a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas *a priori* do tempo e espaço. No tempo, esse princípio expressa-se como sequência de seus momentos; no espaço, expressa-se como posição das suas partes mutuamente determinadas.

O princípio de razão compreende, portanto, espaço, tempo e causalidade. Se, por um lado, tal princípio constitui a forma essencial de todo objeto, ou seja, precedendo a ele, é a maneira universal de todo ser objeto; por outro lado, o sujeito permanece fora do domínio desse princípio. Segundo Schopenhauer, a mais simples dentre as formas do princípio de razão é a do tempo. Sob a forma do tempo, o princípio de razão nos permite a experiência da impermanência de todas as coisas, consoante se depreende do trecho a seguir:

Assim como no tempo cada momento só existe na medida em que aniquila o momento precedente, seu pai, para por sua vez ser de novo rapidamente aniquilado; assim como passado e futuro (independentes das consequências de seu conteúdo) são tão nulos quanto qualquer sonho, o presente, entretanto, é somente o limite sem extensão e contínuo entre ambos – assim também reconheceremos a mesma nulidade em todas as outras formas do princípio de razão, convencendo-nos de que se encontra simultaneamente nele e no tempo, portanto, tudo o que resulta de causas e motivos tem apenas existência relativa, existe apenas por e para um outro que se lhe assemelha, isto é, por sua vez também relativo.¹²¹²

Além de descrever a experiência da impermanência de todas as coisas no fluxo incessante do tempo, Schopenhauer afirma a nulidade das formas do princípio de razão, o que está em conformidade com a visão metafísico-religiosa oriental de um mundo que, não sendo mais do que um constructo mental, carece de existência em si, independente dos seres cognoscentes.

¹²¹¹ Daí o título de sua tese de doutorado “Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente”. Segundo Jair Barbosa, as suas raízes são: 1) princípio de razão do devir; 2) princípio da razão do conhecer; 3) princípio da razão do ser; 4) princípio da razão do agir. (cf. *MVR*, I, nota 3, p. 8).

¹²¹² *MVR*, I, § 3, p. 8-9.

A descrição que Schopenhauer nos dá do fluxo perpétuo de todas as coisas pode-se encontrar, conforme reconhece o próprio autor, na filosofia de Heráclito, que melancolicamente sustentava o devir eterno do mundo; ou, em Platão, que via no mundo devenida uma carência de ser; ou ainda em Espinosa, para quem as coisas existentes são acidentes da única substância que existe – Deus. Schopenhauer lembra também que a experiência da impermanência de todas as coisas está codificada na forma da sabedoria indiana. *Māyā*, o véu da ilusão, encobrendo os olhos dos mortais, impede-os de dizer se o mundo em que vivem existe ou não. Esse mundo se lhes assemelha a um sonho.

O mundo como representação está, portanto, submetido ao princípio de razão. A forma¹²¹³ do princípio de razão no tempo é a sucessão. O princípio de razão constitui o modo universal pelo qual cada objeto aparece. É, portanto, o princípio constitutivo de toda representação. Objeto e representação são o mesmo. O ser dos objetos intuitivos é o seu fazer-efeito. Para compreendermos o que isso significa, precisamos entender o que significa, para Schopenhauer, a matéria e a lei da causalidade.

Dirá nosso filósofo que a essência inteira da matéria é a causalidade. Em outras palavras, o ser da matéria é o seu fazer-efeito. Nas palavras de Schopenhauer, “apenas como fazendo efeito ela preenche o espaço e o tempo: sua ação sobre o objeto imediato [o corpo animal] (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente a matéria existe”¹²¹⁴. A matéria é, essencialmente, atividade ou o seu fazer-efeito. A matéria age sobre a matéria, e nessa ação, uma delas modifica as partes da outra. A matéria só pode ser conhecida sob as formas do tempo e do espaço. Destarte, por um lado, há que reconhecer que a forma da matéria, que desta não pode ser separada, pressupõe o espaço; por outro lado, a atividade da matéria, que é a sua essência, na medida em que implica sempre uma mudança, é uma determinação do tempo. Tempo e espaço, conjuntamente, são a condição de existência da matéria, cuja essência reside na atividade e na causalidade. Sem causalidade, simplesmente não existiria matéria. Segundo Schopenhauer, podemos representar o tempo e o espaço sem a matéria, mas esta não pode intuída na representação sem aqueles. Tempo e espaço não são apenas pressupostos pela matéria; a essência dela resulta da união de ambos. A essência do

¹²¹³ Na esteira do kantismo, Schopenhauer entenderá por *forma* o que, existindo *a priori*, é a condição de possibilidade do conhecimento das coisas.

¹²¹⁴ *MVR*, I, §4, p. 9.

tempo é a sucessão; a essência do espaço é a posição ou “a possibilidade da determinação recíprocas de suas partes”¹²¹⁵.

O princípio de razão opera segundo a lei da causalidade. É lei da causalidade que liga entre si o tempo e o espaço. É a causalidade que não só regula o conteúdo das formas do tempo e do espaço, como também a matéria, que é a forma perceptível da causalidade. Mas Schopenhauer não se limita a dizer que a matéria é a forma perceptível da causalidade; ele vai mais longe: a matéria é totalmente reduzida à causalidade: “a essência inteira da matéria consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade”¹²¹⁶.

A lei da causalidade deriva toda a sua significação e necessidade do fato de, no mesmo lugar do espaço, haver, agora, um estado; em seguida, outro; e no mesmo tempo, haver um estado simultaneamente a outro. A causalidade reúne, em si, portanto, o fluxo contínuo do tempo à permanência rígida do espaço. Em decorrência disso, a matéria pode abrigar a simultaneidade.

A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal concerne, portanto, sempre a uma determinada parte do espaço e a uma determinada parte do tempo, simultaneamente e em união. Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo.¹²¹⁷

É justamente a simultaneidade de muitos estados que constitui a essência da efetividade da matéria. Somente por meio da simultaneidade é possível a duração, a qual, por sua vez, só é cognoscível quando se contrasta aquilo que passa com alguma coisa que, ao mesmo tempo, permanece. A mudança só é possível porque algo, na duração, permanece. O que caracteriza a mudança, segundo Schopenhauer, é a modificação da qualidade e da forma, a despeito da permanência da substância, isto é, da matéria. A matéria tem origem dupla: do espaço, ela obtém a forma e sua permanência; do tempo, ela toma a causalidade, ou seu fazer-efeito sobre outra matéria, ou seja, a mudança. Certas propriedades *a priori* da matéria, quais sejam, ‘impenetrabilidade’, ‘extensão’, ‘divisibilidade infinita’, ‘permanência’ e ‘mobilidade’ são reconhecidas com base nas determinações fundamentais dela a partir das formas *a priori* do tempo e do espaço.

¹²¹⁵ Ibidem.

¹²¹⁶ MVR, ibidem, p. 11.

¹²¹⁷ Ibidem.

É a lei da causalidade que determina qual estado tem de aparecer neste tempo e neste lugar. Schopenhauer também afirma que a causalidade é a única forma do entendimento e rejeita as outras onze categorias do entendimento estabelecidas por Kant. O entendimento é a faculdade da representação. Estruturado pelo princípio de razão, seu papel é essencialmente perceptivo e pragmático. O entendimento não nos ajuda a conhecer a coisa-em-si, a saber, a Vontade. Vale dizer que a essência íntima do mundo não se deixa apreender pela intuição na representação. Passemos a examinar a função do entendimento, sua relação com o corpo e seu modo de manifestação no reino animal.

6.1.2 O entendimento: sua relação com o corpo e sua gradação no reino animal

Consoante Schopenhauer, a causalidade existe apenas no entendimento. O correlato subjetivo da matéria, que é a causalidade, é o entendimento. Assim, a função exclusiva do entendimento é conhecer a causalidade; é “sua única força, e se trata de uma poderosíssima força”¹²¹⁸. É somente para o entendimento, através dele e nele que toda causalidade, isto é, toda a matéria, existe. Schopenhauer reconhece que o entendimento tem muitas outras aplicações, todavia afirma que sua aplicação mais simples é a intuição do mundo como representação. O conhecimento da maneira do fazer-efeito de um objeto intuído o esgota enquanto objeto ou representação. Fora da representação, não há objeto para o conhecimento. O mundo como representação é caracterizado por uma relatividade geral e constante, inerente à sua forma geral (sujeito e objeto), e à forma desta derivada, a saber, a do princípio de razão.

[...] o mundo inteiro no espaço e no tempo e que dá sinal de si como causalidade pura é perfeitamente real, sendo no todo aquilo que anuncia de si – e francamente como representação, ligada conforme a lei de causalidade. Trata-se da realidade empírica do mundo.¹²¹⁹

Tendo em vista o excerto supracitado, convém pontuar o seguinte. Todo o mundo empírico é condicionado pelo entendimento. O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação e, *ipso facto*, é condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental¹²²⁰.

¹²¹⁸ MVR, *ibidem.*, p. 13.

¹²¹⁹ MVR, § 5, p. 17.

¹²²⁰ Não poderíamos nos esquivar de notar que não faltam contradições e outras dificuldades na doutrina schopenhaueriana, que embarçam seus comentadores. Conforme muito perspicazmente observa Bossert (2011, p. 265), “Nada é mais fácil que opor Schopenhauer a si próprio – e a crítica que lhe aplicasse as simples leis da

Tome-se, doravante, para fins de discussão a relação entre o entendimento e o corpo. Principiemos por notar que o nosso corpo, a partir do qual intuímos o mundo, é somente representação. Por conseguinte, o corpo é objeto imediato, “aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente precede a aplicação da lei de causalidade”¹²²¹. Causa e efeito só existem para o entendimento, que não é senão o seu correlato subjetivo. Mas o entendimento não poderia ser usado se não houvesse algo donde partisse. Esse algo é a sensação por meio dos sentidos, ou seja, a consciência imediata das mudanças do corpo, “em virtude da qual este é objeto imediato”¹²²². Há, segundo Schopenhauer, duas condições para que seja possível o conhecimento do mundo intuitivo. A primeira delas, expressando-se de modo objetivo, consiste na capacidade dos corpos de produzirem mudanças uns nos outros, de fazerem efeito sobre outros corpos. Trata-se de uma propriedade universal sem a qual não seria possível intuição alguma. Expressando-se subjetivamente, essa primeira condição, recobre o entendimento, graças ao qual há intuição, “pois apenas dele procede a lei de causalidade, logo, a possibilidade de causa e efeito que também vale apenas para ele”¹²²³.

A segunda condição para que seja possível o conhecimento do mundo intuitivo é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade que têm certos corpos de serem objetos imediatos do sujeito. Segundo Schopenhauer, desde que não produzam dor nem prazer, afetando assim imediatamente a vontade, as simples mudanças que os órgãos de sentidos sofrem mediante as ações às quais são receptivos, já são representações. Na medida em que todo conhecimento de um objeto ou de uma representação intuível no espaço existe apenas para e pelo entendimento, o corpo como representação intuível no espaço só é conhecido, tal

lógica teria triunfos contra ele. Schopenhauer é um poeta filósofo; ele tem mais experiência que raciocínio, e ainda mais imaginação que experiência”. Também concordamos com Bossert quando acena para a personalidade complexa do filósofo, que é “ao mesmo tempo um pensador, um moralista, um artista e um poeta”. (ibidem., p. 273). Por isso, pensamos que a compreensão do pensamento de Schopenhauer exige muito mais do que acuidade intelectual; o que ele parece nos pedir é uma ressonância afetiva, certo pendor estético para a beleza das imagens, a profundidade dos sentimentos. Não obstante, as contradições e inconsistências de sua doutrina, em vários pontos, não podem ser negligenciadas, mesmo que resistam a qualquer tentativa de solucioná-las. Não ignoramos, portanto, que, se por um lado, Schopenhauer afirma ser o mundo da representação aparentado ao sonho, mundo este encoberto sob o véu de *Māyā* que nos impede de reconhecer nossa identidade metafísica com os demais seres; por outro lado, depois de afirmar que o mundo inteiro possui idealidade transcendental, acrescenta que “desta perspectiva, não é uma mentira nem uma ilusão: ele se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão”. (MVR, §5, p. 17).

¹²²¹ MVR, § 6, p. 22.

¹²²² Ibidem.

¹²²³ MVR, ibidem., p. 23.

como os demais objetos, apenas de maneira imediata mediante a aplicação da lei de causalidade na ação de uma de suas partes sobre as outras, por exemplo, quando o olho vê o corpo, a mão o toca, etc. Assim, observa Schopenhauer que a figura do corpo só conhecemos “no cérebro, no qual o nosso corpo primeiramente se expõe como algo extenso, formado de membros, vale dizer, como um organismo”¹²²⁴. Como se pode ver, a concepção schopenhaueriana de entendimento difere da concepção kantiana e do kantismo, quando recordamos que, em Kant, o entendimento recobre a faculdade de produzir conceitos, por meio dos quais pensamos. Em Kant, o entendimento humano é basicamente discursivo; em Schopenhauer, o entendimento é intuitivo.

O entendimento é, para Schopenhauer, uma faculdade que os homens compartilham com os animais. Ao entendimento cumpre ligar o efeito à causa, ou a causa ao efeito, e nada mais. Schopenhauer afirma que o conhecer, combinado com o movimento por motivos condicionado pelo conhecimento, é “o caráter fundamental da animalidade”¹²²⁵. Por outro lado, o movimento por meio de estímulos é o caráter fundamental das plantas. Já o inorgânico não possui outro movimento senão o produzido por causas no sentido estrito do termo¹²²⁶.

Todos os animais possuem entendimento, mesmo os menos complexos na escala evolutiva, pois todos conhecem objetos, e esse conhecimento, na condição de motivos, determina os seus movimentos. Com efeito, Schopenhauer mantém que o entendimento é o mesmo em todos os animais e em todos os seres humanos. Nestes como naqueles, o entendimento sempre possui a mesma forma simples, qual seja, o conhecimento da causalidade, que consiste na apreensão do efeito pela causa e desta por meio do efeito. Isso não impede Schopenhauer de admitir uma gradação em termos de complexidade na distribuição do entendimento entre os animais na escala fenomênica. Pondera Schopenhauer que “o grau de acuidade do entendimento e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam em diferentes graus [...]”¹²²⁷. Assim, no grau inferior, o entendimento reconheceria apenas a relação de causalidade entre o objeto imediato e o objeto mediato, função suficiente para que se passe da impressão experimentada pelo

¹²²⁴ *Ibidem*.

¹²²⁵ *MVR*, *ibidem*, p. 24.

¹²²⁶ Convém não confundir ‘causalidade’ com ‘causa’. Segundo Schopenhauer, “causa”, no sentido estrito, recobre “o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual à que provoca, o que se expressa na lei ‘ação e reação são iguais’”. (*MVR*, §2, p. 134). As causas fazem efeito nos fenômenos da mecânica, nos da química, em uma palavra, nas manifestações do mundo inorgânico.

¹²²⁷ *MVR*, *ibidem*, p. 24.

corpo para a causa dessa impressão; e para que a causa seja concebida como objeto no espaço. Nos graus superiores da escala, o pensamento descobre a relação causal dos objetos imediatos entre si, levando essa compreensão a penetrar nas mais complexas combinações de causas e efeitos na natureza. A compreensão das mais complexas cadeias de causa e efeito cabe ao entendimento e não à razão, a qual é conhecimento abstrato por meio de conceitos, os quais, nesse caso específico, servem apenas para recolher a compreensão imediata, fixando-a e combinando-a com outras, sem que a produza. Importa ter em conta que, para Schopenhauer, os animais não humanos, conquanto sejam capazes de entendimento, são desprovidos da capacidade de formar conceitos.

Dispense-se atenção, doravante, ao que é “razão”, para Schopenhauer, examinando-se a sua função e a sua relação com a reflexão e com a linguagem (entendida como “língua”). Trazer à tela o entendimento schopenhaueriano de tais conceitos importa-nos na medida em que, através da definição deles e das relações estabelecidas entre eles, o filósofo vai demarcando a especificidade da condição existencial humana relativamente aos demais animais. Por exemplo, diz-nos Schopenhauer que, por meio da reflexão, o animal humano supera os outros animais em poder, mas também na suscetibilidade ao sofrimento.

6.1.3 A razão: sua função e sua relação com a reflexão e a língua

Mantém Schopenhauer que a razão é conhecimento abstrato por meio de conceitos. A função essencial da razão é a de produzir conceitos, os quais, por sua vez, se definem como “representações abstratas, universais, não individuais, não intuitivas no tempo e no espaço”¹²²⁸. Os conceitos podem ser pensados, mas não intuídos. Cumpre à razão estabilizar, reter em conceitos abstratos o conhecimento imediato obtido pelo entendimento, de modo que esse conhecimento se torne claro, o que significa dizer que seu sentido se torne interpretável e possa ser descoberto pelos outros.

Nos animais, que carecem, segundo Schopenhauer, de razão¹²²⁹, o entendimento se realiza de modo bastante eficiente, sem o auxílio de conceitos; essa eficiência é ainda mais

¹²²⁸ MVR, I §9, p. 46.

¹²²⁹ É por um preconceito antropocêntrico que nos habituamos, sobretudo nas esferas do senso comum, a julgar irracionais animais reconhecidamente “inteligentes”, como os cães e gatos com quem convivemos mais próximo, e tantos outros que não convivem imediatamente conosco, tais como golfinhos nariz de garrafa, elefantes, polvo e várias espécies de pássaros, além dos grandes símios. Tomamos sempre como padrão de referência a nossa racionalidade para daí concluir que, não se encontrando nada comparável a ela no reino animal, todos os demais animais são “irracionais”. Não concordamos com essa opinião, que resulta da inveterada vaidade humana, por força da qual nos acostumamos a nos ver como a coroa da criação ou o estágio apical e derradeiro da evolução

notável nos animais mais inteligentes. Contudo, em nós, seres humanos, o entendimento não pode realizar-se sem o auxílio da razão, porquanto, em nosso caso, razão e entendimento se apoiam um no outro. A razão dá outra forma ao conhecimento: tudo que era conhecido *in concreto*, isto é, pela intuição, é conhecido *in abstracto* e em geral. Mas a razão não faz avançar o conhecimento. Da mesma forma que o entendimento cumpre apenas uma função, qual seja, permitir a intuição do mundo empírico, a razão tem apenas uma função, qual seja, a de formação de conceitos. Assim, por meio da razão, o que é conhecido intuitivamente, *in concreto*, passa a ser conhecido abstrata e universalmente por meio de conceitos.

Não só a capacidade de produção de conceitos é um apanágio de nossa espécie, também a capacidade de reflexão nos distingue dos animais não humanos. Ao considerar a faculdade de reflexão, Schopenhauer dela nos diz o que se segue:

Tirante as representações até agora consideradas, vale dizer, as que conforme sua composição remontam a tempo, espaço e matéria (se as vemos em referência ao objeto) ou a sensibilidade e entendimento, isto é, conhecimento da causalidade (se as vemos em referência ao sujeito, apareceu ainda, no ser humano, entre todos os habitantes da Terra, uma outra faculdade de conhecimento; despontou uma consciência completamente nova, que muito apropriadamente e com precisão infalível se denominou reflexão. Porque, de fato, esta é um reflexo, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu uma natureza e uma índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo. Também o princípio de razão que rege todos os objetos adquiriu uma figura completamente outra.¹²³⁰

Com o desenvolvimento da capacidade reflexiva, uma faculdade que, segundo Schopenhauer, é derivada do conhecimento intuitivo, o homem rompe sua relação imediata com o mundo da intuição. Essa especificidade do comportamento humano já foi considerada quando da ocasião em que nos detemos na discussão sobre a existência cultural especificamente humana. Por meio da função de simbolização, uma função básica da língua, o homem transforma os dados sensíveis, o articulado, inicialmente, na percepção, em conceitos sempre mais complexos, graças ao uso dos signos linguísticos, especialmente, com base nos quais ele edifica um mundo de significações, no qual passa a “habitar” para, a partir dele, interpretar e compreender o real, o qual, com frequência, nas práticas ordinárias do senso comum, sobretudo, esgota-se naquele mundo de significações. Em outras palavras, a reflexão, que Schopenhauer considera ser uma nova consciência, sendo extremamente poderosa e

das espécies. A racionalidade tem outros modos de operação e expressão no reino animal, que diferem, sem que sejam, por isso “inferiores”, dos modos de operação e expressão da racionalidade discursiva, que caracteriza, fundamentalmente, a racionalidade humana.

¹²³⁰ MVR, I, § 8, p. 42.

sendo o reflexo abstrato do intuitivo, então transformado em conceitos, não intuitivos, da razão, permite ao homem abstrair-se, separar-se de toda relação imediata e intuitiva com a natureza, que não o equipou com um programa instintual que lhe possibilitasse realizar, com eficiência e segurança, todos os atos indispensáveis à sua sobrevivência, para entregar-se à tarefa de conhecer como meio de compensação de sua existência frágil e precária e como meio pelo qual ele busca exercer domínio sobre as forças naturais que o ameaçam. Sucede, contudo, que, pela reflexão, o que o homem constrói são versões textualizadas de um mundo que não é mais do que um arranjo, uma estrutura que reflete formas de cognição social¹²³¹, pelas quais o homem pensa e age no mundo, mas também “percebe”, “interpreta”, “compreende” o real que, por força de sua inesgotabilidade e complexidade, escapa às tentativas de apreendê-lo, encerrá-lo nos escaninhos cognitivos fabricados pela razão.

A reflexão possibilitou ao homem a clarividência que decisivamente, aos olhos de Schopenhauer, distingue a sua consciência da consciência dos demais animais “e fez seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais”¹²³². Segundo Schopenhauer, em virtude da faculdade de reflexão, os homens não superariam os demais animais em poder, mas também na capacidade para o sofrimento, circunstância esta que o filósofo elucida nos seguintes termos:

Os animais vivem exclusivamente no presente; já o ser humano vive simultaneamente no futuro e no passado. Os animais satisfazem suas necessidades do momento; já o ser humano se serve de engenhosos preparativos para cuidar do seu futuro, sim, para cuidar até do tempo em que não pode viver. Os animais sucumbem por completo à impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; já o ser humano é determinado por conceitos abstratos independentes do momento presente.¹²³³

É por força da reflexão que, segundo o filósofo, o animal humano pode fazer planos ponderados e agir conforme máximas, sem submeter-se às condições fáticas do meio que o cerca e às impressões casuais do momento; pode também fazer preparativos artificiais para a

¹²³¹ Segundo Koch (2004, p. 171, ênfase no original), “[...] textos são, linguística, conceitual e perceptualmente, *formas de cognição social*”. Assim, os textos são formas básicas de constituição individual e social do conhecimento. Os textos tornam o conhecimento sociocognitivamente existente. Os textos são modelos sociocognitivos de mundo, pois que neles e através deles complexos estados-de-coisas são organizados e representados sob dada perspectiva. Neles e através deles, se constituem, se estruturam e se expressam as representações cognitivas de nossas experiências (modelos mentais). Portanto, por meio da produção de textos (orais ou escritos) “versões públicas do mundo” são criadas, reproduzidas, modificadas, recriadas no curso da interação social por meio da língua. (cf. KOCH, Ingedore G.V. **Introdução à Linguística Textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.).

¹²³² *MVR*, I, § 8, p. 42

¹²³³ *Ibidem*.

própria morte; pode dissimular e pode ainda realizar “uma escolha real entre diversos motivos, pois apenas *in abstracto* é que estes podem, ao ser encontrados simultaneamente na consciência, trazer consigo o conhecimento de que um exclui o outro”¹²³⁴. Desse modo, é a reflexão que possibilita que seja comparado o poder relativo que cada motivo exerce sobre a vontade e com o qual o motivo preponderante expressa a decisão refletida da própria vontade que, na decisão, revela sua índole.

A vida do animal, segundo Schopenhauer, é determinada pela impressão atual. O animal sente e intui; o ser humano, além de sentir e intuir, também pensa e sabe. Tanto o ser humano quanto o animal querem. Se os animais, por um lado, comunicam suas sensações e disposições mediante gestos; os seres humanos, por outro lado, comunicam seus pensamentos aos seus semelhantes por meio da língua, ou os oculta através dela. Para Schopenhauer, a língua é produto e instrumento necessário da razão. Graças ao auxílio do uso da língua, a razão leva a bom termo suas mais importantes realizações, a saber, torna possível a ação conjunta de muitos indivíduos; torna possível a cooperação planejada de milhares de pessoas; possibilita a existência da civilização, do Estado e da ciência; torna possível a comunicação da verdade, mas também a propagação do erro; torna possível a comunicação do pensamento, mas também dos dogmas e superstições.

Mais importante ainda é assinalar o fato de que devemos à capacidade reflexiva a angústia que nos atormenta em face da certeza de nossa morte. Acerca disso, escreve Schopenhauer o que se segue:

O animal conhece a morte tão somente na morte; já o ser humano aproxima-se dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem ainda não reconheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação.¹²³⁵

É, sobretudo, por causa da morte que, segundo Schopenhauer, o ser humano produziu filosofia e religião.

No tangente à relação entre razão e virtude, o essencial é formulado por Schopenhauer na asserção segundo a qual a razão não é a fonte da virtude. Contrariamente ao que apregoava a doutrina ética clássica, Schopenhauer diz que a virtude não pode ser ensinada. Dispensando-se, por ora, aprofundamentos nessa matéria, apressemo-nos em dar a saber o que escreve Schopenhauer acerca do lugar ocupado pela razão na vida virtuosa:

¹²³⁴ MVR, *ibidem*, p. 43.

¹²³⁵ *Ibidem*.

[...] não se deve negar que, na observância de uma vida virtuosa, o emprego da razão é necessário, embora ela não seja a fonte da virtude, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar as máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta.¹²³⁶

Como se depreende do excerto acima referido, a razão tem um papel subalterno na condução da vida virtuosa. A vida virtuosa não depende do conhecimento abstrato. À razão cumpre o papel de dispositivo de fiscalização que confirma decisões tomadas, que estabelece máximas que orientam o indivíduo no enfrentamento de suas fraquezas e que o mantenham circunspecto e invariável em sua conduta.

Cumprido notar, por fim, que a compaixão, fundamento da ética em Schopenhauer, é um estágio fundamental de um processo de iluminação da vida ética que culmina com a negação da vontade de vida. A experiência da compaixão possui, de fato, um valor metafísico, na medida em que ela revela a identidade essencial de todos os seres, sobretudo entre nós, humanos, e os demais animais, dos quais Schopenhauer fala com paixão, oportunamente para condenar o judaísmo e todos os monoteísmos, que são carrascos da animalidade. Schopenhauer ensinou o altruísmo, o amor aos animais, mas também, e mais profundamente, a renúncia, a negação da vontade em cada um de nós, que depois de ter se afirmado por tempo demais e com excessiva violência, deve finalmente se extinguir na renúncia e na resignação.

De tudo que se expôs nesta primeira seção, em que se discorreu sobre os postulados do idealismo transcendental, base da perspectiva do mundo como representação, pode-se depreender os seguintes pressupostos niilistas: 1) rejeição da crença realista, vulgarizada no senso comum na forma de um realismo ingênuo, segundo a qual existe um mundo independente de nossa consciência e pensamento; 2) rejeição da crença de que esse mundo tenha origem num ato de criação feita por um Deus metafísico. De 1) se conclui que o mundo da experiência é um constructo cerebral, uma ficção humana para cuja produção o entendimento, estruturado pelo princípio de razão, é indispensável¹²³⁷. Assim, esse mundo imediatamente dado à nossa experiência ordinária, na medida em que está condicionado pelo sujeito cognoscente, apresenta-se como formado da mesma cepa do sonho: o mundo que experienciamos na condição da vigília é um mundo sonhado (nós sonhamos o mundo), um mundo que não é senão uma construção imagética feita pelo cérebro dos sujeitos. Em outras

¹²³⁶ MVR, I, §12, p. 68.

¹²³⁷ Decerto, estamos limitando a conclusão à perspectiva humana. Deve-se dizer, mais precisamente, que o mundo, não sendo uma substância, é sempre uma construção cognitiva de todo animal dotado da capacidade de entendimento. Cada animal, assim, tem seu "mundo", sua versão de mundo.

palavras, o mundo que experienciamos, esse mundo real tão tangível, é apenas uma representação de nosso cérebro. Esse mundo carece de densidade ontológica, não existe independentemente daquele que o conhece, o percebe. Por conseguinte, o niilismo se apresenta aqui, em Schopenhauer, como um horizonte epistemológico. De 2) se conclui, nos limites das reflexões sobre o mundo concebido como representação, que o mundo não se apresenta previamente ordenado por uma instância metafísica identificada com alguma divindade. Na verdade, Schopenhauer insiste em que não lhe interessa determinar a origem do mundo, mas sim que está interessado em dizer o que o mundo é, ou seja, qual a sua essência. Ao desvelar a Vontade como a essência do mundo, Schopenhauer rompe com toda a tradição metafísico-cristã que postula um Deus criador e providencial, a cuja responsabilidade devemos reportar o ordenamento moral do mundo em cuja existência o homem comum acredita. Não só não há nenhum Deus sumamente bom e misericordioso a cuidar de nós, como também o mundo não dá quaisquer sinais de que é obra refletida da bondade e amor divinos. Schopenhauer dispensa uma crítica implacável e corrosiva ao otimismo leibniziano e a toda forma de teodiceia que busca justificar a existência de Deus, a despeito da presença irrecusável do mal e do sofrimento no mundo. Assim, onde os cristãos veem a presença da sabedoria, do amor e bondade de Deus a manifestar-se por toda a natureza, por todos os cantos do mundo, Schopenhauer vê estender-se por toda a existência os efeitos terríveis e cruéis da manifestação de uma mesma Vontade à qual devemos remeter a índole má do mundo.¹²³⁸

Destarte, operando a nadificação de uma compreensão vulgar e habitual do mundo, o niilismo, como campo hermenêutico, pressuposto na teorização epistemológica de Schopenhauer, descerra-nos um novo horizonte de experiência do real no domínio do qual o mundo vivido, sentido, habitado, pensado é “nada” sem a consciência, sem o sujeito cognoscente que, através do entendimento estruturado pelo princípio de razão, o conhece. Convencer-se de que o mundo tal como o percebemos na experiência ordinária carece de substancialidade, não existe independentemente da consciência ou do sujeito que o conhece,

¹²³⁸ De fato, a ruptura com a crença num Deus sumamente bom e criador do mundo se infere, com mais clareza, na exposição da metafísica da vontade e no decurso das exposições levadas a efeito por Schopenhauer sobre a insignificância radical da existência humana no livro IV de *O mundo*. Há que distinguir, todavia, entre duas perspectivas à luz das quais a rejeição da crença de que o mundo é obra de um Deus criador se expressa: da perspectiva do mundo como representação, em conformidade com a qual o mundo carece de uma ordem prévia, única e determinada por uma instância metafísica; e da perspectiva do mundo como vontade, à luz da qual o mundo não é obra de um Deus sumamente bom e amoroso, mas espelho de uma vontade cega e irracional, que se afirma nos indivíduos levando-os a arrastar uma existência semelhante à roda de Íxion, prenhe de desejos infundáveis, nunca totalmente satisfeitos; portanto repleta de sofrimentos sem fim.

tem, por isso, um caráter onírico, parece ser a condição prévia e necessária para que os indivíduos se decidam por trilhar o caminho da renúncia, cujo fim é a redenção pela negação da vontade de vida.

Vale lembrar, no entanto, que, se o mundo da representação é um nada sem a consciência, não é um “nada” absoluto, pois, conforme veremos, um nada absoluto é absurdo. Schopenhauer o rejeita¹²³⁹. Além disso, deve-se, mais uma vez, ressaltar que, para além do mundo aparente, intuído, há e sempre haverá a Vontade, que é imperecível.

6.2 O mundo como vontade: a tirania da vontade

O filósofo-poeta Schopenhauer criou seu mito para expressar o vigor e a dramaticidade vívida de seu pensamento. Esse mito é o mundo como Vontade. A Vontade, mais do que um conceito, é uma personagem sombria de uma trama que se desenvolve num palco – o mundo como representação -, onde as aparências surgem e desaparecem como atores que entram e saem de cena. Ao descerrar toda trama significativa do outro lado do mundo, ou do outro ponto de vista sob o qual o mundo pode ser considerado – o mundo como vontade -, Schopenhauer nos apresenta uma imagem de um mundo que se assemelha a um teatro de marionetes, onde os seres humanos são as marionetes. Para Schopenhauer, a Vontade é um mecanismo interior que põe os homens em movimento como se fossem marionetes. Nesse tocante, cite-se o filósofo:

[...] aquelas marionetes não são movidas desde o exterior, porém cada uma porta em si o mecanismo do qual resultam seus movimentos. Esse mecanismo é a vontade de vida, manifestando-se como um produtor infatigável, um impulso irracional, que não tem o seu fundamento suficiente no mundo exterior.¹²⁴⁰

É, portanto, a Vontade, também denominada vontade de vida, que constitui o *primum mobile* dos movimentos dos indivíduos; é ela que os conserva numa existência azafamada, agitada e sem finalidade. A vontade de vida é a vontade cega, impulso de vida, prazer de vida, ânimo vital, que movem os homens em sua agitação existencial sem sentido e fazem crescer as plantas. Assim, diz-nos Schopenhauer:

¹²³⁹ Será importante compreender a distinção que Schopenhauer fará entre o *nihil privativum* e o *nihil negativum*, quando das considerações do significado da negação da vontade. Esse tema será abordado na seção em que nos debruçaremos sobre o postulado ético da negação da vontade.

¹²⁴⁰ MVR, II, II 408, p. 430.

Esse ânimo vital poderia ser comparado a uma corda estendida sobre o teatro de marionetes do mundo humano e da qual penderiam as marionetes por meio de fios invisíveis, enquanto apenas aparentemente são sustentadas pelo solo sob elas (o valor objetivo da vida). Se um dia a corda enfraquece, então a marionete tem de cair, pois só aparentemente o solo sob esta a sustenta, isto é, o enfraquecimento daquele prazer de vida mostra-se como hipocondria, *spleen*, melancolia; e o esgotamento completo dele desperta a tentação para o suicídio, que então pode ser cometido na ocasião meramente imaginária, na medida em que procura conflito consigo mesma para matar-se.¹²⁴¹

Veja-se que, nesse trecho, o filósofo-poeta nos pinta um cenário edificado por um impulso irracional, nos descreve o mundo humano como um teatro de marionetes, sustentadas por fios invisíveis, os quais são a vontade de vida. Toda a azáfama, a sofreguidão com que os seres humanos vivem a sua vida diária são efeitos aparentes provocados pela operação de um mecanismo vital interior do qual eles não estão conscientes. Movidos por esse mecanismo vital como se fossem marionetes, os animais humanos atuam na construção, como formigas operárias, de um mundo próprio, que só aparentemente assegura o valor objetivo da vida, o qual, por sua vez, se revela ilusório tão logo rebente a corda que sustentava as marionetes no teatro da existência. Schopenhauer reconhece que, em tal condição de desamparo e desespero, o suicídio se afigura à consciência como uma solução definitiva, porém enganosa, como ele mostrará, porque o suicídio só elimina a aparência, deixando incólume a vontade.

Tal agitação e movimento vital são condições a que os homens se lançam sem deliberação, sem escolha livre, do que Schopenhauer conclui o seguinte:

Por isso, o conjunto e cada indivíduo portam a marca de um estado forçado, e cada um, na medida em que internamente é indolente e anela por repouso, tem contudo de seguir adiante, aparentando-se ao seu planeta que só não cai no Sol porque uma força o impele adiante e não o permite.¹²⁴²

Nota o filósofo, entretanto, que os seres humanos só parecem ser movidos, arrastados por algo à frente; na verdade, eles são puxados por algo atrás, não sendo a vida que os atrai, mas a necessidade que os impele a prosseguir. No cenário pintado por Schopenhauer, no qual os seres humanos se movimentam como marionetes, o núcleo da realidade mesma se lhes é oculto. Todos os afazeres, toda a azáfama, a sofreguidão nos quais estão envolvidos os homens, todas as ocupações a que se dedicam com afinco, toda a sua luta diária pela conservação da existência, tudo isso que preenche o cenário é pura aparência, sob a qual se oculta a vontade, como “o metafísico, [...] o marco fronteiro de qualquer consideração além

¹²⁴¹ MVR, *ibidem*, p. 431

¹²⁴² *Ibidem*.

do qual esta não pode ir”¹²⁴³. Destarte, para Schopenhauer, a Vontade é um princípio inexplicável e o fundamento próprio de toda explicação. Nas palavras do filósofo, “longe de ser uma palavra oca como “o absoluto”, o “infinito”, “a ideia” e semelhantes expressões, é o estritamente real que conhecemos, sim, **o núcleo da realidade mesma**” (grifo nosso)¹²⁴⁴. A vontade de vida não é uma consequência do conhecimento da vida; não é uma conclusão extraída de premissas. Ela é antes o primário e o incondicionado, “a premissa de todas as premissas e justamente aquilo que tem de ser o ponto de partida da filosofia”¹²⁴⁵, porquanto a vontade de vida não se apresenta como uma consequência do mundo; ao contrário, é o mundo que se apresenta como efeito, como consequência da vontade de vida. Tendo em conta a concepção do mundo como teatro de marionetes, Pernin observa, com perspicácia, que “a vontade é o diretor oculto do espetáculo que o afirma ao objetivá-lo”¹²⁴⁶.

De agora em diante, o niilismo, em Schopenhauer, não descerra apenas a absurdidade da existência humana, a falta de sentido último da vida, em conformidade com a qual os seres figuram como meras aparências de uma Vontade cega e irracional; o niilismo, se traz à luz o caráter trágico ou absurdo da vida, se expõe o homem à insignificância radical de sua condição existencial, se lhe pinta a tragicomédia a que se assemelha sua vida diária, entretecida pela combinação do delírio com o grotesco, formada pela alternância entre o trágico e o drama, não é para humilhá-lo, aterrorizá-lo, infundir-lhe o desespero paralisante que o arrastaria para o suicídio; mas para despertá-lo, esclarecê-lo, desenraizá-lo do solo imaginário de um viver comum que o mantém escravo de uma tirania de desejos sempre renováveis, nunca completamente satisfeitos e, portanto, de sofrimentos sem fim.

A imagem da existência como teatro de marionetes será retomada quando da consideração da insignificância radical da existência humana, etapa em que Schopenhauer nos oferece uma série de metáforas com as quais ilumina a absurdidade e a tragicidade da vida em geral e da existência humana em particular. Convém, doravante, examinar como Schopenhauer nos dá a conhecer o mundo como vontade, circunstância em que ele se dedica, sobretudo, a esclarecer o significado do conceito de Vontade.

Escusa lembrar que a filosofia schopenhaueriana nega alguns valores filosóficos, religiosos e políticos considerados absolutos pela tradição. Por exemplo, o niilismo em

¹²⁴³ MVR, II, II 408, p. 430.

¹²⁴⁴ MVR, II, II 401, p. 423. (grifo nosso)

¹²⁴⁵ MVR, II, II 410, p. 432.

¹²⁴⁶ PERNIN, *ibidem*, p. 72.

Schopenhauer assume um caráter desmistificador, dessacralizador, no momento em que é suposto na doutrina metafísica da Vontade cega e sem finalidade, e mesmo sombria, como essência íntima do mundo. A Vontade depõe o Deus cristão benevolente do lugar de valor superior no ocidente, nega-o como instância suprassensível em relação à qual os homens orientam seu comportamento e graças à qual a vida deles se dota de um sentido metafísico. Em outras palavras, com a Vontade, Schopenhauer nega justamente aquele Sumo Bem que, na tradição metafísica precedente, determina, sustenta e justifica o mundo.

6.2.1 A Vontade: a essência íntima do mundo

Consoante nos diz Schopenhauer, “o mundo inteiro, com todas as suas aparências, é a objetividade de uma única e indivisa vontade, é a Ideia que se relaciona com todas as outras como a harmonia com as vozes isoladas”¹²⁴⁷. Trata-se de uma certeza indubitável, para Schopenhauer, o postular ser o mundo no qual vivemos absolutamente Vontade e absolutamente representação, que a representação já pressupõe uma forma, a saber, o objeto e o sujeito. Igualmente certo e indubitável é que, “se perguntarmos o que resta após a supressão dessa forma e de todas as outras [...], expressas pelo princípio de razão a resposta é: esse algo outo, como *toto genere* diferente da representação, nada pode ser senão: a Vontade [...]”¹²⁴⁸.

A Vontade é a coisa-em-si kantiana, é a essência íntima do mundo, a substância do fenômeno. A Vontade é eterna e infinita; é atemporal, ou seja, escapa às condições de tempo e espaço, e ao princípio da causalidade. Ademais, somente a Vontade é livre. Ela é o ser em si comum a todos os fenômenos e o fundamento de todo o mundo fenomênico. A Vontade é o fundamento metafísico do mundo; é a causa sem causa e sem finalidade do mundo fenomênico. Como coisa-em-si, a Vontade é absolutamente diferente do seu fenômeno (o mundo) e das formas fenomênicas em que se manifesta e em relação às quais é independente. A Vontade é totalmente independente da pluralidade, conquanto suas manifestações no tempo e no espaço sejam infinitas. A Vontade, portanto, é a coisa-em-si, a essência íntima do mundo e, embora seja de ordem metafísica, independente das condições do tempo e do espaço, se manifesta nas diferentes formas do mundo inorgânico e orgânico. Schopenhauer chama **objetivação da Vontade** a manifestação da Vontade nas diversas formas fenomênicas do mundo. Portanto, a objetivação da vontade se dá em graus, conforme veremos.

¹²⁴⁷ MVR, I, § 28, p. 183.

¹²⁴⁸ MVR, I, § 29, p. 188.

Ainda que a concepção de Vontade como coisa-em-si inspire-se no conceito kantiano de coisa-em-si, Schopenhauer, ao contrário de Kant, confere um caráter cognoscível à coisa-em-si. É claro, conforme veremos, que a cognoscibilidade da coisa-em-si schopenhaueriana é relativa, porque a conhecemos relativamente à experiência que temos do nosso corpo – o meu corpo, sob esse segundo ponto de vista em que o mundo é considerado, é a minha vontade. Em seguida, a inteligência nos leva a apreender a Vontade no conjunto dos fenômenos do mundo inorgânico e orgânico. Tudo que existe, existe como objetivação da Vontade. Como ensina Barboza, “da vontade emanam os reinos mineral, vegetal, animal e os homens; todavia, ela mesma não emana de coisa alguma; ela é, por assim dizer, um abismo”¹²⁴⁹. O mundo dos corpos, salvo o fato de ser representação, é aquilo que, em nós mesmos, encontramos como vontade.

Antes de nos determos na exposição do modo como a vontade se torna conhecida por cada indivíduo, urge considerar a escala de objetivação da Vontade, a saber, os diferentes graus em que ela se manifesta no mundo fenomênico. Para designar os graus de objetivação da Vontade, Schopenhauer se utiliza do conceito de Ideias, tomado a Platão:

[...] os graus determinados de objetivação da vontade, que constitui o Em si do mundo, são precisamente aquilo denominado por Platão ideia eternas ou formas imutáveis, reconhecidamente o principal dogma da sua doutrina, embora ao mesmo tempo o mais obscuro e paradoxal, objeto séculos afora de reflexão, de contenda, de escárnio e de veneração de muitas cabeças diferentes e bem informadas.¹²⁵⁰

Sob o nome de “Ideia”, Schopenhauer entende, pois, “cada fixo e determinado grau de objetivação da vontade, na medida em que esta é a coisa em si e, portanto, alheia à pluralidade”¹²⁵¹. Os graus ou Ideias se relacionam com as coisas particulares na qualidade de suas formas eternas ou protótipos. Uma observação importante, mas não menos paradoxal, feita por Schopenhauer acerca da objetivação da Vontade é que esta está presente em tudo e em cada ser vivo de modo indiviso. O mundo, em toda a sua vasta extensão, é aparência de uma mesma Vontade que “não pode ter o seu si mesmo repartido e espalhado nesses moldes pelo espaço ilimitado, mas essa extensão infinita pertence exclusivamente à sua aparência”¹²⁵².

¹²⁴⁹ BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997, p. 51.

¹²⁵⁰ *MVR*, I, §31, p. 196.

¹²⁵¹ *MVR*, I, § 25, p. 151

¹²⁵² *Ibidem*, p. 150.

Schopenhauer propõe que se discriminem, portanto, diversos graus (Ideias) da objetivação da Vontade. Assim, as forças gerais da natureza aparecem como o grau mais baixo da objetivação da vontade. Essas forças gerais se manifestam em toda a matéria: a gravidade, a impenetrabilidade, a rigidez, a elasticidade, etc. são exemplos de graus inferiores de objetivação da Vontade. Tais forças são, em si mesmas, à semelhança dos atos humanos, formas do aparecimento da Vontade. Apenas as aparências particulares das forças estão submetidas ao princípio de razão, mas as forças em si “são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa e efeito, mediante as quais a sua essência íntima se desdobra e se manifesta”¹²⁵³. Segundo Schopenhauer, a força, considerada em si mesma, está fora da cadeia de causas e efeitos e fora do tempo. Cada força da natureza é Vontade. Divergindo de um costume que se estendeu até a sua época, Schopenhauer não subsume o conceito de Vontade no conceito de força; para ele, cada força da natureza deve ser concebida como Vontade¹²⁵⁴. Subjacente ao conceito de força está o conhecimento intuitivo do mundo objetivo, ou seja, a aparência, a representação. O conceito de força se obtém por meio da abstração a partir do domínio regido pela causa e efeito, portanto a partir da representação intuitiva, e significa “o ser causa da causa”¹²⁵⁵. Entre todos os conceitos possíveis, o conceito de Vontade é o único cuja origem não pode ser remetida à aparência, à representação intuitiva. Para Schopenhauer, sua origem deve ser buscada na interioridade da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual ele se conhece de maneira direta, conforme a sua essência, sem que intervenham as formas do princípio de razão, “visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido”¹²⁵⁶.

A escala de objetivação da Vontade vai-se tornando mais complexa e significativa à medida que a Vontade se manifesta em fenômenos mais complexos. Nos seus graus mais baixos, a Vontade se manifesta como ímpeto cego, obscuro, distante de qualquer capacidade de conhecimento. É assim que ela se manifesta na natureza inorgânica, em todas as forças originárias, “sendo que cada uma dessas forças expõe-se para nós em milhões de aparências

¹²⁵³ *MVR*, I, § 26, p. 152.

¹²⁵⁴ Segundo Schopenhauer, se subsumíssemos o conceito de Vontade no de força, renunciaríamos ao único conhecimento imediato que temos da essência íntima do mundo – a Vontade. Daí resulta, segundo o filósofo, que o conceito de Vontade seria diluído num conceito abstraído da aparência e nós jamais conseguiríamos ultrapassá-lo.

¹²⁵⁵ *MVR*, I, § 22, p. 130.

¹²⁵⁶ *Ibidem*, p. 130-131.

similares e regulares, sem vestígio individual, meramente multiplicadas pelo tempo e espaço, isto é, pelo *principium individuationis*¹²⁵⁷, o qual, segundo Schopenhauer, lançando mão de mais uma de suas metáforas expressionistas, “parecida a uma imagem multiplicada pelas facetas de um vidro”¹²⁵⁸. Também como ímpeto cego e obscuro, a Vontade se manifesta no reino dos vegetais e na parte vegetativa dos animais, na geração e desenvolvimento de cada animal. Também aí ela não é mais que um impulso absolutamente inconsciente. Não somente, portanto, o ser humano e os animais têm vontade. A Vontade se manifesta “lá onde não é guiada por conhecimento algum”¹²⁵⁹.

De grau em grau, a objetivação da Vontade vai-se tornando mais nítida. Objetivando-se no reino dos vegetais, as suas aparências se ligam por meio de estímulos, os quais não devem ser confundidos com “causas”. As causas produzem efeitos em todos os fenômenos da mecânica, da química; em suma, em todas as mudanças observadas nos corpos inorgânicos. Por outro lado, os estímulos são efeitos produzidos sobre corpos orgânicos enquanto tais. Destarte, todas as mudanças orgânicas e vegetativas no corpo animal ocorrem por estímulo, não por simples causas. Todavia, o estímulo não deixa de ser uma espécie de causa “que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito”¹²⁶⁰. Portanto, pode suceder que um pequeno aumento no estímulo acarrete um grande aumento no efeito, ou, ao contrário, aquele pequeno aumento pode suprimir completamente o efeito produzido. O estímulo é o meio-termo entre o motivo, causalidade em cuja realização intervém o conhecimento, e a causa propriamente dita. É nos graus mais elevados da objetivação da vontade que os estímulos deixam de ter papel determinante nos atos de sobrevivência, circunstância esta em que os indivíduos não são movidos por simples estímulos, mas são movidos, mormente, por motivos.

Os graus cada vez mais elevados de objetividade da vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a Ideia, não mais pode conseguir alimento para assimilação pelo mero movimento provocado por estímulo; isto porque o estímulo tem de ser esperado, porém, aqui o alimento é de tipo mais especialmente determinado e, devido à crescente variedade das aparências, perturbam-se mutuamente; de modo que o acaso, do qual o indivíduo movido por simples estímulo teria de esperar o alimento, seria demasiado desfavorável.¹²⁶¹

¹²⁵⁷ MVR, I, § 27, p. 174.

¹²⁵⁸ Ibidem.

¹²⁵⁹ MVR, I, § 23, p. 133.

¹²⁶⁰ Ibidem, p. 135.

¹²⁶¹ MVR, I, § 27, p. 174.

Schopenhauer define o motivo como a “causalidade intermediada pelo conhecimento”¹²⁶². Os motivos são o fundamento exterior aos atos da Vontade. Os motivos só determinam o que cada indivíduo quer num tempo e lugar precisos, em tais circunstâncias determinadas, mas jamais determinam o que cada um quer em geral, isto é, as máximas pelas quais se orientam todo o seu querer. A essência mesma de todo o nosso querer não se torna inteligível por motivos, porquanto estes só determinam exclusivamente a exteriorização do querer num dado ponto do tempo. Os motivos se revelam como ocasião na qual a nossa vontade ou a vontade de cada indivíduo se mostra; todavia, a Vontade, como essência íntima do mundo, encontra-se fora do âmbito da lei de motivação; apenas a sua aparência, em dado período de tempo, é, necessariamente determinada por tal lei.

Com vistas a esclarecer ainda mais o papel dos motivos na ação dos animais e, sobretudo, na conduta dos seres humanos, é necessário examinar de que modo a Vontade se relaciona com o corpo. Se, no mundo como representação, o corpo é um objeto entre objetos, é o ponto de partida da intuição; no mundo como vontade, “o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada”¹²⁶³.

6.2.2 A Vontade e o meu corpo

Acerca do modo como a Vontade se torna conhecida, Schopenhauer sentencia, de imediato, que “[...] meu corpo e minha vontade são uma coisa só”¹²⁶⁴. A essa assertiva, segue-se o esclarecimento: “o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de uma maneira completamente diferente [...] meu corpo é objetividade da minha vontade”¹²⁶⁵.

Quem quer que se ocupe de investigar o que é este mundo existe necessariamente como indivíduo que, na condição de sujeito cognoscente no ato de investigação, é o sustentáculo do mundo inteiro como representação. O conhecimento que temos do mundo é intermediado por um corpo, cujas afecções se apresentam ao entendimento como o ponto de

¹²⁶² *Ibidem*, p. 135.

¹²⁶³ *MVR*, I, § 18, p. 117.

¹²⁶⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹²⁶⁵ *Ibidem*.

partida da intuição desse mundo. Para o puro sujeito que conhece, o corpo é uma representação como qualquer outra. O indivíduo é o resultado da identidade do sujeito cognoscente com o corpo. Relativamente ao indivíduo, a Vontade, “fornece-lhe a chave para a sua própria aparência, manifesta a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, do seu agir, dos seus movimentos”¹²⁶⁶. O corpo de cada indivíduo é, portanto, dado de duas maneiras diferentes: por um lado, como representação na intuição do entendimento, como objeto entre outros submetidos, portanto, ao princípio de razão; por outro lado, de uma maneira completamente diferente, ele se dá como aquilo que é imediatamente conhecido por cada um, isto é, como vontade.

Para Schopenhauer, a ação do corpo não é senão ato objetivado da Vontade, isto é, ato da Vontade que apareceu na intuição. Destarte, salienta o filósofo que “o ato da vontade e a ação do corpo [...] são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes: uma vez imediatamente e outra para a intuição do entendimento”¹²⁶⁷. Todo ato da vontade de um indivíduo é simultânea e inevitavelmente um movimento de seu corpo, de modo que “ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal”¹²⁶⁸. A vontade, segundo Schopenhauer, é o conhecimento *a priori* do corpo, ao passo que este é o conhecimento *a posteriori* da vontade. O conhecimento que cada indivíduo tem de sua vontade, ainda que seja imediato, é inseparável do conhecimento que ele tem de seu corpo. Cada indivíduo conhece a sua vontade não totalmente, não como unidade, não perfeitamente como essência, mas tão somente em seus atos isolados. Por conseguinte, só conhecemos a vontade no tempo, que é a forma da aparência de nosso corpo e de qualquer outro objeto. Está claro, pois, que o corpo é condição para o conhecimento da minha vontade. É impossível a cada um de nós representar a vontade sem representar nosso próprio corpo. É tão-só na reflexão que se diferenciam a vontade e o agir; mas, na realidade, são uma única e mesma coisa.

Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo que aparece: e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade: que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme.¹²⁶⁹

¹²⁶⁶ MVR, I, § 18, p. 116-117.

¹²⁶⁷ Ibidem, p. 117.

¹²⁶⁸ Ibidem.

¹²⁶⁹ MVR, I, § 18, p. 118.

Ao assumir que cada indivíduo conhece sua vontade como corpo, Schopenhauer afirma, conseqüentemente, que cada um conhece a sua vontade como objeto, o que nos leva a reconhecer que Schopenhauer raciocina por transposição analógica, expediente este que terá grande importância para a fundamentação de sua ética da compaixão, que assenta no conhecimento da unidade metafísica de todos os seres. Com vistas a esclarecer tal procedimento lógico, refiram-se as seguintes palavras do filósofo:

[...] o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer efeito de nosso corpo será em seguida usado como uma chave para a essência de toda aparência na natureza; assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme a analogia com aquele corpo; por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a que denominarmos em nós vontade.¹²⁷⁰

Por meio da transposição analógica, em consonância com a qual nosso corpo humano é tomado como base a partir da qual julgamos todos os demais objetos existentes por uma relação de semelhança fundamental que eles têm com nosso corpo humano, que se apresenta como representação e como vontade, Schopenhauer faz um considerável e decisivo avanço ético na relação que nós, seres humanos, temos, infelizmente ainda hoje, com os demais animais. Assim, o filósofo assume que o corpo humano é, essencialmente, igual aos demais corpos, incluindo-se entre estes os corpos dos animais não humanos; além disso, assume também que, à semelhança dos outros corpos, o corpo humano também está submetido à lei da causalidade (ao princípio de razão). Só há uma diferença não essencial entre o nosso corpo e os demais: a causalidade no homem assume a forma de motivos abstratos e conceituais. Cada ação do corpo de um indivíduo humano é o aparecer de um ato volitivo no qual a sua vontade mesma, ou seja, o seu caráter expressa-se em geral e totalmente sob certos motivos. Segue-se daí que a condição absolutamente necessária dessa ação tem de ser sempre também aparecimento da vontade. Essa condição necessária é todo o corpo. O corpo de cada indivíduo humano é aparência ou fenômeno da vontade e relaciona-se com sua vontade, em seu todo, o que significa dizer com seu “caráter inteligível”, cuja aparência no tempo é seu caráter empírico, do mesmo modo que a ação isolada do corpo se relaciona com o ato isolado da

¹²⁷⁰ MVR, I, § 19, p. 122-123.

vontade. Vê-se, então, que, se todo o meu corpo é a minha vontade, então a vontade mesma se dá como objeto intuível.

Na ação dos animais e dos seres humanos, encontram-se os motivos a determiná-la. O caráter, enquanto aparecimento imediato da vontade, é, segundo Schopenhauer, absolutamente inexplicável. Os motivos sequer chegam a determinar o caráter de um ser humano. Eles só determinam as ações e as atitudes, que são as feições exteriores pelas quais ele se exterioriza, mas a significação íntima do caráter não sofre qualquer influência dos motivos. Por conseguinte, afirma Schopenhauer “que um caráter seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões [...]”¹²⁷¹. O caráter, para Schopenhauer, é a marca distintiva do indivíduo, é aquilo que o distingue no seio da espécie. As ações procedem do caráter mediante os motivos. Para Schopenhauer, o caráter é sempre imutável. Não se consegue jamais mudá-lo. Nossos atos são determinados. O ato depende do motivo, e o motivo está ligado ao caráter. Em última instância, é sempre o caráter que regula a direção de nossa conduta e atividade.

Schopenhauer advogará que só a Vontade é livre, mas o ser humano não o é. É assim que a questão problemática e insolúvel da liberdade da pessoa humana, em Schopenhauer, impõe-se-nos como um obstáculo para a própria pretensão schopenhaueriana de descerrar ao homem o caminho para a libertação de sua condição de escravidão em face do domínio tirânico da vontade de vida.

Toda ação humana, como qualquer outra aparência, está submetida ao princípio de razão. Toda aparência está submetida à necessidade. O ser humano se crê livre, porque conhece a Vontade imediatamente na consciência de si, e nessa consciência encontra a consciência da liberdade. No entanto, o indivíduo, a pessoa, ignora que não é a vontade em si, mas apenas a aparência da vontade. Como tal, esse indivíduo ou pessoa já está determinado na forma da aparência governada pelo princípio de razão. Cada um se considera *a priori* como inteiramente livre; mas *a posteriori*, por meio da experiência, se dá conta de que não é livre, mas está submetido à necessidade. Ademais, cada indivíduo, conforme Schopenhauer, percebe que, malgrado suas reflexões e propósitos, jamais chega a modificar sua conduta e seu caráter desde o início até o fim de sua vida. Não podendo modificar sequer o caráter que é execrado, carrega até o fim o caráter que lhe coube. Cumpre esclarecer que a forma exterior do aparecimento do caráter depende de circunstâncias nas quais o destino lançou o indivíduo e também das influências exteriores dos motivos; estes, porém, não determinam a decisão do

¹²⁷¹ MVR, I, § 26, p. 161.

caráter. Essa decisão procede da vontade, cuja aparência é esse ser humano determinado. O caráter exterioriza suas propriedades à semelhança do modo com os corpos da natureza destituída de conhecimento mostram a suas.

Como a necessidade é, para Schopenhauer, absolutamente o mesmo que a consequência que se segue a um fundamento dado, infere-se daí que “tudo que pertence à aparência, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamento, por outro consequência”¹²⁷². Na qualidade de consequência, o indivíduo é determinado com absoluta necessidade. O conteúdo inteiro da natureza é absolutamente necessário, isto é, a totalidade das aparências, de cada aparência e de suas partes são absolutamente necessários, porquanto podemos encontrar o fundamento em referência ao qual tudo o mais é consequência. Para Schopenhauer, não há qualquer exceção na absoluta necessidade do mundo fenomênico. Todavia, a Vontade, como coisa-em-si, como não esteja submetida ao princípio de razão, não é determinada como consequência por um fundamento, porque ela desconhece a necessidade. Somente a Vontade é absolutamente livre.

Até aqui, o conceito de liberdade, em Schopenhauer, é negativo e significa apenas a negação da necessidade, ou seja, da relação da consequência com seu fundamento segundo o princípio de razão. Schopenhauer dirá que cada coisa como aparência é absolutamente necessária; todavia, cada coisa em si é Vontade, e esta é “integralmente livre por toda a eternidade”¹²⁷³. A aparência, por outro lado, é necessária e inalteravelmente determinada na cadeia de fundamentos e consequências. Todavia, tanto a existência geral desse objeto quanto a Ideia que nele se manifesta e que é o seu caráter e seu modo de existência, são aparência imediata da Vontade¹²⁷⁴. O ser humano, como qualquer outra parte da natureza, é objetividade da Vontade; e a necessidade que se encontra na cadeia das aparências se estende também a ele. Disso conclui Schopenhauer o exposto:

¹²⁷² MVR, I, § 55, p. 331.

¹²⁷³ Ibidem, p. 332.

¹²⁷⁴ *En passant*, deve-se pontuar o esforço despendido por Schopenhauer na tentativa de assegurar o caráter contingente de cada aparência na ordem necessariamente determinada do mundo. Ele nos diz que a contingência é um efeito da liberdade absoluta da Vontade. Por que a Vontade é livre, o objeto poderia ou não existir, ou poderia ser originariamente diferente do que é, ou seja, ser inteiramente outro; mas, nesse caso, toda a cadeia da qual ele é um membro – cadeia que é aparência da Vontade – seria inteiramente outra. No entanto, existindo como membro dessa cadeia de aparências, cada objeto ingressou na série de fundamentos e consequências, de modo que, sendo nela necessariamente algo determinado, não pode ser outro, isto é, mudar. (cf. MVR, I, § 55, p. 333).

[...] assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem a determinadas influências de determinada maneira e constituem o seu caráter, também o ser humano possui o seu caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade.¹²⁷⁵

A questão inconclusiva da liberdade humana, em Schopenhauer, sofre uma inflexão quando ele distingue entre três tipos de caráter, a saber, o caráter inteligível, o caráter empírico e o caráter adquirido. Passemos em revista essa distinção, a fim de patentear de que modo o filósofo busca dar conta da antinomia a que leva sua afirmação de que o indivíduo humano, enquanto aparência da Vontade, é absolutamente determinado e sua afirmação, ao mesmo tempo, de que é possível ao ser humano atingir o ápice da vida ética pela negação da vontade de vida.

A distinção entre caráter empírico e caráter inteligível Schopenhauer foi buscar na doutrina de Kant. Schopenhauer considera tal distinção uma das maiores contribuições de Kant, sendo a primeira e mais importante contribuição deste a distinção entre “coisa-em-si” e “fenômeno”. A despeito de sobrestimar a distinção kantiana entre “caráter inteligível” e “caráter empírico”, Schopenhauer não deixa de divergir do mestre, quando este estabelece, indevidamente em sua opinião, uma relação causal entre os dois tipos de caráter. Schopenhauer nega que se deve estudar a relação entre a vontade (caráter inteligível) e sua manifestação fenomênica (caráter empírico) em termos de causa e efeito. Uma vez que o corpo de cada indivíduo humano é aparência ou fenômeno da Vontade e relaciona-se com a vontade do indivíduo em sua totalidade, é o corpo individual que se relaciona com o caráter inteligível, cuja aparência no tempo é o caráter empírico, assim como a ação isolada do corpo se relaciona com o ato isolado da vontade. Todavia, essas relações não são de causa e efeito, para Schopenhauer. O que Schopenhauer censura em Kant é ter este se referido a uma “causalidade inteligível”; mas, para nosso filósofo pessimista, a causalidade limita-se à esfera fenomênica, não podendo ser atribuída à coisa-em-si. Escusando-nos de demorar nessa polêmica, considere-se o que é mais relevante para os objetivos perseguidos neste momento de nossa discussão. O caráter inteligível corresponde, segundo Schopenhauer, a uma Ideia particular, a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse caráter não se encontra totalmente na espécie, mas é o caráter de cada ser humano isolado. O caráter inteligível é extratemporal, um ato indivisível e imutável da Vontade. Por seu turno, o caráter empírico é a aparência do caráter inteligível. É absolutamente determinado pelo caráter inteligível. Nas palavras de Schopenhauer, “o caráter empírico tem de fornecer, num decurso de vida, a

¹²⁷⁵ Ibidem, p. 332.

imagem-cópia do caráter inteligível e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último”¹²⁷⁶. Como se pode depreender, o caráter empírico, que se dá a conhecer na conduta, nos atos individuais, é absolutamente determinado pela vontade. É no seu agir com necessidade, no seu agir determinado por motivos, que são representações, o ser humano manifesta seu caráter empírico; mas, nesse caráter empírico, também se manifesta o caráter inteligível. Até aqui, Schopenhauer manteve-se coerente com o postulado de sua doutrina, segundo o qual todas as aparências, entre as quais se incluem os seres humanos, estão submetidos à necessidade. Todavia, diz-nos o filósofo que o ser humano é a aparência mais perfeita da Vontade e que, por isso, ele “tem de ser iluminado por tão elevado grau de conhecimento”¹²⁷⁷, no qual e através do qual é possível a apreensão das Ideias, “o límpido espelho do mundo”¹²⁷⁸. Note-se que ele estabelece uma relação de implicação entre o conteúdo assumido como pressuposto “o ser humano é a aparência mais perfeita da Vontade” e uma necessidade, que não é lógica, mas inferida como consequência do pressuposto. Como esse conhecimento elevado se tornou possível ao homem constitui um grande enigma, que Schopenhauer não pretende resolver. Se o mundo inteiro é espelho da Vontade, é aparência dessa Vontade, por que ao homem, por mais perfeito que seja como aparência, seria acessível uma forma superior de conhecimento que contraria o que a Vontade quer em geral, a saber, a reprodução eterna desse mundo repleto de anseios permanentemente insatisfeitos, dores e sofrimentos sem fim? Schopenhauer não nos fornece uma resposta. Ele se limita a dizer que, no ser humano, a Vontade alcança a plena consciência de si; ela atinge o conhecimento distinto e integral do que é, de sua essência tal como esta se espelha no mundo. É em virtude de tal elevado conhecimento que foi possível ao homem produzir arte, e é em função dele que a Vontade, através do homem, poderá ser suprimida e autonegada em sua aparência mais perfeita. De que modo, então, a liberdade se torna possível ao homem? É Schopenhauer quem nos fornece a resposta.

[...] a liberdade [...], jamais se mostrando na aparência, pois pertence à coisa em si, pode neste caso entrar em cena na própria aparência, ao suprimir a essência subjacente ao fundamento desta, embora a aparência mesma continue no tempo; surge daí uma contradição da aparência consigo mesma, expondo desse modo os fenômenos da santidade e autoabnegação.¹²⁷⁹

¹²⁷⁶ *MVR*, I, § 28, p. 184.

¹²⁷⁷ *MVR*, I, § 55, p. 333.

¹²⁷⁸ *Ibidem*.

¹²⁷⁹ *Ibidem*.

Para Schopenhauer, o ser humano diferencia-se de todas as demais aparências da Vontade em virtude de a liberdade, ou da independência do princípio de razão, que cabe de maneira exclusiva à Vontade como coisa-em-si, poder entrar em cena na aparência, levando-a a entrar em contradição com ela mesma¹²⁸⁰. O caso do ser humano constitui, pois, uma exceção inexplicável. Schopenhauer não dispensa o seu postulado segundo o qual a liberdade da Vontade não é extensiva imediatamente à aparência, ao qual encadeia a afirmação de que “nem mesmo onde esta atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo, não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a pessoa, que jamais é livre, embora seja a aparência de uma vontade livre”¹²⁸¹.

Fazendo uma breve recapitulação da diferença entre o caráter inteligível e o caráter empírico, deve-se reter que o caráter inteligível é a Vontade como coisa-em-si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num grau determinado. O caráter inteligível de um ser humano é o ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade. Por sua vez, o caráter empírico é a aparência mesma tal como se exterioriza temporal e espacialmente nos modos de ação. Em outras palavras, o caráter empírico é a aparência do caráter inteligível, exteriorizada no tempo e no espaço, na conduta e no decurso da vida de uma pessoa.

Resta ainda dar a saber o que Schopenhauer chama de “caráter adquirido”. Consoante observa o filósofo, “este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico [...]”¹²⁸². Ademais, como saber abstrato e distinto, o caráter adquirido permite-nos conhecer a extensão e a direção de nossas faculdades espirituais e corporais; por conseguinte, por meio desse caráter, reconhecemos o que há de força e fraqueza em nossa individualidade. Uma vez tenhamos encontrado os pontos fracos e os pontos fortes de nossa individualidade, tornamo-nos aptos para desenvolver e lançar mão de nossos dons naturais mais notáveis aplicando-os em tarefas nas quais eles se demonstram mais proveitosos e valiosos e desviando-os dos esforços em relação aos quais eles não aproveitam. Como

¹²⁸⁰ No fim da página 333, donde colhemos o trecho citado, Schopenhauer chega a reconhecer que não apenas a Vontade seria livre, mas também o ser humano. Todavia, logo em seguida, recusa tal conclusão, ao escrever: “[...] temos de evitar o erro de pensar que o agir de um ser humano singular, determinado, não está submetido à necessidade alguma, ou seja, que a força do motivo é menos certa que a força da causa, ou então que a consequência da conclusão é menos certa a partir das premissas”. (MVR, *ibid.*, p. 333-334).

¹²⁸¹ MVR, *ibidem.*, p. 334.

¹²⁸² MVR, *ibidem.*, p. 353.

aconselha Schopenhauer, “guardar-nos-emos de tentar aquilo que não nos permitirá ser bem-sucedidos. Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo com plena clarividência e nunca trairá a si nos momentos cruciais”¹²⁸³. O caráter adquirido permite-nos saber o que podemos esperar de nós mesmos. Para Schopenhauer, nada é mais absurdo do que, servindo-se da reflexão, pretender ser alguém diferente do que se é, pois isso expressaria a contradição da vontade consigo mesma.

O caráter adquirido, portanto, é desenvolvido nas relações práticas que o homem mantém com o mundo e é a esse caráter que, habitualmente, nos referimos quando elogiamos uma pessoa por ter caráter ou a admoestamos por não o ter.

Cuida-se necessário ainda estender considerações sobre dois temas que abrem caminho para as reflexões ulteriores, a serem desenvolvidas na terceira parte. Tais temas são a hierarquia na objetivação da Vontade e o princípio de individuação (*principium individuationis*).

6.2.3 A hierarquia na objetivação da Vontade e o princípio de individuação

Nos graus mais elevados da objetivação da Vontade, que contemplam o animal humano e os animais não humanos, encontramos como necessário o movimento por motivo, isto é, o conhecimento que aparece como um instrumento a serviço da conservação do indivíduo e da espécie. Esse conhecimento exterioriza-se no cérebro na forma de representação. Desse conhecimento (o entendimento) resulta de uma vez só o mundo como representação com as suas formas: objeto e sujeito, tempo, espaço, pluralidade e causalidade. Objetivando-se nas aparências do homem e dos animais, a Vontade torna-se simultaneamente representação, ou seja, objeto de um sujeito cognoscente. Nesse estágio, a Vontade já não segue mais seu curso na obscuridade exclusivamente como impulso cego infalível. Acompanhando Schopenhauer, há que se reter o seguinte:

A infalível certeza e regularidade com que a vontade atuava até então na natureza inorgânica e na meramente vegetativa assentava-se no fato de que ali ela era ativa exclusivamente em sua essência originária, como ímpeto cego; vontade sem auxílio, no entanto, sem a perturbação de um segundo mundo inteiramente outro, o mundo como representação. Só que o mundo como representação, em verdade, é apenas a imagem copiada de sua essência, entretanto de natureza por completo diferente e que agora intervém na conexão das aparências. Doravante cessa a infalível certeza da vontade. Os animais mesmos já estão sujeitos à ilusão, ao engano.¹²⁸⁴

¹²⁸³ MVR, ibidem, p. 354.

¹²⁸⁴ MVR I, § 27, p. 175

No entanto, é somente no ser humano que a Vontade atinge seu grau máximo de objetivação. Tendo atingido no ser humano seu grau mais elevado de objetivação, a Vontade não se contenta com o conhecimento do entendimento (do qual também os animais são capazes). Os dados do entendimento são fornecidos pelos sentidos, donde se originam intuições ligadas ao presente, que bastam aos animais não humanos, mas são insuficientes para a conservação da existência humana. Consoante afirma Schopenhauer, porque o homem é um ser extremamente complexo, altamente carente e indefeso, ele necessita de um duplo conhecimento que lhe possibilite a sobrevivência. Por isso, “coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste: a razão como faculdade de conceitos abstratos”¹²⁸⁵. Por meio da faculdade da razão, a consciência humana atinge um nível de clareza tal que se tornam possíveis as visões prospectivas que, orientando-se para o futuro, permite ao homem planejar o curso de suas ações, esperar determinados resultados, e também as visões retrospectivas, em função das quais ele leva em conta as experiências passadas quando da determinação de suas ações no presente. As duas formas de visão permitem a ponderação, o cuidado, a habilidade indispensáveis ao exercício da ação calculada e independente do presente. Por fim, pelo uso da razão, o homem torna-se claramente consciente das próprias decisões.

Segundo Schopenhauer, conquanto a possibilidade de engano e de ilusão já surjam com o conhecimento intuitivo, é com o desenvolvimento da razão que a segurança e infalibilidade das manifestações da Vontade são completamente eliminadas. A ponderação acarreta a possibilidade das incertezas, e o erro apresenta-se, agora, como uma ameaça à adequada objetivação dos atos da Vontade¹²⁸⁶.

Encontra-se na Vontade a origem tanto do conhecimento intuitivo quanto do conhecimento racional. Nos graus mais elevados de objetivação da Vontade, tais formas de conhecimento em geral constituem meios indispensáveis à conservação do indivíduo e da espécie, à semelhança de qualquer outro órgão do corpo. Nesse sentido, originariamente, tais formas de conhecimento estão a serviço da Vontade no curso de sua afirmação incessante através de suas aparências. Em todos os animais e na maioria dos seres humanos, o

¹²⁸⁵ *MVR*, *ibidem*, p. 176.

¹²⁸⁶ O erro se dá quando os motivos ilusórios agem como se fossem reais e ocupam o lugar dos motivos reais. (cf. *MVR*, *ibid.*, p. 176-177). Se o erro é um engano da razão, a ilusão é um engano do entendimento. A ilusão se dá no momento em que um único e mesmo efeito pode ser produzido por duas causas completamente diferentes, das quais uma é muito frequente; e a outra, rara. Assim, o entendimento não encontra dado algum que permita distinguir qual das duas causas produz o efeito, que é o mesmo e que pressupõe sempre a causa habitual. A ilusão se dá quando a causa falsa se nos apresenta como objeto intuído. (cf. *MVR*, I, §6, p. 28).

conhecimento é servo da Vontade. No entanto, segundo nosso filósofo, em alguns seres humanos, o conhecimento pode liberar-se dessa servidão à Vontade, de seu jugo, existindo por si mesmo, expressando-se como espelho do mundo na obra de arte. Livre dos fins do querer, livre da tirania da Vontade, esse modo elevado de conhecimento, “retroagindo sobre a vontade, pode levar à autossupressão da vontade, ou seja, à **resignação**, que é o alvo final, a essência íntima de toda virtude e santidade, a própria redenção do mundo”¹²⁸⁷.

Como se vê, a própria redenção do mundo, ou seja, o resgate do mundo das garras tirânicas da vontade de vida, é atribuída exclusivamente ao homem que, entre as múltiplas aparências da Vontade, que formam o reino da natureza, é como o ápice de uma pirâmide. No excerto que se segue, embora Schopenhauer pense a natureza como uma projeção hierárquica da objetivação gradativa da Vontade, ele afirma existir harmonia e conexão essencial entre todas as partes do mundo e justifica a necessidade de gradação das partes, assumindo que essa necessidade descerra a finalidade inegável de todos os produtos da natureza.

Embora no ser humano, como Ideia (platônica), a vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A Ideia de ser humano, para aparecer na sua atual significação, não podia expor-se isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico: todos esses reinos completam-se para a objetivação plena da vontade; a Ideia de ser humano as pressupõe, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, tronco e raiz: os reinos da natureza formam **uma pirâmide cujo ápice é o ser humano**.¹²⁸⁸

A gradação das aparências, que reflete uma hierarquia natural dos seres, é, segundo Schopenhauer, necessária. Há, nela, uma necessidade interior, que descerra a finalidade interna, que, por sua vez, recobre a concordância tão ordenada entre as partes de um organismo isolado, que a sua conservação e a da espécie dependem disso. Há também, na gradação das aparências da Vontade, uma finalidade externa, que diz respeito à relação entre a natureza inorgânica e a natureza orgânica em geral, ou também à relação que as partes isoladas da natureza orgânica mantêm entre si. Essas relações tornam possível a conservação de toda a natureza orgânica e também de espécies isoladas de animais. Quando se considera a finalidade interna, o organismo figura como o fim da ordenação de suas partes; quando se considera a finalidade externa, por outro lado, tanto a relação da natureza inorgânica com a orgânica em geral quanto a relação das partes isoladas da natureza orgânica, por força da qual

¹²⁸⁷ MVR, I, § 27, p. 177. (grifo nosso).

¹²⁸⁸ MVR, I, § 28, p. 178.

esta se conserva, se nos afiguram como um meio para a realização de um fim – a conservação dos indivíduos e das espécies.

Convém salientar que, em todas as diversas aparências que preenchem o mundo, há uma única Vontade que se expressa; tudo é sua visibilidade, sua objetividade; todavia, a Vontade mesma permanece imóvel em meio à mudança, ao devir do mundo fenomênico. Só a Vontade é a coisa-em-si; todo objeto é aparência, fenômeno. A hierarquia estabelecida por Schopenhauer entre todas as aparências não redundando na defesa de uma diferença de natureza entre os seres humanos e os animais. Ele mantém que não pode haver qualquer diferença de natureza entre os homens e os demais seres naturais, porque todos estão submetidos à lei de causalidade.

Vamo-nos deter, para fins desta exposição, um pouco mais no modo como Schopenhauer busca alertar-nos sobre nossa íntima conexão com os animais. A vontade dos animais é posta em movimento quer por meio de motivação, quer por meio de instinto. O instinto é um impulso decisivo da vontade, que provém do interior. Mas ele não faz efeito totalmente do interior, porque precisa aguardar a ocasião externa necessária para que se exteriorize. Schopenhauer define o instinto como “um caráter unidirecional e rigorosamente determinado”¹²⁸⁹. Motivos são causalidade intermediada pelo conhecimento. Eles também são definidos como “representações, as quais se originam por ocasião dos estímulos exteriores nos órgãos sensoriais e mediante as funções do cérebro e também são elaborados em conceitos, em seguida em decisões”¹²⁹⁰. Os motivos encontram no cérebro o seu lugar. Não há distinção rigorosa entre instinto e motivo. Há apenas uma diferença de grau. A motivação é uma disposição íntima do caráter que se conecta a um motivo. Nos instintos, temos pouca participação deliberativa do intelecto, mas muita perfectibilidade. Na motivação, o intelecto exerce influência mais decisiva. O motivo dá apenas a direção em cada caso em particular; o instinto dá o universal, fornece a regra que obriga a ação; o intelecto dá a aplicação, uma vez que direciona o detalhe de execução de um trabalho. Importa-nos enfatizar que é justamente o reconhecimento de que as motivações são comuns a homens e animais, que é justamente o reconhecimento de que elas se aproximam dos instintos animais, que só há uma diferença de grau entre motivações e instintos, e que é justamente a alegação de que a essência íntima do homem é a mesma essência do animal; é justamente tudo isso que permitiu a Schopenhauer postular a defesa dos direitos dos animais e denunciar os maus-tratos que lhes são feitos.

¹²⁸⁹ MVR, II, II392, p. 414.

¹²⁹⁰ MVR, II, II281, p. 301.

Nunca é demais insistir: nós, seres humanos, temos um intelecto que se combina com a razão, mas um caráter originário em conformidade com o qual pensamos. O intelecto apenas ilumina o alvo de nossas ações, mas nossas ações são sempre conformes ao nosso caráter. O homem compartilha com os animais o entendimento, que é a faculdade de representação intuitiva. O intelecto de que tanto se orgulha o homem comum já é para Schopenhauer, antes mesmo de Nietzsche, secundário. A vontade é primária; é ela que comanda o intelecto. Como enfatiza o filósofo, “o senhor é a vontade; o servo, o intelecto”¹²⁹¹. Ele ainda chega a dizer que o intelecto é um parasita, “é um mero acidente do nosso ser, visto que se trata de uma função do cérebro que, junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo [...]”¹²⁹².

Sem adentrar nos desdobramentos teóricos do significado de *principium individuationis* ou princípio de individuação, no contexto da ética da compaixão, resta esta que será levada a efeito na terceira parte deste capítulo, quando estará em tela a investigação do niilismo em Schopenhauer, a partir de seus dois movimentos complementares, a saber, um ao longo do qual Schopenhauer expõe ao homem a insignificância radical de sua existência, o caráter insensato de seus modos de viver cotidianos; e outro através do qual se descerra o caminho que o homem é instado a trilhar, se não quiser prolongar até o fim sua condição de servidão, de insensatez e suplício, que se reproduz continuamente todas as vezes em que se deixa arrastar pelo mesmo ímpeto cego que se exterioriza em todos os seres vivos que, com muitas diligências, se ocupam da conservação da vida, - será suficiente, por ora, apresentar o que o filósofo entende por esse princípio.

Se, conforme vimos, tempo e espaço são reunidos sob a jurisdição do princípio de razão suficiente, quando o mundo se nos apresenta sob o ponto de vista da representação; agora, do ponto de vista do mundo como Vontade, tempo e espaço constituem o princípio de individuação. Temos, pois, o princípio de individuação suprimindo do princípio de razão a causalidade e conservando o tempo e o espaço.

Pelo princípio de individuação, a saber, o tempo e o espaço, “aquilo que é um só e o mesmo em essência e conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem”¹²⁹³. Portanto, é através do tempo e do espaço e neles que é possível a pluralidade dos indivíduos. Por força do princípio de individuação, a Vontade aparece em toda parte na

¹²⁹¹ MVR, II, II 233, p. 252.

¹²⁹² MVR, II, II 224, p. 243.

¹²⁹³ MVR, I, § 134, p. 131.

pluralidade dos indivíduos. Todavia, a pluralidade não concerne à Vontade, mas tão só às suas aparências, dado que a Vontade encontra-se, como vimos, inteira e indivisa em cada aparência, “e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua essência”¹²⁹⁴. É esta essência, que a Vontade só encontra em seu interior, é que é, de fato, real. Tudo o mais são objetividades da Vontade, são “figuras”, “cópias”, meras “aparências”, que não têm existência em si e independente; mas só existem na dependência de um sujeito que conhece, para o qual tudo que existe se dá na representação.

No viver comum, é por estarmos todos submetidos ao princípio de individuação que acreditamos na separação entre todas as aparências da Vontade e, mormente, na separação entre nós, seres humanos, e os demais seres vivos. Mas essa separação é uma ilusão, como insistirá Schopenhauer. O princípio de individuação é o próprio *véu de Māyā*, “de acordo com o qual considera-se um indivíduo absolutamente diferente dos demais seres e deles separados por um amplo abismo”¹²⁹⁵. Submetido à ilusão de *Māyā*, o indivíduo humano vive em conformidade com a crença de que goza de alguma distinção e superioridade em relação aos demais seres. Essa crença é conforme ao seu egoísmo e lhe dá sustentação. Acresce Schopenhauer que, no caso do ser humano, “a individualidade irrompe poderosamente: cada um possui o seu caráter”¹²⁹⁶. No ser humano, o mesmo motivo tem um poder insuficiente sobre os outros; ademais, há inúmeras circunstâncias que, encontrando lugar na ampla esfera do conhecimento de um indivíduo, são desconhecidas por outros. Daí se segue que a ação de uma pessoa não pode ser predeterminada exclusivamente a partir do motivo, pois outros dois fatores determinantes – a noção clara do caráter individual e o conhecimento que o acompanha – são ignorados. Ignorando que o caráter é determinado pela Vontade e que a mesma e única Vontade que se objetiva em todos os seres do mundo orgânico e inorgânico também se encontra no seu interior como sua essência íntima, “cada um quer tudo para si, quer possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo que lhe opõe resistência”¹²⁹⁷. O egoísmo, conforme teremos oportunidade de ver, é generalizado no reino natural; todos os indivíduos, seja humanos, seja de outra espécie de animal, são egoístas¹²⁹⁸.

¹²⁹⁴ MVR, I, § 61, p. 385.

¹²⁹⁵ MVR, I, § 65, p. 424.

¹²⁹⁶ MVR, I, § 23, p. 138.

¹²⁹⁷ MVR, I, § 61, p. 385.

¹²⁹⁸ Isso é só, em parte, verdadeiro. No sistema de Schopenhauer, a postulação de um egoísmo natural generalizado e predominante entre as espécies de animais é uma pré-condição para a validade de sua proposta de libertação do homem por meio da renúncia, da resignação. A postulação do egoísmo como característica

Preterindo, por enquanto, um exame mais detido e aprofundado da questão do egoísmo – tema que estará sob escopo de nossas análises quando nos ocuparmos da dimensão ética da doutrina de Schopenhauer -, cumpre acrescentar, levando a bom termo esta subseção, que quanto mais complexa se torna a escala de objetivação da Vontade mais nítida e significativa vemos produzir-se a individualidade, máxime, no ser humano, no qual ela assume a forma de personalidade, a qual recobre a grande diferença de caracteres observados entre os indivíduos da espécie. O grau do princípio de individuação é sensível, portanto, à escalada da objetivação da Vontade. Assim, objetivada nos animais, a Vontade deixa mais nítido e acentuado um grau de individualidade que falta nos vegetais, ainda que a individualidade nos animais não atinja seu grau mais elevado. É somente no homem que a individualidade atingirá seu grau mais elevado, de sorte que nele, segundo Schopenhauer, a individualidade expressa-se já na fisionomia fortemente acentuada.

Até aqui, o que o niilismo schopenhaueriano ensina-nos é que aquilo que, habitualmente, julgamos como mundo real, a saber, o mundo da nossa experiência diária, o mundo percebido, não é uma substância, não existe em si mesmo; tampouco é uma obra de um Deus metafísico e criador, como o Deus judaico-cristão. Esse mundo é mero espelho de uma realidade essencial, do que existe eterna e imutavelmente, que é a Vontade, ou a coisa-em-si. Todos os existentes, todos os seres, quer pertençam à natureza inorgânica, quer à natureza orgânica, são meros fenômenos ou aparências da Vontade. Na condição de aparências, eles não encontram em si mesmos o princípio de sua existência. Como aparências, eles existem na dependência do sujeito cognoscente. Não parece correto concluir daí que o niilismo, em Schopenhauer, reduza todo o existente a um nada, entendido como sinônimo de “não ser”. Como ficará mais claro, à medida que avançarem nossas reflexões, o “nada”, suposto no niilismo schopenhaueriano que, neste estudo, vem sendo assumido como um campo de desmistificação, o *modus operandi* do próprio pensamento, cujo fim é reconduzir o homem para a morada da lucidez, se revelará como *sunyata*, ou o Vazio budista¹²⁹⁹. O “nada” não é um oposto lógico-metafísico, não supõe uma relação de negação lógico-metafísica com o “ser”. O “nada” é a quebra da ilusão de separação entre o “eu” e o “outro”, entre o “eu” e o

essencial dos indivíduos contribui para a sustentação da coerência de sua ética; todavia, quando assumimos a perspectiva ecossistêmica da vida, surpreendemo-nos com uma complexidade de relações entre os seres vivos de uma mesma espécie e de espécies diferentes, nas quais, embora o egoísmo e os antagonismos estejam presentes, em vários casos; noutros tantos, também está presente a cooperação. Todos os ecossistemas tendem ao equilíbrio; e todo excesso, seja para o lado da ordem (totalitarismos), seja para o da desordem (entropia), é combatido.

¹²⁹⁹ Do esclarecimento e da discussão deste e de outros conceitos relevantes que formam o legado das sabedorias orientais ocupar-nos-emos numa seção específica, mais adiante.

“mundo”, entre a consciência e o objeto. Não obstante, até este momento, o niilismo ilumina apenas uma faixa da experiência do “nada”. O que foi ensinado por ele é que o mundo que percebemos não existe objetivamente, não existe independentemente do sujeito que conhece, que a essência desse mundo, aquilo que ele é, pode ser conhecido através da experiência de nosso corpo, com base num conhecimento intuitivo mais elevado.

Como carece de existência em si, independentemente da consciência dos indivíduos, se essa consciência sucumbisse, também desapareceria o mundo como representação, ou seja, o mundo empírico, o mundo tal como o vivenciamos em nossa experiência ordinária.

[...] no ser cognoscente, o indivíduo é sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo; noutros termos, toda a natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos, existe apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam equivalentes e indistinguíveis.¹³⁰⁰

É preciso frisar que o mundo carece de razão de ser; sua existência é um problema insolúvel, para Schopenhauer. A Vontade cega constitui um princípio que não pode justificar a existência do mundo. Ela não pode satisfazer a questão de por que existe o mundo. O princípio, que é a Vontade, a coisa-em-si, é sem fundamento

Doravante, no que se segue, dispensaremos atenção ao desvelamento, feito pelo niilismo, da absurdidade e tragicidade da vida, e da insignificância radical de toda vida individual e, em especial, da vida dos seres humanos.

6.2.4 A afirmação da Vontade

À Vontade, Schopenhauer chama também vontade de vida; portanto, a afirmação da Vontade é a afirmação da vontade de vida, e a vontade de vida “é o íntimo vital de todas as coisas”¹³⁰¹. Resta, no entanto, entender o que significa dizer que a Vontade afirma a si mesma. A fim de dar conta dessa questão, cite-se o seguinte excerto tomado a Schopenhauer:

¹³⁰⁰ MVR, I, § 61, p. 385.

¹³⁰¹ MVR, I, § 69, p. 462.

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa da nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação (desenvolvida para servir à vontade), o conhecimento do seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, precisamente como esta existe.¹³⁰²

Antes de considerarmos duas ideias importantes que se estampam nesse trecho, vale dizer que, na seção 54, do livro IV de *O mundo*, Schopenhauer revisa, a título de síntese, o que foi tratado nos três primeiros livros. É oportuno dar a saber essa síntese, dispendo em ordem vertical as ideias pertinentes que ele faz recordar:

- a. O mundo, como representação, é, para a Vontade, um espelho em que ela toma consciência de si mesma;
- b. A perfeição e clareza com que a Vontade vê a si mesma são o estágio superior de uma escala gradual;
- c. No homem, reside o grau superior de objetivação e perfeição da Vontade.

É somente, como já foi visto, na Ideia de homem, o grau superior de objetivação e de perfeição da Vontade, que esta toma consciência de si mesma. Se, agora, volvermos olhares sobre o excerto supracitado, encontraremos nele duas ideias que se deve destacar: a primeira ideia é que a Vontade é ímpeto cego quando não iluminada pela inteligência; a segunda é que a Vontade quer o mundo mesmo, a vida mesma “precisamente como esta existe”. Schopenhauer prossegue advertindo que, como a Vontade quer sempre a vida, e como a vida é a manifestação pura da Vontade, resta redundante dizer que Vontade é vontade de viver. Vontade e Vontade de viver são a mesma coisa. Portanto, é somente no homem e através dele, quando, em certos casos, a Vontade é iluminada pela inteligência, que a Vontade toma consciência do que ela quer em geral, a saber, a vida tal como é.

O conceito de vida, em Schopenhauer, exhibe algumas tonalidades, que ganham investimentos semânticos tais como ‘esforço’, ‘dor’, ‘sofrimento’, ‘abundância’, etc. Uma dessas tonalidades encontra registro no enunciado: a vida “nada mais é, em toda parte, senão uma alteração contínua da matéria em meio à permanência fixa da forma”¹³⁰³. A forma que permanece invariável é a Vontade. A Vontade é eterna e indestrutível. O indivíduo, ao contrário, é a aparência; a espécie, a forma. Esta é imortal; aquele morre necessariamente.

¹³⁰² MVR, I, §54, p. 317.

¹³⁰³ MVR, *ibid.*, p. 320.

Essa definição schopenhaueriana de vida pode ser desmembrada, de modo que possamos nos aperceber da insignificância de tudo que existe. A vida é devir: todas as suas formas fenomênicas estão submetidas ao fluxo incessante cujo *modus operandi* é o da luta, do conflito, da disputa interminável que arrasta os malogrados para a morte. Por outro lado, a vida é a manifestação da Vontade cega e indiferente à sorte dos fenômenos nos quais ela se afirma; por isso, “o indivíduo [...] não tem valor algum para a natureza, nem pode ter, pois o reino da natureza é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos”¹³⁰⁴. Aqui começamos a entender de que modo a existência individual é radicalmente insignificante; mas não nos vamos apressar em investigar essa questão agora, sem que, antes, fique suficientemente claro o que significa a afirmação da vontade de vida. Se a vida, para Schopenhauer, é esforço contínuo e incessante e se esforço é sempre um desejo jamais satisfeito, e como todo desejo nasce de uma carência, e se, enquanto permanece carência, é sofrimento durante o tempo em que não é satisfeito, então a vida é, essencialmente, sofrimento (tese que – sabemos – Schopenhauer tomou do budismo). Segundo o filósofo, “verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer”¹³⁰⁵. Toda a vida é, portanto, sofrimento¹³⁰⁶. Ensina o filósofo que o sofrimento é essencial à vida e, conseqüentemente, “não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa carrega em seu interior a fonte inesgotável do sofrimento”¹³⁰⁷. Essa fonte inesgotável do sofrimento é a vontade de vida, vontade que, ao afirmar-se continua e incessantemente nas aparências, acarreta a dor e o sofrimento que vemos grassar por todo o mundo. De que modo essa vontade de viver produz como consequência inevitável e necessária a dor ou o sofrimento? É essa a questão que cumpre examinar, doravante.

Schopenhauer faz-nos ver que o homem orienta suas ações com finalidade e por motivos; mas ele não sabe dizer, geralmente, por que quer ser, por que quer continuar existindo. Em outras palavras, as pessoas, de um modo geral, não sabem dizer por que se agarram à vida de modo tão tenaz e irresistível. Esse querer ser, esse querer existir é

¹³⁰⁴ MVR, I, *ibid.*, p. 319.

¹³⁰⁵ MVR, I, § 16, p. 107.

¹³⁰⁶ Não faltam passagens em que Schopenhauer expressa a identidade entre viver e sofrer. O mesmo conteúdo ‘a dor é essencial à vida’, com suas variantes formais, pode-se encontrar nos seguintes lugares da obra de Schopenhauer. (cf. MVR, I, § 56, p. 360; MVR, I, § 57, p. 364,365, 369).

¹³⁰⁷ MVR, I, § 57, p. 369.

irracional¹³⁰⁸. Para Schopenhauer, a chave desse mistério é a Vontade: nosso apego à vida, que resiste a uma justificação racional, é um efeito do querer viver, do impulso cego, que é a Vontade em nós.

Para demonstrar de que modo, na contínua e incessante afirmação da vontade de vida, se reproduz esse mesmo mundo que, em toda a parte, é espelho dessa Vontade imperecível, voraz e cega, mundo este repleto de dor e sofrimento, deve-se recordar que, sendo espelho da Vontade, esse mundo espelha a afirmação da Vontade, a qual se expressa nos inúmeros indivíduos no tempo e espaço infinitos, apegados a uma vida de sofrimento incessante entre procriação e morte sem fim. Assim, segundo Schopenhauer, “o mundo é precisamente assim, porque a vontade, da qual ele é a aparência, é como é e quer dessa maneira”¹³⁰⁹. A justificativa para o sofrimento reside no fato de a Vontade afirmar-se a si mesma na aparência e ela, nessa afirmação de si, comportar o sofrimento. A existência mesma e o tipo de existência no todo e em cada parte é determinada apenas pela Vontade, que é livre e onipotente. Em cada ser a Vontade se manifesta exatamente como ela se determina a si mesma, em si, exteriorizando-se no tempo. Como o mundo inteiro é apenas aparência dessa Vontade, todo sofrimento, todo tormento que se encontram nele abundantes são expressão daquilo que a Vontade quer. Para Schopenhauer, todo e cada ser assume a existência em geral, com estrita justiça. Por conseguinte, assume a existência de sua espécie e da própria individualidade, em conformidade com a determinação da Vontade, em circunstâncias dadas num mundo governado pelo acaso e pelo erro. O mundo é tal como é a Vontade. A responsabilidade pela existência e pela índole desse mundo só pode ser assumida por esse mundo. Ninguém mais é responsável por elas, o que leva Schopenhauer a afirmar que “o mundo mesmo é o tribunal do mundo”¹³¹⁰.

Acrescente-se que todas as formas fenomênicas, que são manifestações das ideias eternas, se ligam a uma matéria, que é constante e a mesma para todos os fenômenos. Justamente por ser a matéria única e constante, todas as manifestações da Vontade, suas formas fenomênicas, entram em disputa ou em conflito entre si para apoderar-se dessa matéria. Do conflito entre as formas fenomênicas origina-se uma forma superior que

¹³⁰⁸ Aqui Schopenhauer e Cioran estão de pleno acordo. Recorde-se que *Nos Cumes do desespero* (2011a, p. 49), Cioran alude a esse nosso apego irracional à vida ao escrever: “[...] não sei por que vivo e por que não cesso de viver. A chave, provavelmente reside no fenômeno da irracionalidade da vida, que faz com que ela se mantenha sem motivo”.

¹³⁰⁹ MVR, I, § 60, p. 384.

¹³¹⁰ MVR, I, § 63, p. 408.

sobrepuja todos os outros fenômenos mais imperfeitos que existiam antes. A Ideia mais perfeita que logra sucesso nesse combate adquire um novo caráter, já que subtrai às ideias vencidas um grau análogo a um poder superior.

A Ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre as Ideias ou objetivações mais baixas da vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das Ideias que forma dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a vontade objetiva-se em um nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no germen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano. Portanto, do conflito entre aparências mais baixas resultam as mais elevadas, que engolem as outras, porém efetivando o esforço de todas em grau mais elevado. – Por isso vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* [a serpente precisa devorar outra serpente para tornar-se dragão (N.T)].¹³¹¹

A objetivação da Vontade no mundo, quer orgânico, quer inorgânico, se dá, pois, por um combate sem tréguas, por uma luta incessante das aparências da Vontade umas com as outras, as quais se esforçam por apoderar-se da matéria. Esta luta voraz e incessante que se deixa ver por toda a natureza é a manifestação do “divórcio essencial da vontade com ela mesma”, conforme se pode ler no passo abaixo:

Esse conflito pode ser observado em toda a natureza, sim, em verdade esta só existe em virtude dele: “Pois se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno, como diz Empédocles” [N.T.]. Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais -, em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria na qual uma Ideia se expõe tem de ser abandonada para a exposição de outra, já que cada animal só pode alcançar a sua existência pela supressão contínua da existência de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de seu uso; esse mesmo gênero humano, porém, como veremos no quarto livro desta obra, manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna lobo do homem: *homo homini lupus*.¹³¹²

Esse trecho demanda-nos algumas considerações, pois que nele não só se patenteia de que modo o sofrimento é uma consequência inevitável da afirmação da vontade de vida, que se realiza na forma de conflito deflagrado em toda a natureza, como também se nos é dado a saber em que medida a existência como um todo e cada vida individual são insignificantes. A morte de cada ser vivo não é mais do que a circunstância em que uma matéria precisa ser abandonada para que outra Ideia possa se objetivar. A luta e a morte são inerentes à dinâmica

¹³¹¹ MVR, I, § 27, p. 169.

¹³¹² MVR, *ibid.*, p. 171.

da existência no reino animal: “cada animal se torna presa e alimento de outro” e “cada animal só pode alcançar a sua existência pela supressão contínua da existência de outro”. A cadeia de carnificinas que se depreende daí carece de todo sentido. Que a vontade de vida, para afirmar-se, tenha, conseqüentemente, de devorar a si mesma, tenha de cravar os dentes em sua própria carne é a mais límpida metáfora de uma existência absurda. Demais, nesse mesmo trecho, Schopenhauer nos chama a atenção para o fato de que o mais alto grau da discórdia da Vontade com ela mesma se manifesta, num grau igualmente excessivo de crueldade e maldade, no animal humano, que se torna a espécie dominante da natureza, instrumentalizando-a para seus fins tirânicos. Todos os expedientes criados pelo homem e dos quais ele se serve para tiranizar, subjugar, violentar, aniquilar todas as espécies de vida, para degradar toda a biodiversidade atendem, em última instância, à sua disposição para ampliar e concentrar mais poder, mais domínio sobre tudo o mais existente. O que para teólogos e filósofos otimistas poderia ser fonte de perplexidade e desassossego moral, para Schopenhauer, é claramente explicável: o homem realiza, no mais alto grau de perfeição, aquilo para o qual tende a Vontade: a perpetuação da vida como luta, como conflito sem fim, no curso do qual a geração, o sofrimento e a morte incessantes são como os atos de uma peça teatral – a existência mesma – onde a Vontade é a diretora e a protagonista, e tudo o mais existente são suas máscaras, tais como são máscaras de *Brahman* o mundo inteiro.

Quando contemplamos a natureza com suas formas orgânicas travando lutas umas com as outras, o que vemos é uma vontade de viver esfomeada, que tem de devorar sua própria carne, para lembrar aqui uma impressionante imagem utilizada por Schopenhauer. O sofrimento do mundo animal só pode ser justificado pelo reconhecimento do fato de que é a Vontade, como impulso cego de vida, que devora a si mesma, o que não significa que a Vontade em si mesma se destrua. A Vontade, como coisa-em-si, é indestrutível, porque eterna. São as formas fenomênicas nas quais se objetiva a Vontade que se destroem disputando a matéria umas com as outras.

No mundo animal, a luta que se trava pela vontade de viver se encontra em toda parte: num lugar, vemos um animal comendo plantas, noutra, um leão atacando e devorando uma gazela, e “cada animal se torna presa e alimento de outro”. O que parece absurdo é que haja uma necessidade interior da gradação das aparências da Vontade, necessidade esta inseparável de sua objetividade adequada (as Ideias), a qual, por sua vez, se expressa na totalidade daquelas aparências mediante uma necessidade exterior, “justamente aquela em virtude da qual o ser humano precisa dos animais para a sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos

outros segundo os seus graus, e por fim também precisam das plantas [...]”¹³¹³. As plantas, por sua vez, necessitam do solo, da água, dos elementos químicos e de seus compostos, do Sol, do planeta, da rotação e translação deste em torno daquele, etc. Segundo Schopenhauer, “no fundo, tudo isso assenta-se no fato de a vontade ter de devorar-se a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta”; portanto, toda angústia, todo sofrimento, toda caça e conflito são consequências desse caráter famélico da vontade de vida. A translação dos planetas, a rotação da Terra, a separação dos continentes, a atmosfera, a luz e tudo o mais que são as aparências hierarquicamente mais baixas na natureza articulam-se harmoniosamente para favorecer a geração futura de seres vivos, aos quais serviram de sustentáculo e mantenedor.

Não se deve perder de vista a ideia de que, para Schopenhauer, o conflito que vemos exteriorizar-se na natureza é um conflito originariamente interno à própria Vontade que, objetivando-se por meio das aparências que compõem tanto o reino orgânico e a natureza no reino inorgânico, revela-se “numa guerra interminável de extermínio de indivíduos de cada espécie e na luta contínua das aparências das forças da natureza entre si”¹³¹⁴. A matéria é, segundo Schopenhauer, tanto o cenário como o objeto dessa luta, pois, na luta, os indivíduos se esforçam por tomar uns dos outros a matéria, que é, como cenário, a união do espaço e do tempo, por meio do princípio da causalidade.

Pode-se concluir esta seção, observando-se que, para Schopenhauer, “a afirmação da vontade é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do ser humano em geral”. Como o corpo seja a objetividade da vontade, dizer afirmação da vontade é o mesmo que dizer afirmação do corpo. Todos os atos da Vontade se ocupam da satisfação das necessidades da existência do corpo saudável que nele encontram expressão. Tais necessidades dizem respeito à conservação do indivíduo e à propagação da espécie. A mais enérgica, imperiosa e irresistível forma pela qual o homem e o animal afirmam a vontade de viver repousa na satisfação do instinto sexual; mas, como, nessa forma mais enérgica e irresistível de afirmação da vontade de vida, vemos mais claramente aflorada a insignificância radical da existência, destinaremos o tratamento desse tema à subseção em que nos ocuparemos da concepção da Vontade como ímpeto cego, momento em que se colocarão, em tela, as diversas manifestações da insignificância radical da vida como um todo e da vida humana em particular.

¹³¹³ MVR, I, § 28, p. 179.

¹³¹⁴ MVR, *ibid.*, p. 187.

Faz-se mister intercalar entre esta e as seções seguintes uma seção onde nos deteremos em apresentar as intuições e os pressupostos místico-metafísicos¹³¹⁵ da doutrina de Schopenhauer, hauridos por este quando travou diálogo com as sabedorias orientais, nomeadamente a budista e a hinduísta. Toda a coerência e significatividade de sua doutrina, que ilumina o mundo sob o ponto de vista da representação e sob o ponto de vista da Vontade, não são apenas obtidas com a resignificação de conceitos e na reinterpretação, em termos racionais, do que é artigo de credo; são também patenteadas nas relações analógicas que ele estabeleceu entre os ensinamentos fundamentais de sua doutrina do mundo como Vontade e os ensinamentos fundamentais que conformam a sabedoria vedanta. Nossa hipótese é que esse diálogo de Schopenhauer com as sabedorias da Índia não deve ser subestimado nos estudos da obra desse filósofo, porquanto é desse diálogo que ele auferiu os elementos teóricos indispensáveis à construção do arcabouço filosófico de sua doutrina e essenciais à busca da própria sabedoria a que aspira a sua proposta de negação da vontade de vida.

6.2.5 O contexto místico-metafísico da doutrina de Schopenhauer

Vale notar, desde o início, que Schopenhauer reconhece sua dívida para com a tradição espiritual cristã e com a tradição espiritual da Índia, nomeadamente e sobretudo a do hinduísmo e do budismo. O reconhecimento desse acordo entre o seu pensamento e os ensinamentos da mística oriental, expressos no imaginário-simbólico em que se formou a cultura oriental hindu, justifica a defesa que fazemos da importância de considerar, com a

¹³¹⁵ De modo geral, falar em “mística” é falar em uma experiência de união com o divino ou com Deus, “particularmente uma união de absorção ou identidade na qual a personalidade humana se perde” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I. A presença de Deus: Uma história da mística cristã ocidental*. Tradução de Luiz Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 17). Para McGinn, no entanto, pode-se argumentar que a característica central da mística não é a união com Deus. Para esse autor, a categoria “presença” é central na busca de compreensão das variedades da mística cristã. Os místicos cristãos falam de uma consciência especial da presença de Deus, de modo que a experiência mística se caracterizaria pelo desenvolvimento de uma consciência da presença de Deus, muito embora os místicos admitam que Deus se faz presente, nas experiências místicas, não de modo imediato. Não obstante, podemos definir a mística também como um modo de vida. Destarte, segundo o autor, embora a meta da mística seja a união com Deus, ou um tipo de encontro entre o Espírito Infinito e o espírito humano finito, “tudo que eleve a – e prepara-o para – esse encontro, assim como tudo que flua de ou deva fluir dele para a vida do indivíduo na comunidade de crentes, também é místico, mesmo que em sentido secundário”. (idem). Capra (2013), por sua vez, alude a outra característica da mística, a saber, a experiência não sensorial da realidade. Segundo o autor, “quando os místicos orientais falam em “ver”, referem-se a um modo de percepção que pode incluir a percepção visual, mas que sempre e essencialmente transcende para se tornar uma experiência não sensorial da realidade” (ibidem, p. 50). Por fim, segundo Vannini (2005), a experiência mística específica é a experiência do Uno, ou a experiência da unidade. Nessa experiência, o “eu” é um nada; é absurdo assumir um “eu” como substância separada do Todo. É Deus quem constitui o nosso “eu” real e profundo. Igualmente absurdo é conceber Deus como um “ente” entre outros tantos. Portanto, na mística, não existe um “eu” como instância psicológica e particular, centro da vontade, tampouco há Deus como o Outro supremo, a alteridade radical. Como vida do espírito, a mística revela a unidade metafísica de todas as coisas.

devida atenção e acuro, a medida da influência daqueles ensinamentos na construção da coerência e da significação filosófica da obra de Schopenhauer.

Recorri aos dogmas da religião cristã, eles mesmos estranhos à filosofia, apenas para mostrar que a ética oriunda de nossa consideração, que é coerente e concordante com todas as partes desta, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se acha nestes; também concorda com a mesma exatidão com as doutrinas e os preceitos éticos que foram expostos de forma bem diferente nos livros sagrados da Índia.¹³¹⁶

Importa-nos oferecer, sem pretender a exaustão, uma descrição da conjuntura dogmática da tradição místico-metafísica do budismo e do hinduísmo, destacando os aspectos que são concordantes com a filosofia schopenhaueriana e que foram ressignificados por ela. No tangente à influência da tradição cristã na formação do pensamento schopenhaueriano, será suficiente delimitar o contexto escatológico com o qual esse pensamento dialoga: 1) nossa condição originária é essencialmente sem salvação; 2) o mundo é manchado pelo pecado; ele é mau e pertencemos, em essência, ao que é mau; 3) A redenção só pode alcançar-se por meio da fé; 4) a fé mesma só se dá por meio da graça. Em consonância com a escatologia cristã, nosso maior delito é haver nascido. Porque somos frutos de um erro pelo qual pagamos, temos necessidade de redenção. É este contexto escatológico que subjaz ao desenvolvimento da filosofia ética, cujo estágio máximo é a negação da vontade de viver. A mortificação da vontade deriva da relação íntima entre o conhecimento e o querer no ser humano, mas, não sendo oriunda da deliberação, “chega [...] subitamente e como de fora voando”¹³¹⁷; portanto, tal como se fosse um efeito da Graça.

Ao nos deter na apresentação do espírito das sabedorias da Índia, nomeadamente do budismo e do hinduísmo, dando a conhecer seus conceitos fundamentais, estaremos, sobretudo, preocupados em assinalar a ligação do pensamento filosófico de Schopenhauer à cultura védica a partir de conceitos como “o véu de *Māyā*”, “*Atman*” (alma, essência), “*karma*” (ação, causa e efeito), “*Dharma*” (ensinamento, lei), “*Brahman*” (realidade última), e ao pensamento budista, a partir dos conceitos de “*Durkkha*” (sofrimento), “*Karuna*” (compaixão) e *Nirvana* (iluminação).

¹³¹⁶ MVR, I, § 70, p. 472-473.

¹³¹⁷ MVR, *ibidem.*, p. 468.

6.2.5.1 A influência hinduísta

Segundo Valle (1997), os *Upanishades* são considerados posfácio dos Vedas. É por isso que são chamados de “Vedanta”, ou seja, “o fim dos Vedas”. Seu objetivo não fazer arrazoados metafísicos, mas apaziguar e libertar o espírito humano inquieto. Os *Upanishades*, escritos entre os séculos VIII e IV a.C., expõem a doutrina segundo a qual, subjacente ao mundo acessível aos sentidos, há uma realidade última e verdadeira, livre do regime das formas do tempo, espaço e causalidade. Essa realidade última, transcendente a tudo que existe, se chama *Brahman*, e *Brahman é Ananda*, bem-aventurança. Além disso, *Brahman é também atman* (a alma, o eu), ou seja, *Brahman é o “Eu”* como primeira e única realidade. É a única realidade idêntica a si mesma e imutável em meio ao devir, às mudanças do mundo fenomênico. Assim, segundo Valle, “os textos são bem claros ao afirmar que a multiplicidade encontrada no universo é fruto de uma só fonte, de *Brahman*”¹³¹⁸.

Considerado a quintessência dos *Upanishades*, o *Bhagavad Gita* ensina o caminho da libertação do apego emocional ao mundo e da conseqüente união com Deus, que é o Espírito Supremo, a essência de tudo que existe, mas também o Eu Divino de cada um de nós, o Eu único, a Consciência Infinita. Destarte, segundo Yogananda (2007, p. 151), “a tarefa do homem, no vasto esquema das coisas, consiste em aprender que não passa de uma manifestação insignificante da Consciência Infinita”¹³¹⁹. O ego, segundo o *Bahagavad Gita*, é a identidade da alma com o corpo. O apego ao ego impele o homem a agir com base na falsa crença de que o mundo em que vive é real. Apego é viver subjugado pelos desejos do ego e do corpo – corpo este que é um campo de batalha, onde se trava uma guerra entre tendências inferiores que arrastam a consciência para o jugo do mundo dos sentidos e tendências superiores, que a elevam para a fonte verdadeira do Espírito (Deus).

Em suma, o verdadeiro e último objetivo da fé hindu (e do ensinamento budista) é a libertação do círculo do *samsara*¹³²⁰ (dos renascimentos e diferentes existências). A morte é o maior evento da vida de um hindu, dado que ela representa a libertação final desse ciclo de

¹³¹⁸ VALLE, Gabriel. *Filosofia Indiana*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 40.

¹³¹⁹ YOGANANDA, Paramhansa. *A essência do Bhagavad Gita*. Tradução Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Pensamento, 2007, p. 151.

¹³²⁰ *Samsara* é o termo com que os budistas designam o nosso mundo caracterizado por mudança incessante. *Samsara* significa ‘em movimento incessante’. (cf. Capra, 2013). *En passant*, cumpre notar que os taoístas também comungam da ideia de um universo em permanente fluxo. O *Tao* designa a realidade fluente e permanentemente mutável. O *Tao* é “um processo cósmico que abrange todas as coisas”. (Ibidem, p. 201). Tal como os budistas, os taoístas também advogam que não devemos resistir ao fluxo incessante do mundo. O sábio é aquele que conforma suas ações a esse fluxo.

tormentos e sofrimentos que é a vida em estado corpóreo¹³²¹. Posto, então, o fim a que serve a sabedoria hinduísta, importa-nos, doravante estabelecer as relações entre a metafísica de Schopenhauer e a metafísica hinduísta, a partir dos pares análogos *Brahman*/Vontade; Véu de *Māyā*/ Princípio de individuação; apego/afirmação da vontade. Tais correspondências fundamentam-se num modelo de mundo hinduísta que inspirou sobremaneira o modelo de mundo proposto pela metafísica da Vontade em Schopenhauer. Veja-se em que consiste, essencialmente, esse modelo de mundo hinduísta, no seguinte excerto colhido de Watts,

Existem pelo menos dois outros modelos de universo que têm sido altamente influentes na história humana. Um é o **dramático**, no qual Deus não é o talentoso criador do mundo que permanece acima dele como seu artífice e Rei, mas no qual Deus é **o ator do mundo como ator de um palco** – ator que está interpretando todos os papéis ao mesmo tempo. Em essência, esse é o modelo hindu do universo.¹³²²

Se, no imaginário-simbólico religioso, hegemônico no Ocidente, Deus é representado como uma figura monárquica que governa o mundo, no imaginário-simbólico hinduísta, todo o mundo é com uma máscara. Usada para designar as máscaras usadas pelos atores no teatro greco-romano que, como fosse um teatro a céu aberto, exigia uma projeção da voz, a palavra “persona” ou “pessoa” adquiriu, com o tempo, o significado de “verdadeiro eu”. Assim, no pensamento hindu, cada indivíduo é como uma pessoa, uma máscara da divindade, isto é, “uma máscara de uma divindade que é o ator por trás de todos os papéis, e o jogador de todos os jogos”¹³²³. No universo como drama, o grande ator e protagonista é *Brahman*, que faz cada um de nós esquecer que é apenas máscara de um espetáculo. *Brahman*, o Eu fundamental, “interpreta essa peça, fica envolvido sendo todos nós, e faz isso tão bem, atuando tão esplendidamente, que a coisa parece ser real”¹³²⁴. Nós, portanto, participamos do drama, mas, quando este chega ao fim, “a cortina desce e os atores se retiram para os bastidores, e lá, o vilão e o herói deixam de ser o vilão e o herói e são apenas atores”¹³²⁵. O ensinamento básico dos Vedas é que as coisas e os eventos fenomênicos são manifestações de uma mesma

¹³²¹ A morte representa tanto para os hinduístas quanto para os budistas, a extinção absoluta. É o que os budistas chamam de *Parinirvana*, o nirvana final que se atinge quando morremos. O *paranirvana* é a extinção última. (cf. Gaarder, Hellern e Notaker (2005)).

¹³²² WATTS, Alan. *Filosofias da Ásia*. Tradução de Maria Beatriz Penna Vogel. Rio de Janeiro: Fissus, 2002, p. 18. (grifos nossos).

¹³²³ *Ibidem*.

¹³²⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹³²⁵ *Ibidem*.

realidade última (*Brahman*). Quando, portanto, Schopenhauer diz que sua doutrina expressa, em linguagem racional, a essência da sabedoria Védica, ele está afirmando que sua doutrina ensina o que ensina basicamente o hinduísmo: todo o mundo fenomênico é *lila*, isto é, jogo, mas jogo de “esconde-esconde”, onde ora vemos, ora não vemos; é uma grande e magnífica alucinação que todos nós compartilhamos. Mas Schopenhauer não chega a assumir todas as consequências de sua apropriação da metafísica religiosa hindu. A Vontade, que Schopenhauer diz ser a essência do mundo, não chega a se identificar totalmente com *Brahman*, já que *Brahman*, embora onipresente, é o Divino que se transforma no mundo, é uma espécie de mago dotado de um poder criativo e mágico (*Māyā*); o mundo é criação do poder mágico do Divino, mas Schopenhauer insiste em que a Vontade não é a causa eficiente do mundo, o que não nos impede de ver nela um pouco das qualidades místicas de *Brahman*, já que, tal como *Brahman* é *Atman* quando se expressa na forma da alma humana, a Vontade também se objetiva em cada fenômeno, em cada ser do mundo orgânico e inorgânico; ela constitui a nossa essência. As aproximações da filosofia de Schopenhauer com a escola Vedanta, que se baseia nos Upanishads, não devem, portanto, ser subestimadas. Os hindus ensinam “*moksa*”, a experiência de libertação do encantamento de *Māyā*, assim como Schopenhauer ensina a “negação da vontade” como o caminho de libertação última da tirania da Vontade, do desejo, que nos faz querer viver a vida mesma tal como se nos apresenta submetida ao encanto de *Māyā*, identificado por ele ao “*principium individuationis*”.

Vamo-nos deter um pouco mais no modelo de mundo hindu, a fim de esclarecer a sua relação analógica com a imagem do mundo como um teatro de marionetes controlado pela Vontade. Cada um de nós é, fundamentalmente, uma máscara da divindade. No hinduísmo, o mundo é ato, ou seja, *lila*; é a peça do Eu supremo (*Brahman*). Consequentemente, como *lila*, o mundo é comparado a um sonho – “a uma ilusão passageira, e, portanto, você não deveria levá-lo a sério”¹³²⁶. Por isso, segundo Watts, uma das perguntas mais importante que cada um de nós deve fazer, tendo atingido o conhecimento da essência mais profunda de tudo que existe é se sou quem realmente acredito ser ou se eu estou representando. Na verdade, cada um de nós está representando como atores numa peça de teatro. A visão hindu do universo esteia-se na ideia de que o mundo é drama, é uma peça onde um grande ator (*Brahman*) representa papéis. A palavra *Brahman* encerra a raiz “*bra*”, que significa ‘crescer’ ou ‘expandir’, de modo que, semanticamente, essa palavra denota “uma realidade sempre

¹³²⁶ Ibidem.

dinâmica e viva”¹³²⁷. *Brahman*, o ator principal dessa peça, é o ser supremo, considerado o Eu e o centro de todo o universo, e, analogamente, identifica-se com o “eu” que os hindus acreditam existir no íntimo de cada indivíduo. Portanto, o meu “eu próprio e verdadeiro”, que corresponde a quem realmente sou, é *atman* ou *Brahman*. Na medida em que *Brahman* é concebido como o Eu do universo, só existe um único Eu, que é *Brahman*. Por trás do espetáculo, não há, portanto, diferenciações entre o “eu” e o “outro”, entre “sujeito” e “objeto”, “bom” e “mau”, “luz” e “escuridão”, “vida” e “morte”. Se elas aparecem, é “porque é o lado de fora defrontando o que está no palco, e nenhum bom ator, quando está no palco, interpreta a sua própria personalidade”¹³²⁸. Schopenhauer expressa essa visão místico-metafísica por meio dos conceitos de “princípio de individuação” e de “Justiça Eterna”. Assim, o princípio de individuação corresponde ao que está no palco; através desse princípio, o “eu” se acredita distinto de tudo o mais. As diferenciações que são feitas e com as quais percebemos tudo à nossa volta pertencem às aparências, sempre submetidas ao princípio de individuação. Por outro lado, aquele que conseguiu trespassar o princípio de individuação e que chegou a apreender a Justiça Eterna sabe que a Vontade é o em-si de toda a aparência.

[...] e que o tormento infligido a outrem e experimentado por si mesmo, o mau e o padecimento, concernem sempre e exclusivamente a uma e mesma essência, embora as aparências nas quais um e outro se expõem existam como indivíduos inteiramente separados por amplos intervalos de tempo e espaço. Verá que a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa em si, isto é, a vontade, que vive em ambos, e que aqui, enganada pelo conhecimento legado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em uma de suas aparências o bem-estar, porém em outra produzindo grande sofrimento e, dessa forma, com ímpeto veemente crava os dentes na própria carne, sem saber que fere sempre só a si mesma, manifestando desse modo pelo médium da individuação o conflito dela consigo mesma, carregado em seu próprio interior.¹³²⁹

Para Schopenhauer, só chega a compreender a Justiça Eterna aquele que se desliga do princípio da razão suficiente, o qual liga o todo ao particular, e se eleva até a visão das Ideias, escapando ao princípio da individuação, para, então, convencer-se de que as realidades consideradas em si mesmas não podem atrelar-se às formas fenomênicas. Quem compreendeu a Justiça Eterna vê que o atormentador e o atormentado são um. O erro de quem causa tormento e sofrimento é acreditar que não participa do tormento, é não reconhecer que “vive

¹³²⁷ CAPRA, 2013, p. 200.

¹³²⁸ Ibidem.

¹³²⁹ MVR I, § 63, p. 411.

em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento”¹³³⁰. O erro de quem é atormentado consiste, por outro lado, em acreditar que não toma parte na culpa, em não ver “que todo o mau que é praticado no mundo, ou que já o foi, também procede daquela vontade constituinte de sua própria essência”¹³³¹, de modo que, mediante a afirmação da Vontade, ele mesmo assumiu todo o sofrimento advindo dessa vontade e o tem de suportar com justiça.

Decerto, não se afirma aqui uma identidade entre o conceito de *Brahman* e de Vontade; o que procuramos mostrar é que Schopenhauer parece conservar o esquema imagético-cognitivo¹³³² na base do qual se formou a visão hindu do universo, em cujo domínio *Brahman* é o fundamento intangível de tudo que existe, e o mundo é seu grande espetáculo encenado por rostos que são suas máscaras. Assim também, para Schopenhauer, a Vontade é a essência íntima do mundo, e este é inteiramente a sua aparência, o seu espelho. Tanto *Brahman* quanto a Vontade representam a ‘unidade’ que participa da multiplicidade do mundo existente. Assim como cada um de nós é o Eu universal, ou seja, *Brahman*, assim também, para Schopenhauer, cada um de nós e tudo o mais existente é mera aparência, objetividade, fenômeno da Vontade. Falta, no entanto, à cosmovisão hindu o pessimismo em que está embebida a concepção do mundo como Vontade, em Schopenhauer. *Brahman* é uma divindade transformística; ele dança, e o mundo todo é seu divertimento (*lila*).

Cada um de nós é esse eu [*Brahman*], só ele brilha como um sol ou uma estrela. Então, assim como o sol tem inúmeros raios, ou assim como se pode focalizar todo o sol através de uma lente de aumento e concentrá-lo em um único ponto, ou como um polvo tem muitos tentáculos, ou como uma porca tem muitas tetas, *Brahma* está usando todos os rostos que existem, e todos eles são máscaras de *Brahma*. **Não são apenas faces humanas, mas também faces animais, faces de insetos, faces vegetais e faces minerais: tudo é o seu eu supremo brincando de ser aquilo.**¹³³³

Para Schopenhauer, ao contrário, o mundo fenomênico, ou seja, o mundo percebido tem um caráter infernal, já que ele, sendo a expressão especular da vontade de vida, que se afirma como esforço, ímpeto cego, é o palco onde toda a vida é uma luta, uma guerra de todos

¹³³⁰ Ibidem.

¹³³¹ Ibidem.

¹³³² Segundo Ferrari (2011, p. 86), “os esquemas imagéticos são normalmente definidos como versões esquemáticas de imagens, concebidas como representações de experiências corporais, tanto sensoriais quanto perceptuais, em nossa interação com o mundo”. De um modo geral, os esquemas imagéticos representam padrões esquemáticos que expressam os domínios de “contêiner”, “unidade”, “multiplicidade”, “identidade”, “existência”, “trajetória”, “força”, etc. Assim, por exemplo, o esquema imagético “contêiner” compreende as noções de ‘fora-dentro’, ‘superfície’, ‘conteúdo’, ‘cheio-vazio’; e o de ‘multiplicidade’ compreende as noções de ‘parte-todo’, ‘ligação’, ‘variedade’, ‘complexo’, etc.

¹³³³ WATTS, ibidem, p. 39. (grifo nosso).

contra todos tendo em vista a autoconservação; em outras palavras, tendo em vista a afirmação da vontade de viver. Os sofrimentos incontáveis que grassam no mundo orgânico, nomeadamente no mundo animal e no mundo humano, são efeitos necessários da sofreguidão com que animais e humanos se esmeram, cegamente, na conservação da existência.

A despeito dessas inegáveis diferenças entre a metafísica da Vontade e a concepção vedanta do mundo, às quais se pode acrescentar a reinterpretação que Schopenhauer faz da doutrina da metempsicose, que “só se distancia da verdade porque transporta para o futuro o que se dá já agora”¹³³⁴, interessa-nos sublinhar a medida da influência que o contato de Schopenhauer com a sabedoria codificada nos *Upanishades* exerceu sobre a formação de seu pensamento filosófico. Por isso, antes de pôr em tela a importância da imagem-conceito de *Māyā* na compreensão schopenhauriana do que é a existência comum para cuja preservação e prolongamento no tempo os homens se esforçam e trabalham, vale notar que tanto a filosofia schopenhauriana quanto as doutrinas ético-místicas do Oriente se destinam a operar uma radical transformação da consciência cotidiana. No tocante à filosofia de Schopenhauer, o que este grande educador da humanidade tem em vista é a transformação do modo de ser do homem no mundo, que foi cunhado e mantido pelo imaginário-simbólico metafísico-cristão hegemônico na cultura ocidental, que se reproduz em práticas discursivas nas mais diversas esferas da vida social, em práticas ritualísticas e cerimoniais, em simbolismos, que constituem a teia institucional do cristianismo.

Referindo-se à transformação da consciência cotidiana a que visam as doutrinas ético-místicas do Oriente, Watts escreve:

[...] quando alguém tem o tipo de ruptura que transforma a sua consciência (e isso acontece em todas as partes do mundo, não é apenas um fenômeno hindu), subitamente compreende que **tudo é uma unidade**, ou tecnicamente não-dual, e que realmente todo este ir e vir, todo esse frenético viver e morrer – arrebatar e lutar, combater e sofrer – tudo isso parece uma **fantasmagoria fantástica**”.¹³³⁵

Como personagens na peça de *Brahman* não perdemos nem ganhamos algo realmente importante, embora participar do jogo com a expectativa de ganhar ou sob o risco de perder seja extremamente interessante. O Eu supremo (*Brahman*) também fica absorto no seu jogo transformístico, expressando-se através de personagens diferentes do enredo, “exatamente como um artista ou um escritor fica completamente absorto na criação artística que está

¹³³⁴ MVR II, II688, p. 717.

¹³³⁵ WATTS, *ibidem*, p. 33. (grifos nossos).

fazendo ou um ator fica absorto em seu papel no drama”¹³³⁶. Se Schopenhauer não comunga desse interesse hindu pela existência, se não endossa a imagem do mundo como *lila*, ou seja, como jogo de esconde-esconde, como divertimento, concorda com os hindus quanto à crença de que o mundo vivido na azáfama diária, percebido em nossa vida ordinária, tem caráter fantasmático, é como um sonho; para o hindu, é um sonho sonhado pela divindade (*Brahman*); para Schopenhauer, é um sonho produzido por nosso cérebro. Em qualquer caso, a vida ou o mundo são aparências, simulacros de uma realidade mais profunda e última. Convém desenvolver mais essa ideia, trazendo à baila a importância místico-filosófica da imagem-conceito do “Véu de *Māyā*”.

A doutrina vedanta, tal como sistematizada e ensinada por Sankara, reza que *Maya* recobre o caráter insubstancial e fenomênico do mundo por nós percebido. Todas as coisas existentes que percebemos e com as quais temos contato através de nossos cinco sentidos carecem de densidade ontológica; portanto, estão submetidas à ilusão de *Māyā*. Também as faculdades conscientes e subconscientes de nossa personalidade são efeitos da ilusão de *Māyā*. Todavia, devemos rechaçar a conclusão de que o mundo externo e o nosso eu são inexistentes, porque tal conclusão seria um sinal de incompreensão da doutrina. Deveras, *Māyā* é um enigma inquietante. *Māyā* é uma espécie de “feitiço cósmico”, que nos faz acreditar que a realidade percebida é a única e verdadeira realidade (cf. Zimmer, 2020). Dizer que *Māyā* recobre o caráter não substancial da realidade aparente é dizer que essa realidade percebida, que cremos existir independentemente de nós, como uma coisa objetiva e sólida, não tem quiddidade, não existe em si e por si mesma. Como pondera Zimmer (ibidem, p. 33), “‘Tudo isto à minha volta... meu próprio ser...’: eis a rede de liames chamada *maya*, a potência criadora do mundo. *Maya* manifesta sua força através do universo mutante e das formas evolutivas do mundo”¹³³⁷. *Māyā*, cuja raiz *ma-* significa ‘formar’, ‘produzir’, ‘medir’, designa o poder de um deus ou demônio de produzir ilusões¹³³⁸. Esse deus muda de forma e aparece sob máscaras enganosas. Daí deriva o sentido de “magia”. Na filosofia

¹³³⁶ Ibidem, p. 34.

¹³³⁷ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Tradução de Nilton Almeida, Cláudia Giovani Bozza e Adriana Fachini De Césare. São Paulo: Palas Athena, 2020. (1986), p. 33.

¹³³⁸ **Ilusão** provém do latim *illusio-onis*, que, em retórica, equivalia à ironia. A ilusão ou ironia consistia numa estratégia do discurso por meio da qual o orador zombava de um adversário, fingindo dizer algo diferente daquilo que, na realidade, estava dizendo. A forma latina *illusion-onis* deriva do verbo *iludo*, que, por sua vez, provém de *ludo*, que significa ‘jogo’. *Illudo* é ‘divertir-se’, ‘recrear-se’, mas também ‘burlar’, ‘enganar’. De *iludo* originou-se o nosso “iludir”, mas também “lúdico”, “eludir”, “prelúdio”, “alusão”. Iludir é enganar, causar uma impressão enganosa, suscitar uma interpretação enganosa. Ilusão significa, então, engano, coisa efêmera, interpretação enganosa ou errônea. (cf. FARIA, 2021).

vedanta, *Māyā* recobre a ilusão que, como um véu, é sobreposta à realidade como efeito da ignorância humana. Todo o universo visível e perceptível é, portanto, *Māyā*. *Māyā*, em sânscrito, tem o significado original de “poder criativo-mágico” do Divino. Através deste poder (*Māyā*), Deus se torna o mundo, e o mundo, no final, se torna Deus. Deus encena uma peça, chamada “lila”, e o mundo é o grande palco onde acontece essa peça divina. Brahman, a realidade última, é, assim, um grande mago que se transforma no mundo. A palavra *Māyā*, de “poder criativo mágico”, passou a significar, com o tempo, o estado psicológico de um ser humano sob o feitiço ou encantamento da peça mágica. A ilusão de *Māyā* é o estado em que nos encontramos cotidianamente quando tomamos os acontecimentos, os eventos do mundo como existindo objetiva e independentemente de nós. Estamos presos no feitiço de *Māyā* quando tomamos o nosso “eu” como distinto do “mundo”. Sob o feitiço de *Māyā*, ignoramos que *Brahman*, a realidade última, e Atman, a nossa alma individual, a fonte última e mantenedora de todos os seres, é Um, formam uma Unidade: *Tat tvam asi*, ou “Tu és isso”. Quando um hindu diz “Deus”, ele quer designar com essa palavra “a energia mais profunda que dança por este universo inteiro”¹³³⁹. Quando a consciência humana chega à compreensão de que tudo que existe são manifestações desse Deus ou do Eu Universal, que é *Brahman*, quando chega à compreensão de que a pessoa mesma que chega à compreensão dessa verdade é inseparável da totalidade do universo, a separação entre “eu” e “outro” se revela ilusória.

No senso comum, tendemos a aceitar, irrefletidamente, que existe algo que identificamos com o “eu mesmo” e que há uma área de nossa experiência que recobre o “outro”, que é o distinto do “eu mesmo”. Todavia, nenhum dos dois pode ser compreendido sem o outro. Não há “eu” sem a experiência do outro. O eu e o outro se dão ao mesmo tempo em nossa experiência ordinária do mundo. Para os hinduístas (e também para os budistas), o eu e o outro se dão conjuntamente. Assim, segundo Watts, “de acordo com algumas dessas grandes filosofias antigas¹³⁴⁰, como o budismo, essa sensação de ser um indivíduo separado e

¹³³⁹ WATTS, *ibidem*, p. 28.

¹³⁴⁰ O autor rejeita o rótulo “religião” para classificar os sistemas de pensamento como o budismo, o hinduísmo e o taoísmo, porque, segundo ele, lhes falta a virtude da obediência. Para o autor, as religiões baseiam-se na ideia de obediência do homem a uma revelação divina. Ao contrário das três religiões do Livro (Judaísmo, Islamismo e Cristianismo), nem o budismo, nem o hinduísmo, nem o taoísmo “reconhecem a divindade relacionada à humanidade ou ao universo em um sentido monárquico” (Watts, *ibidem*, p. 16). A tentativa, feita pelo autor, de definir a religião em geral a partir da ideia de revelação divina limita o fenômeno religioso ao paradigma dos monoteísmos formados na crença no Deus abraâmico. Além disso, na corrente budista *mahayana*, Buda é concebido como o salvador, um ser sumamente elevado, mas presente em todos os seres, por meio do qual o homem alcançaria a iluminação, a libertação. Não adentrando essa controvérsia, referimo-nos ao budismo, hinduísmo, taoísmo e outras tradições de pensamento místico orientais como “sabedorias”, dada a intenção que subjazem às suas doutrinas: a transformação da consciência comum, a transformação do modo de ser e de viver do homem.

solitário é uma alucinação”¹³⁴¹. Os hinduístas, tanto quanto os budistas, ensinam que o caminho para a sabedoria consiste em silenciar o anseio do “ego”, tão habituado a afirmar a separação de sua individualidade em relação aos outros. Assim, segundo Yogananda, “o apego é o caminho para a servidão; o desapego é o caminho para a libertação”¹³⁴². Dessa lição Schopenhauer retém o essencial: a libertação humana da tirania da Vontade. Assim, para Schopenhauer, o caminho para a sabedoria é o que leva ao estágio derradeiro da vida ascética, a negação da Vontade, que supõe uma escalada no esclarecimento da consciência.

A sabedoria indiana busca ensinar o indivíduo humano a compreender como opera *Māyā*, a fim de que ele possa transcendê-lo, libertando-se do seu feitiço cósmico. A maior parte dos ensinamentos dos escritos indianos consagra-se à meta do supremo libertar-se da ignorância e das paixões provenientes da ilusão do mundo fenomênico (o mundo ilusório de *Māyā*). Destarte, a meta última que deve ser alcançada é a **redenção ou libertação espiritual**, que os hindus chamam *Moksa*. *Moksa* é a emancipação final da alma (*atma*). Consoante ensina Zimmer, “*Moksa* deriva da raiz *muc*: ‘desatar, livrar, soltar, libertar, liberar, deixar em liberdade, sair de, abandonar, largar’”¹³⁴³.

Moksa é a metafísica posta em prática. *Moksa* aponta para além das estrelas. [...] *Moksa* é a técnica para transcender os sentidos, a fim de descobrir, conhecer e permanecer identificado com a realidade atemporal que subjaz no sonho da vida no mundo. O sábio conhece e interpreta a natureza e o homem na qualidade de visíveis, tangíveis e susceptíveis de experiências, mas apenas para ir além deles rumo ao bem metafísico supremo.¹³⁴⁴

Māyā parece expressar, numa linguagem mística, o que a filosofia e as ciências ocidentais, nomeadamente a física moderna, as neurociências, a sociologia, antropologia e linguística nos ensinam: **nossa percepção da realidade não é direta**. Como assinala Morin, “nossa percepção do mundo exterior é coproduzida pelas forças organizadoras do cérebro”¹³⁴⁵. Segundo o autor, é como se o cérebro recriasse em hologramas (imagens com relevo) “uma realidade feita exclusivamente de ondas de frequência”¹³⁴⁶.

¹³⁴¹ Op.Cit., p. 58.

¹³⁴² YOGANANDA, *ibidem*, p. 163.

¹³⁴³ ZIMMER, *ibidem*, p. 40.

¹³⁴⁴ *Ibidem*, p. 43-44.

¹³⁴⁵ MORIN, 2020, p. 22.

¹³⁴⁶ *Ibidem*, p. 23.

[...] a realidade do mundo exterior é uma realidade humanizada: não a conhecemos diretamente, mas por meio do nosso espírito humano, traduzida/reconstruída não só pelas e nas nossas percepções, como também pela e na nossa linguagem, pelas e nas nossas teorias ou filosofias, pelas e nas nossas culturas e sociedades.¹³⁴⁷

O objetivo central da mística oriental, segundo Capra, é ensinar-nos a vivenciar todos os fenômenos do mundo como manifestações de uma realidade última, sendo esta realidade última a essência de todo o universo, comum a todos os seres. Apesar dessa crença numa realidade essencial, a mística oriental não deixa de enfatizar que a vida é movimento, é mudança, é fluxo incessante. *Shiva* é a personificação perfeita do universo dinâmico, pois *Shiva* é o dançarino cósmico, “que sustenta os múltiplos fenômenos do mundo, unificando todas as coisas ao imergi-las em seu ritmo e ao torna-las participantes de sua dança”¹³⁴⁸.

A afirmação da impermanência de todas as coisas, do fluxo incessante do mundo de nossa experiência ordinária é o pressuposto basilar do Budismo também. Buda ensinou que todas as coisas compostas são impermanentes e que todo sofrimento que grassa no mundo é consequência de nosso apego à ilusão da imobilidade, da fixidez das coisas. Habitualmente, recusamo-nos a aceitar o fato de que o mundo é mudança, é transformação, é movimento.

6.2.5.2 A influência budista

Siddharta Gautama (563-480 a.C. aproximadamente), o Buda, tendo alcançado a Iluminação, ensinou a seus discípulos o caminho pelo qual eles também poderiam alcançá-la. O budismo contém, portanto, os ensinamentos de Buda – o Desperto, o Iluminado. Como notam Smith e Novak,

Enquanto o resto do mundo estava envolto no útero do sono, sonhando um sonho conhecido como estado desperto da vida humana, uma dessas pessoas acordou. O budismo começa com um homem que sacudiu o torpor, o sono, os caprichos oníricos da consciência comum. Começa com um homem que despertou¹³⁴⁹.

Iluminado, Gautama ensinou aos seres humanos as seguintes lições: 1) tudo que existe no mundo carece de realidade independente; 2) tudo que existe é impermanente ou transitório;

¹³⁴⁷ Ibidem.

¹³⁴⁸ CAPRA, ibidem, p. 201.

¹³⁴⁹ SMITH, Huston; NOVAK, Philip. *O budismo: uma introdução concisa*. Tradução de Claudio Blanck. São Paulo: Cultrix, 2003, p. 18.

3) toda a existência é plena de sofrimento (*dukkha*). O que se enuncia em 3) é a primeira das Quatro Nobres Verdades búdicas. Elas constituem o sustentáculo da doutrina budista. A primeira das nobres verdades reza que, do nascimento à morte, a vida é, essencialmente, sofrimento. Buda ensinava que nascer é sofrer; envelhecer é sofrer; morrer é sofrer. Também para Schopenhauer, a vida não é outra coisa senão um ciclo de dores e sofrimentos incessantes, em cuja origem está o estado de insatisfação permanente de desejos que não cessam de assumir novas formas e de nos inquietar. A segunda nobre verdade, portanto, consiste na afirmação das causas do sofrimento, a saber, o desejo, a falta de autodomínio e a ignorância. Não só os maus desejos carniais, os da luxúria, mas também o desejo de posse, a avidez em empreender, em realizar e ter coisas e a cobiça são a primeira causa do sofrimento. A segunda causa do sofrimento é a carência de autodomínio, caso em que a paixão nos consome, os prazeres da glotonaria, a jogatina, as drogas nos dominam, e a cólera nos torna violentos. Assim, adverte o budista que, na falta de autodomínio, tornamo-nos escravos. Por fim, a terceira causa do sofrimento é a ignorância. Trata-se da ignorância de que tudo é devir, de que nada levamos em nosso féretro, salvo nossas boas ações. Para um budista, a virtude é a única coisa por que devemos lutar e sofrer.

A terceira nobre verdade diz respeito à cessação do sofrimento. Buda ensinou que só conseguimos pôr fim ao sofrimento, se eliminarmos suas causas, quais sejam, os maus desejos, os vícios e a ignorância acerca do sentido da vida. Por fim, a quarta nobre verdade recobre a libertação do sofrimento. Nela abrem-se sendas diferentes, cujo único destino é a libertação do sofrimento. Tais caminhos consistem em pensar com boas intenções, falar com honestidade, agir em vista do bem, viver eticamente, ter boas intenções ao agir e exercitar a meditação. Assim, pensar direito significa libertar-se de toda vontade doentia, de toda crueldade, de toda mentira. Agir direito, por seu turno, é não matar, não roubar, não viver uma vida sexual desmedida.

A existência no *samsara* (ciclo de nascimentos e renascimentos) é como a roda de Íxion, a que alude Schopenhauer: uma roda de desejos nunca satisfeitos; portanto, de sofrimentos infintos. Para Schopenhauer, como vimos, a afirmação da vontade leva a um interminável ciclo de desejos nunca plenamente satisfeitos. Toda satisfação definitiva é impossível, donde a necessidade de pôr fim a esse ciclo tirânico de querereres. A cessação dos desejos só é possível pela renúncia à satisfação, pelo desapego ao viver mediante um exercício ascético ao fim do qual se busca atingir o repouso, a liberação da tirania do desejo: o

nirvana¹³⁵⁰. No pensamento de Schopenhauer, o nirvana equivale à negação da vontade, e o “carma” budista é ressignificado como o estado essencialmente doloroso da existência. Para falar com mais rigor, carma significa ação intencional. Todo sofrimento que experienciamos nesta vida presente é explicado como um efeito de um carma (ação) acumulado na vida pregressa. O conceito de carma deve, portanto, ser relacionado com o de *samsara*, o qual recobre a crença de que a existência humana se desenrola num ciclo de sucessivos renascimentos, e com o de “nirvana”, que descreve a superação definitiva do carma. As obras do amor, que dão forma à ética da compaixão, desenvolvida por Schopenhauer, em cujo cerne está o conhecimento intuitivo que levaria o indivíduo a aliviar os sofrimentos alheios tendo reconhecido que é a mesma Vontade de vida que, afirmando-se nele e nos demais seres sencientes, causa sofrimento tanto nele como nesses seres, é um claro e irretocável contributo da Grande Compaixão budista, a saber, “o desejo espontâneo de libertar todos os seres vivos dos sofrimentos da existência cíclica”¹³⁵¹.

As aproximações que podemos fazer entre o pensamento de Schopenhauer e a doutrina budista não se esgotam nas precedentes. Especialmente importante para efeito de demonstração da compatibilidade da doutrina budista, em particular, e da sabedorias da Índia, em geral, incluindo-se entre elas os *Upanishades*, com a visão ecossistêmica da vida, é dar a conhecer o que o budismo entende por “Vazio” ou “Vacuidade”, conceito ao qual subjaz uma cosmovisão que pode ser designada de “ecozen”¹³⁵². O vazio búdico não se identifica com o “nada” da metafísica ocidental. O vazio búdico representa o eclipse da consciência individual mediante o esclarecimento ilimitável da consciência total. A verdade última do budismo é, portanto, a vacuidade. *Annata* é o vazio do próprio eu. Por conseguinte, todas as coisas, e não apenas os seres humanos, são desprovidas de um “eu”, entendido como o núcleo do que somos verdadeiramente. O eu e o nosso corpo são vacuidades. Não há um eu existente como substância. O “eu” substancial é uma ilusão: isso é a vacuidade; no entanto, a vacuidade não é o nada. Ademais, há um corpo convencional, representacional, mas não há um corpo inerentemente existente. No budismo, todos os fenômenos pertencem à ordem da convenção;

¹³⁵⁰ Segundo Gaarder et al. (2005, p. 66), o nirvana é “um estado em que todo o carma já foi esgotado e a lei do renascimento foi rompida – é isso o que o nirvana descreve”.

¹³⁵¹ KELSANG-GYATSO, GESHE. *Introdução ao budismo: uma explicação do estilo de vida budista*. Tradução de Kelsang Pelsang. São Paulo: Tharpa Brasil, 2009, p. 75.

¹³⁵² De acordo com Watts (2002), “ecozen” compreende a visão do zen-budismo, segundo a qual cada eu e o mundo formam uma unidade. A consciência ecológica e a experiência mística, segundo o autor, constituem, portanto, duas maneiras de descrever a mesma compreensão da unidade de todas as coisas.

nada existe em si mesmo; tudo é uma construção conceitual da mente. O budismo afirma um idealismo absoluto: todos os fenômenos são gerados pela nossa mente. Também afirma a impermanência de todas as coisas: tudo que surge necessariamente muda. Não existe essência duradoura nem individualidade dentro de nós. A mente é uma matriz produtora de ilusões. O mundo cotidiano ou o mundo sensível é uma ilusão, carece de substancialidade. O que muda carece de ser, portanto não é. O devir não pode ser identificado com o real em si. O passado, o presente e o futuro não existem, visto que tudo o que surge, necessariamente, muda; tudo está em fluxo, tudo carece de densidade ontológica. A vida é devir; é fluxo constante. Se o mundo fenomênico está em fluxo constante, se tudo nele muda, nada permanece, tudo nele carece de densidade ontológica. No entanto, tudo depende do vazio ou da vacuidade. O vazio é a interdependência de todas as coisas. Todas as coisas e todos os processos são dependentes

‘A realidade é vazia’ [...] No Budismo entende-se por vazio o fato de que alguma coisa para existir depende da existência de outras, ou seja, nada existe de forma independente. Nem as pessoas. Uma coisa só existe se outra existir, logo o mundo dos fenômenos depende do vazio para existir. Tudo o que acontece depende do vazio.¹³⁵³

Segundo Barbeiro, o mestre Hsing Yun da escola do Budismo *tch'na*, elenca dez significados de vazio, dentre os quais um nos chama a atenção pela semelhança com o conceito de *Ápeiron* de Anaximandro. O vazio não tem começo, nem fim, nem limitações. Todas as coisas são permeadas pelo vazio. O vazio é imóvel, é imutável e existe além da vida e da morte. É a realidade última, portanto.

No contexto da mística oriental, de que são exemplos o budismo e o hinduísmo, o “vazio” é o oposto da substância. Segundo Han, “ele es-vazia o ente que permanece em si, que se funda em si ou que se tranca em si”¹³⁵⁴. O vazio ou o nada do zen-budismo, por exemplo, não é a negação do ente simplesmente. Segundo o autor, a partícula “zen” da expressão “zen-budismo” significa “nada sagrado”, de modo que “zen” “nega aquele lugar extraordinário, extraterrestre”¹³⁵⁵. O “nada” do zen-budismo não é o nada de Mestre Eckhart. O nada do zen-budismo é vazio, porque esvaziado de si, de interioridade. O nada do zen-budismo nega toda substancialidade.

¹³⁵³ BARBEIRO, Heródoto. *Buda: o mito e a realidade*. São Paulo: Madras, 2009, p. 87.

¹³⁵⁴ HAN, BYUNG-CHUL. *A filosofia do zen-budismo*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p. 58-59.

¹³⁵⁵ *Ibidem*, p. 44.

Reitere-se, aqui, que é na esteira do niilismo e graças ao seu poder de negação, de nadificação que se pode combater e recusar as concepções essencialistas com base nas quais se explica a existência do mundo e do homem pela alegação da existência prévia e originária de uma instância transcendente e eterna ou de entes sobrenaturais e criadores. O niilismo, embora uma categoria filosófica ocidental, quando interpretada à luz do horizonte de inteligibilidade do imaginário-simbólico fundante das sabedorias orientais, já não encerra os sentidos negativos, tradicionalmente, a ela associados na metafísica ocidental, porquanto o *nihil* (o nada) do niilismo, segundo o zen-budismo, não é uma substância, mas “significa antes que nada domina”¹³⁵⁶. Como afirma Han, “o “vazio” ou o “nada” do zen-budismo não é nenhum deserto. [...] O zen-budismo habita o mundo fenomênico”¹³⁵⁷. O “nada” zen-budista representa uma experiência da imanência. Ainda segundo o autor, “no campo do vazio, as coisas se livram da cela de isolamento, da identidade em uma unidade total, na liberdade e desobrigação de uma penetração recíproca”¹³⁵⁸. Todavia, não se segue daí que o “vazio” negue o individual. A experiência do ‘vazio’ de tudo apenas proíbe o indivíduo de aferrar-se a si mesmo, de modo que “os entes fluem uns nos outros, sem que derretam em uma ‘unidade’ substancial”¹³⁵⁹. Levando a cabo esta subseção, referimos, novamente, Han que, ao enfatizar o fato de que o nada ou o vazio do zen-budismo não é a negação do “ser” ou do “ente em sua totalidade”, corrobora a consistência de um dos pressupostos do presente estudo, que consiste na assunção segundo a qual o niilismo favorece a instituição de um imaginário-simbólico ecossistêmico que reinscreve o lugar do homem na totalidade do mundo.

O vazio ou o nada do zen-budismo não é, então, a simples negação do ente, a fórmula do niilismo ou do ceticismo. Antes, ele representa a afirmação extrema do ser. Nega-se apenas a demarcação substancial que produz tensões opacionais. A abertura, a afabilidade do vazio também diz [sic.] que todo ente não apenas é ‘no’ mundo, mas é, no seu fundamento, o mundo, respirando em sua camada profunda as outras coisas, ou preparando para elas esse espaço de estadia. Assim, **em uma coisa habita o mundo inteiro.**¹³⁶⁰

A principal e mais importante lição que aprendemos com a mística oriental é que o universo é uma teia viva, concepção esta consistente com a visão ecossistêmica da vida.

¹³⁵⁶ Ibidem, p. 13.

¹³⁵⁷ Ibidem, p. 44.

¹³⁵⁸ Ibidem, p. 66.

¹³⁵⁹ Ibidem, p. 68.

¹³⁶⁰ Ibidem, p. 69. (grifo nosso).

Assim, consoante afirma Capra, “os místicos orientais encaram o universo como uma teia inseparável e cujas interconexões, em vez de estáticas são dinâmicas. A **teia cósmica** é viva, move-se, cresce e se transforma incessantemente”¹³⁶¹.

6.2.6 A Vontade como impulso cego

Nesta e nas próximas três subseções, veremos o niilismo, em Schopenhauer, descortinar a insignificância radical da existência, sobretudo da existência humana, procurando despertar a consciência humana do sono otimista de teólogos, de toda superstição religiosa, de todas as variantes pelas quais se expressa a crença vulgar de que a vida tem um sentido último que remete a um além-mundo de bem-aventurança eterna. Tome-se, para efeito de discussão, o seguinte excerto de Schopenhauer, por meio do qual aprendemos, entre outras coisas, que onde há vontade, há vida e mundo¹³⁶².

Como a vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo; e a vida, o mundo visível, a aparência, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo: onde existe vontade existirá vida, mundo. Portanto, à vontade de vida a vida é certa e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte.¹³⁶³

Decerto, é como impulso cego que a Vontade anima as aparências do mundo inorgânico e orgânico; é como impulso cego que a encontramos afirmando-se nos atos dos animais e, na maior parte do tempo, nos atos dos indivíduos humanos imersos na ocupação com a vida diária. Em tais condições, a Vontade e o mundo são tão inseparáveis quanto inseparáveis são a sombra e o corpo. Na maior parte do tempo, quando nossos corpos são animados pela vontade de vida, enquanto impulso cego, não há por que temermos em face da perspectiva de nossa morte. A filosofia de Schopenhauer faz jus ao propósito último para o qual a filosofia mesma, na opinião do filósofo, foi inventada, qual seja, libertar o homem do

¹³⁶¹ Capra, 2013, p. 202. (grifo nosso).

¹³⁶² É digno de nota atentar para o eco dessa lição schopenhaueriana no pensamento de Nietzsche. Nietzsche parece aqui ter-se apropriado da forma e do conteúdo desse ensinamento de Schopenhauer, divergindo deste quanto à concepção de vida e de vontade, porquanto, se Schopenhauer concebia a vida como esforço sem fim, como processo de desfazimento, de decadência, que culmina com a eutanásia da Vontade; Nietzsche, por outro lado, pensava a vida como acúmulo de potência, abundância, exuberância de forças, e não como expressão de penúria, esgotamento, processo de declínio; e se Schopenhauer concebia a Vontade como um impulso único, indivisível e simples, Nietzsche, por seu turno, pensava a vontade como algo complexo e múltiplo.

¹³⁶³ *MVR* I, § 54, p. 318.

medo da morte. O caminho trilhado pelo autor, a fim de realizar seu intento, passa, necessariamente, pelo esclarecimento do homem acerca da insignificância do indivíduo na totalidade da natureza. Decerto, vemos os indivíduos nascerem e morrerem; todavia, o indivíduo nada mais é do que aparência, ele existe para o conhecimento pertencente ao princípio de razão, ou seja, para o princípio de individuação. Assim, segundo Schopenhauer, “da perspectiva desse conhecimento, o indivíduo ganha a sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada”¹³⁶⁴.

A filosofia, ao se debruçar sobre a vida para meditar nela, tem em mira a Ideia, isto é, a forma eterna e imutável, segundo Schopenhauer. E o que a filosofia desvela, ao contemplar a Ideia, é que nascimento e morte só dizem respeito ao fenômeno, nunca à coisa-em-si. A Vontade, a coisa-em-si, e o sujeito, como espectador dos fenômenos, não são afetados por esses acidentes, que são o nascimento e a morte. Nascimento e morte se prendem às aparências assumidas pela Vontade; são acidentes que tocam à vida. A Vontade nada tem a ver com eles. Por conseguinte, Schopenhauer começa a nos mostrar a insignificância do indivíduo em face da Vontade. Segundo o filósofo, a essência da Vontade consiste no expor-se nos indivíduos, os quais lhe são os fenômenos passageiros, submetidos formalmente à lei do tempo, que nascem e morrem. Mas a Vontade, em si, não conhece tempo algum. Nascimento e morte são acontecimentos integrantes da dinâmica da vida e “equilibram-se como condições recíprocas, ou, caso se prefira a expressão, como polos de todo aparecimento da vida”¹³⁶⁵. Assinalando o acordo entre a representação do jogo entre vida e morte na sua metafísica da Vontade e o que sobre esse jogo nos ensina a mitologia indiana, Schopenhauer nos faz ver o seguinte:

A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (como *Brahmā*, o Deus mais pecaminoso e menos elevado do Trimurti. Simboliza a procriação e o nascimento, e Vishnu a conservação) Siva, o atributo do colar das caveiras, e, ao mesmo tempo, o lingam, símbolo da procriação, que aparece como contrapartida da morte.¹³⁶⁶

A vida é a manifestação da Vontade cega e indiferente à sorte dos fenômenos nos quais ela se produz; por isso, “o indivíduo [...] não tem valor algum para a natureza, nem pode

¹³⁶⁴ Ibidem.

¹³⁶⁵ Ibidem.

¹³⁶⁶ Ibidem.

ter, pois o reino da natureza é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos”¹³⁶⁷. Por conseguinte, segundo Schopenhauer,

[...] ela sempre está disposta a deixar o ser individual desaparecer, o qual, portanto, sucumbe não apenas em milhares de maneiras diferentes por meio dos acasos mais insignificantes, mas originariamente já é determinado a isso e levado a desaparecer pela própria natureza desde o instante em que serviu à conservação da espécie.¹³⁶⁸

Relativamente à natureza, portanto, cada indivíduo, só vale como meio para a conservação da espécie. Assim, segundo Schopenhauer, “[...] a existência do indivíduo é indiferente para a natureza, sim, esta até o leva à ruína assim que ele deixa de ser apropriado aos seus fins”¹³⁶⁹. O filósofo admite ser possível compreender para que existe o indivíduo, mas demonstra-se reticente quanto à resposta à questão de para que existe a espécie. É em vão que buscamos uma finalidade para “essa agitação sem trégua, para esse ímpeto violento em vista da existência, para esse cuidado angustiado pela conservação das espécies”¹³⁷⁰. Mas ele, ainda sim, propõe uma hipótese: a natureza parece ter como única preocupação não desperdiçar nenhuma das Ideias (platônicas), ou seja, nenhuma das formas permanentes. E assim arremata este filósofo poeta: “[...] os indivíduos são passageiros como a água no regato, as Ideias, ao contrário, são permanentes como os redemoinhos do regato [...]”¹³⁷¹.

Todavia, essa visão é, segundo Schopenhauer, enigmática, porquanto vemos a natureza a partir do exterior. A situação é diversa quando mudamos a perspectiva. Quando a natureza é tomada a partir do seu interior, isto é, quando seu interior não é nada mais do que nosso próprio interior, no qual a natureza, atingindo o grau mais elevado que ela poderia atingir, é iluminada pela luz de nosso conhecimento na consciência de si, a Vontade se mostra inteiramente diferente da representação, na qual a natureza existe através de suas Ideias. Nesse momento, diz Schopenhauer, “nos dá, de um só golpe, o esclarecimento que nunca poderíamos encontrar pelo caminho meramente objetivo da representação”¹³⁷². Para o filósofo, é o nosso interior que nos dá a chave para a interpretação do exterior.

¹³⁶⁷ MVR I, § 54, p. 319.

¹³⁶⁸ *Ibidem*.

¹³⁶⁹ MVR II, II401, p. 424.

¹³⁷⁰ *Ibidem*.

¹³⁷¹ MVR II, II402, p. 425.

¹³⁷² *Ibidem*.

Quando a natureza toma o ponto de vista universal, a saber, desloca-se para a perspectiva da consciência dos outros, ela parece falar:

Milhões de indivíduos eu destruo diariamente como jogo e passatempo: eu os abandono ao mais caprichoso e travesso dos meus filhos, o acaso, que os caça à vontade. Milhões de novos indivíduos eu crio todos os dias, sem diminuição alguma de minha força produtiva, tão pouco quanto a força de um espelho é esgotada pelo número de imagens sucessivas do Sol que ele reflete na parede. O indivíduo não é nada.¹³⁷³

Esse trecho, que poderia ser reunido a tantos outros, nos dá testemunho da necessidade que tem Schopenhauer de evidenciar a insignificância da existência do indivíduo. A natureza não é, definitivamente, uma mãe acolhedora e cuidadosa com seus filhos. Ela é indiferente à sorte deles. O indivíduo é apenas aparência. Para a natureza, ele não é mais do que um meio para a conservação da espécie. Tão insignificante é sua existência para a natureza, que esta se encarrega de levá-lo à morte, assim que ele deixa de servir à realização de seus fins. Ele nasce e morre, quando visto à luz do intelecto submetido ao princípio de razão e ao princípio de individuação. Consoante sublinha Schopenhauer, “da perspectiva deste conhecimento, o indivíduo ganha sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada”¹³⁷⁴. Vemos aí o niilismo schopenhaueriano operar como uma espécie de método educativo, pois que ele não se limita a nadificar a existência individual, a desvelar sua insignificância em face da totalidade da natureza; vemos, pois, o niilismo como um método serve como um antídoto contra o egoísmo natural de todo indivíduo. É isto o que pensamos ser a força do niilismo schopenhaueriano: dissuadir o homem de sua megalomania por meio da exposição, à luz do dia, da insignificância radical da existência individual.

Somos todos, portanto, a mesma Vontade que, no mundo como representação, objetivando-se nas suas aparências, crava os dentes na própria carne. O querer-viver (a vontade) é autofágica, e o egoísmo é inerente ao conjunto dos indivíduos. Submetido à ilusão do Véu de *Māyā*, cada indivíduo humano “vê o padecimento, o mau no mundo, mas, longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes da aparência de uma única e mesma

¹³⁷³ MVR II, II 687, p. 716.

¹³⁷⁴ MVR I, §54, p. 318.

vontade de vida, torna-os como diferentes”¹³⁷⁵. E é incapaz de ver que “o atormentador e o atormentado são um”¹³⁷⁶.

6.2.7 A dor de viver

A par da fórmula budista “viver é sofrer”, de que faz uso Schopenhauer, é dele também outras fórmulas análogas, inferíveis ou textualmente expressas, tais como “a vida não foi feita para sermos felizes”, “o fim de nossa existência não é sermos felizes”, “o sofrimento é a destinação da existência humana”. A primeira das fórmulas mencionadas pode-se inferir do seguinte trecho, em que Schopenhauer nos adverte sobre o erro inato que consiste em acreditar que o fim da vida é sermos felizes.

Há apenas um erro inato, o de que existimos para sermos felizes. Ele é inato em nós, porque coincide com a nossa existência mesma, e todo o nosso ser é justamente apenas a sua paráfrase, sim, o nosso corpo é o seu monograma: nada somos senão justamente vontade de vida; a satisfação sucessiva de todo nosso querer é, no entanto, aquilo que se pensa pelo conhecimento de felicidade.¹³⁷⁷

Enquanto vivermos prolongando esse erro e sentindo-nos confortados por dogmas otimistas, o mundo se nos apresentará pleno de contradições. A fim de abandonar essa via de erro, recomenda Schopenhauer que “a cada passo dado, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, temos de experimentar que o mundo e a vida de forma alguma foram constituídos para conter uma existência feliz”¹³⁷⁸. É vão buscar nas circunstâncias, nas outras pessoas, na ignorância, na própria má sorte, a culpa por nossa infelicidade pessoal, porquanto, de qualquer modo, nada altera a constatação de que há inconsistência entre a crença de que o fim da vida é ser feliz e a espessa realidade da infelicidade. A própria vida, afirma Schopenhauer, se encarrega de nos dissuadir daquele erro originário, levando-nos a aceitar que o fim de nossa existência é não sermos felizes¹³⁷⁹. Àqueles a quem nem a experiência do sofrimento pessoal serviu de antídoto, Schopenhauer recomenda que se ocupem de

¹³⁷⁵ MVR I, § 63, p. 409.

¹³⁷⁶ Ibidem, p. 411.

¹³⁷⁷ MVR II, II 727, p. 755.

¹³⁷⁸ Ibidem.

¹³⁷⁹ Aqui já se pode entrever a outra perspectiva sob a qual Schopenhauer considera o sofrimento. Para ele, o sofrimento, conforme veremos, é um meio de purificação, no sentido de que ele nos conduz à viragem da vontade e à redenção. Pela via do sofrimento, renunciamos a prosseguir afirmando a vontade de vida.

contemplar a vida em detalhes e imparcialmente para que se deixem convencer de que ela “expõe-se antes como especialmente destinada a que não sejamos nela felizes, na medida em que a mesma, através de toda a sua índole, porta o caráter de algo que nos estraga o gosto, que nos repugna, algo que temos de desistir como de um erro”¹³⁸⁰. Acredita o filósofo que, por esse caminho, podemos nos libertar do vício que é gozar da vida, para renunciar ao mundo. Para ele, deixamos de errar ao “colocar o fim da vida antes em nossa dor e não no prazer”¹³⁸¹. Quanto mais sofremos tanto mais nos aproximamos de alcançar o verdadeiro fim da vida; por outro lado, quanto mais tenaz é nossa crença de que a vida tem como fim a nossa felicidade, tanto mais distante do verdadeiro fim da vida ficamos. Schopenhauer acredita que “a partir de toda a existência humana expressa-se de modo suficientemente distinto que o sofrimento é a sua verdadeira destinação”¹³⁸². Para nos convencer disso, basta atender no fato de que chegamos ao mundo em meio a lágrimas e reconhecer que o curso da existência humana é, fundamentalmente, trágico, e mais trágico ainda é o ter de, necessariamente, abandoná-la.

Quanto mais avançamos em idade, mais clara fica nossa consciência de que a vida é um processo de desfazimento, de decadência que culmina com a eutanásia da Vontade. A deterioração e decadência natural de nosso corpo são, em geral, acompanhadas do declínio da vontade de vida. O vício dos gozos se extingue tão logo desaparece nossa capacidade de experienciá-los. Além da supressão do impulso sexual com o avanço do envelhecimento, a vontade se imola também quando do reconhecimento da vaidade de todos os bens terrenos outrora extremamente desejáveis.

Se a vida, quer considerada em seu curso como história universal, quer considerada em seus modos de vivência na cotidianidade, convence-nos, facilmente, da solidez da certeza de que há contradição em pretender viver sem sofrer, não é, todavia, claro, imediatamente, por que viver implica necessariamente sofrer. É para oferecer uma resposta a essa questão que Schopenhauer se dedicará a examinar três outras questões que se apresentam articuladas entre si: o que é a vida; o que é o desejo e o que é o sofrimento.

Começamos por notar que Schopenhauer, antes de definir o sofrimento, pede ao seu leitor que se recorde do que foi exposto no fim do livro II. Ora, àquela altura, Schopenhauer havia negado à Vontade qualquer finalidade ou escopo. A Vontade, em todos os graus de sua objetivação, deseja sempre. O desejo é o “ser” mesmo da Vontade (ou seja, o desejo é a

¹³⁸⁰ *MVR* II, II 728, p. 756.

¹³⁸¹ *Ibidem*.

¹³⁸² *MVR* II, II 728, p. 756.

essência da Vontade). A Vontade deseja, e esse desejar, sem o qual a Vontade deixa de ser o que é, é desejo que nunca termina; é desejo que não alcança uma satisfação última. Ora, para Schopenhauer, como para Platão, antes dele, desejo é carência; logo, quem tem desejo está privado da posse do objeto desejado, ou seja, quem deseja encontra-se num estado de carência ou privação. E a Vontade, que quer incessantemente, que é essencialmente desejo, não alcança satisfação última. Destarte, observará Schopenhauer que “nenhuma satisfação é duradoura [...], mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras”¹³⁸³. Como não há nenhum fim último que leve à cessação do desejo, não há também fim para o sofrimento. O sofrimento – deve-se aqui recordar – é, para Schopenhauer, a condição resultante do aparecimento de um obstáculo que se interpõe entre a Vontade e o seu escopo momentâneo. Em outras palavras, o sofrimento é privação, insatisfação, pois ele é o que advém quando um obstáculo impede que a Vontade atinja seu escopo momentâneo. Há sofrimento sempre que a Vontade é impedida de satisfazer sua tendência, seu impulso; sempre que ela é privada de apoderar-se daquilo para o qual ela tende.

Recorde-se também que a Vontade, a coisa-em-si, se manifesta em cada ser como um “querer viver”. A Vontade não quer outra coisa senão a vida. Cada ser da natureza constitui, assim, uma manifestação visível do querer viver universal. Eis agora o que se deve tornar claro: **querer viver é fazer esforço**. Lembremos que, segundo Schopenhauer, em toda parte na natureza, encontramos as diversas aparências disputando a matéria. Ora, esse querer apoderar-se da matéria, numa luta incessante e encarniçada, implica esforço. Segue-se daí que a **vida é esforço**, e esforço se reduz a um desejo jamais satisfeito; logo, a vida é um contínuo e incessante esforçar-se, ou seja, desejar. O esforço é a essência de cada ser existente. Esse esforço não é senão a Vontade, que, à luz da consciência, se manifesta com a máxima clareza. Schopenhauer articula à concepção da vida como esforço à luta pela sobrevivência. Essa luta incessante pela sobrevivência é uma consequência inevitável do esforço contínuo despendido pelos seres vivos para apoderar-se da matéria.

A vida é esforço; e o esforço, para o filósofo, envolve dor ou sofrimento. No entanto, pode objetar o otimista que nem todo esforço culmina com a dor, apenas aquele esforço que excede às forças do organismo. Além disso, poderia prosseguir o otimista, a natureza assinala o limite em face do qual o esforço deve se deter. Esse limite é a fadiga. Esta, por sua vez, quando experienciada, demanda repouso, descanso, de tal sorte que a vida, nomeadamente a

¹³⁸³ MVR I, § 56, p. 358.

vida humana, obedece a um ritmo cujas fases são o esforço, a fadiga e o repouso. Assim, contrariamente ao que não admite Schopenhauer, existe um esforço saudável, não excedente, mensurável, que busca alívio no repouso e que se acompanha do prazer no descanso. Por outro lado, é certo que existe o esforço malsão, superexcitado pelas paixões, que se precipita no sofrimento e no esgotamento. Em todo caso, fica demonstrado que a pretensa universalidade da relação de implicação entre esforço e dor não é outra coisa do que um sintoma do temperamento schopenhaueriano que o fez fixar seu olhar na miséria do mundo, querendo, assim, convencer-nos de que o mundo miserável compreende a totalidade do mundo existente.

Fica aqui essa objeção que se pode fazer a Schopenhauer; mas ela não pode nos incitar a viver amparado num otimismo grosseiro e ingênuo. Devemos, não obstante, reconhecer, com Schopenhauer, que a miséria da vida, que a experiência da dor e do sofrimento é inerente à dinâmica do devir, que não é possível viver sem sofrer em alguma medida, que existir implica necessariamente expor-se às tribulações de um destinar-se do mundo que se nos afigura, com frequência, sem sentido e cruel e que nos escapa a qualquer pretensão de controle.

Se o esforço é desejo e se não há fim último do esforço, o desejo está destinado a não atingir sua satisfação plena e duradoura. Desejo, para Schopenhauer, é falta, carência, privação; e quem se encontra desejoso, encontra-se em privação, carente daquilo para o qual tende o desejo; portanto, esse estado é fonte de insatisfação; é sofrimento. Quando satisfeito o desejo, a satisfação que daí resulta é, no entanto, débil, temporária; por isso, tão logo dará lugar a novo desejo e, portanto, a novo sofrimento. É que a Vontade, que deseja incessantemente, nunca atinge um estado de satisfação plena, durável ou definitiva. Logo, nenhuma satisfação que possamos obter está destinada a durar por muito tempo; toda satisfação é temporária; a cada satisfação segue-se, necessariamente, um novo esforço, ou seja, um novo desejo.

Podemos, pois, resumir o que vimos até aqui sobre a intrínseca relação entre desejo e sofrimento, insistindo em que, por toda parte e de inúmeras maneiras, vemos o esforço sendo estancado por algum obstáculo, vemo-lo mobilizado na luta incessante, de modo que “não há fim último do esforço, portanto, não há nenhuma medida e fim do sofrimento”¹³⁸⁴.

O sofrimento se torna mais evidente à medida que ascendemos na escala de objetivação da Vontade, até chegarmos às aparências entre as quais estão os animais

¹³⁸⁴ Ibidem.

vertebrados com seu sistema nervoso mais desenvolvido. Nesse grupo, a intensidade do sofrimento aumenta à proporção que se desenvolve a inteligência.

[...] à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseguintemente, alcança seu grau supremo no ser humano, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é: o ser humano no qual o gênio vive é quem sofre mais. Nesse sentido, ou seja, em relação ao grau de conhecimento em geral, e não ao mero conhecer abstrato, é que compreendo o emprego aqui dito do Eclesiastes: quem aumenta sua ciência, aumenta sua dor.¹³⁸⁵

Para Schopenhauer, desejo é dor, porque, enquanto estamos na condição de desejantes, vivemos em estado de privação, de carência, e o estado de carência é sofrimento, é fonte de dor. Todo desejo, momentaneamente satisfeito, carrega sempre a saciedade. Quando saciados, isto é, quando em posse do objeto de desejo, o estímulo é eliminado, mas isso se dá por um breve tempo. Não tarda até que o desejo e a necessidade se apresentem em novas figuras, “quando não, segue-se o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão atormentadora quanto contra a necessidade”¹³⁸⁶. A dor é essencial à vida e lhe é inescapável, porque, se a vida é um desejar contínuo, todo sofrimento presente ocupa um lugar que, em sua ausência, seria ocupado imediatamente por um outro sofrimento. Assim, os sofrimentos banem-se uns aos outros; e um apenas vem para tomar o lugar deixado vazio pelo precedente. Os infundáveis esforços dispensados na busca por acabar com o sofrimento terminam, simplesmente, por modificar-lhe a feição. Fundamentalmente, o sofrimento é necessidade, carência, preocupação com a conservação da existência.

[...] Se, o que é muito difícil, obtém-se sucesso ao reprimir a dor numa dada figura, logo ela ressurgir, em milhares de outras formas (variando de acordo com a idade e as circunstâncias), como impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição, avareza, doença, etc. Finalmente, caso não ache a entrada em nenhuma outra figura, assume a roupagem triste do fastio e do tédio, contra os quais todos os meios são tentados.¹³⁸⁷

Somente o sofrimento ou a dor é real. Em outras palavras, segundo Schopenhauer, somente a dor é positiva, enquanto a felicidade é negativa. É impossível ao homem fruir a felicidade positiva. A impossibilidade de atingir uma felicidade positiva significa que o homem jamais pode gozar a felicidade como um estado de bem-estar, pleno de prazeres,

¹³⁸⁵ *Ibidem*, p. 359.

¹³⁸⁶ *MVR* I, § 57, p. 363.

¹³⁸⁷ *MVR* I, § 57, p. 365.

alegrias, que seja a satisfação duradoura de seus mais profundos anseios de viver confortavelmente sobre a terra. Uma felicidade assim pretendida não é mais do que uma quimera, sublinha Schopenhauer. Sempre que o homem estabelece como objetivo de sua vida a busca dessa felicidade positiva, algo que supõe passível de ser conquistada fora de si mesmo, ele se expõe ao perigo da infelicidade, da decepção, da dor que não deve ser ignorado. Resulta daí, consoante ensina Schopenhauer, que o caminho da sabedoria de vida consiste em manter a convicção de que a felicidade é, essencialmente, negativa, e não positiva, e, *ipso facto*, não há satisfação nem alegria duradouros. A satisfação temporária apenas nos libera de uma dor ou carência, as quais, em pouco tempo, cedem lugar ao langor e ao tédio. Por isso, afirma Schopenhauer que “todo júbilo desmedido (*exultatio, insolens laetitia*) assenta-se sempre sobre a ilusão de ter na vida encontrado algo que de modo algum pode nela ser encontrado, a saber, a satisfação duradoura [...]”¹³⁸⁸.

Ao contrário do homem comum, que persegue obstinadamente a felicidade como um estado de bem-estar duradouro, no qual pretende se instalar permanentemente e faz disso seu projeto de vida, o sábio evita os males, consistindo nesse esforço sua própria felicidade. Assim, viver feliz com sabedoria consiste em viver de modo menos infeliz possível. Para Schopenhauer, o critério da medida de felicidade é a ausência de dor: somos tanto mais felizes quanto mais libertos estamos da dor, quanto mais imperturbáveis nos encontramos. A única felicidade possível ao homem é a que se dá sob a forma da *ataraxia* – ausência de dor e perturbação da alma.

A sabedoria de vida proposta por Schopenhauer pauta-se pelo princípio segundo o qual a pretensão a uma felicidade positiva é ameaçada pelas vicissitudes da fortuna. Jamais podemos estar seguros de alcançá-la, porque o curso das coisas, as formas como se dá o destinar-se da vida escapam ao nosso controle, independem de nossa vontade. Além das flutuações de um destino indiferente às nossas aspirações de felicidade duradoura, a impossibilidade de fruí-la se prende à maneira como se constitui nosso aparelho psíquico, a qual inviabiliza o gozo da satisfação plena e duradoura do desejo.

Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a liberação de uma dor, de uma necessidade: pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real e manifesto, mas também cada desejo cuja inoportunidade perturba nossa paz, ou inclusive até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo. – É extremamente difícil obter e conservar alguma coisa: a todo plano opõe-se um sem-fim de dificuldades e problemas. A cada passo aumentam os obstáculos. Quando finalmente tudo foi transposto e alcançado, nada pode ser ganho senão a libertação de algum

¹³⁸⁸ MVR I, § 57, p. 368.

tipo de sofrimento, ou de algum tipo de desejo, portanto, encontramos-nos na mesma situação anterior ao aparecimento deles. [...].¹³⁸⁹

Levemos a cabo esta seção, insistindo, com Schopenhauer, que toda felicidade possível ao homem é tão-somente uma felicidade negativa, a saber, uma felicidade que se experimenta na imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) e do corpo (*aponia*), na cessação da dor. Devemo-nos contentar com a lembrança do sofrimento passado que conseguimos afastar. Nossa felicidade encontra nessa recordação seu único nutriente. Somos tanto mais felizes quanto mais afastados estamos das dores, perturbações, preocupações, inquietudes e sofrimentos. O que Schopenhauer quer que compreendamos, em suma, é que a Vontade não tem qualquer interesse em garantir a nossa felicidade. A vida humana, sendo apenas uma manifestação de uma Vontade cega e irracional, reduz-se a um esforço sem alvo, sem fim. Cientes de que estamos abandonados ao acaso num mundo que é espelho de uma Vontade que quer a vida tal como ela é – repleta de misérias e de sofrimentos incontáveis -, é melhor para nós reduzir ao máximo nossas pretensões de felicidade; em suma, devemos nos esforçar por viver o menos infelizes possível.

6.2.8 A tirania da Vontade: a condição humana é a condição de Sísifo

Como objetividade da Vontade, que é, essencialmente, esforço contínuo, impulso cego, “[...] a vida humana quanto qualquer outra aparência é um esforço sem alvo e sem fim”¹³⁹⁰. Doravante, intentar-se-á realçar a insignificância radical da existência humana e dilucidar o que entendemos por “tirania da Vontade”.

É realmente inacreditável o quanto a vida da maioria das pessoas, quando vista do exterior, decorre insignificante, vazia de sentido e, quando percebida no seu interior, decorre de maneira tosca e irrefletida. Trata-se de um anseio e tormento obscuro, um vaguear sonolento pelas quatro idades da vida em direção à morte, acompanhado por uma série de pensamentos triviais. Assemelham-se a relógios aos quais se deu corda e funcionam sem saber por quê; todas as vezes que um ser humano é gerado e nasce, o relógio da vida humana novamente recebe corda, para mais uma vez repetir o seu estribilho inúmeras vezes tocado, movimento por movimento, batida por batida, com insignificantes variações – Todo indivíduo, todo rosto humano e seu decurso da vida é apenas um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza, da permanente vontade de vida, é apenas um esboço fugidivo a mais traçado por ela em sua folha de desenho infinita, ou seja, espaço e tempo, esboço que existe ali por um mero instante se for comparado a ela e depois apagado, cedendo lugar a outro. Contudo, e aqui reside o lado sério da vida, cada um desses esboços fugidios, desses contornos

¹³⁸⁹ MVR, I, § 58, p. 370.

¹³⁹⁰ *Ibidem*, p. 372.

vazios, tem de ser pago com toda a vontade de vida em sua plena veemência, mediante muitas e profundas dores e ao fim, com uma amarga morte, longamente temida e que finalmente entra em cena. Eis por que a visão de um cadáver nos torna de súbito graves.¹³⁹¹

No trecho supracitado, Schopenhauer compara os homens a um relógio que, “uma vez montados, funcionam sem saber por quê”. O absurdo atinge aí, talvez, seu mais alto tom de irracionalidade, fazendo retumbar no âmago do ser humano a perplexidade esmagadora em face de sua condição trágica. A metáfora do relógio de corda com base na qual a vida humana é representada e avaliada sugere que os indivíduos, não sendo mais do que “esboços fugidios” da permanente vontade de vida, não sendo mais do que “um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza”, afirmando em si, irrefletida e habitualmente, a vontade de vida, levam adiante, nos pequenos e insignificantes atos do dia-a-dia, a mesma marcha, o mesmo movimento compassado e monótono, já realizado por outros milhares de milhões de seres humanos ao longo das eras. Não menos importante, se quisermos ter bem clara a profundidade dessa condição existencial insignificante, é atentar para o fato de que, tal como pensa Schopenhauer, a vida humana é “um tormento obscuro e um vaguear sonolento” cujo destino inelutável é a morte. O signo da “morte” descerra um horizonte de compreensão filosófica, à luz do qual todo viver, todos os esforços mobilizados pelo homem na busca incessante por satisfazer seus anseios (nunca plenamente satisfeitos) e na entrega com que leva a bom termo suas incumbências, se revelam insignificantes e vãos. A perspectiva da morte inevitável e a consciência avivada de que todo aquele “estribilho inúmeras vezes tocado” é tão insensato quanto sem sentido algum, já que todos os seres humanos, independentemente de sua fortuna, da quantidade de sofrimento que tiveram de suportar, caminharão, em marcha, para o túmulo, cujo único mérito parece ser igualar aqueles que a sociedade tratou com distinções, deveriam ser suficientes para que chegassem à conclusão de que a vida é um mau negócio. A vida mesma, para Schopenhauer, é uma dívida que contraímos ao nascer; e a morte é a sua quitação.

A vida, com as suas contrariedades de cada hora, diárias, semanais, anuais, contrariedades pequenas, médias, grandes, com as suas ilusórias esperanças e os seus acidentes que desfazem todos os cálculos, porta tão claramente a marca de algo que deveria nos desgostar que difícil conceber como não reconhecemos isso, e nos deixamos enganar pensando que a vida existe para agradecidamente ser gozada, e o ser humano, para ser feliz. Mas, antes, aquela contínua ilusão e desilusão, bem como a inalterável índole da vida, apresentam-se como algo previsto e calculado para despertar a convicção de que nada merece nosso esforço, a nossa atividade, as nossas lutas, e que todos os bens são vãos, que o mundo vai à bancarrota em todos

¹³⁹¹ MVR I, § 58, p. 373.

os cantos, que a vida é **um negócio que não cobre os custos do investimento**; - e que com isso a nossa vontade pode operar uma viragem.¹³⁹²

A vaidade e absurdidade da vida humana também são expressivamente retratadas no uso que Schopenhauer faz da imagem do “pêndulo”. Nessa famosa passagem, o autor nos ensina que a essência tanto dos animais quanto dos seres humanos assemelha-se a uma sede insaciável. Todos são movidos por um querer incessante. A necessidade, a carência e, portanto, o sofrimento constituem a base de todo querer. Estando o homem privado do objeto de seu querer, depois de experimentar uma breve satisfação, o vazio e o tédio o consomem, isto é, “seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável”¹³⁹³.

[...] Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos [...], após as pessoas terem posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio.¹³⁹⁴

A visão profundamente pessimista que Schopenhauer tem da vida e do mundo não é expressão de um simples gosto pelo pior, pelo caráter cruel do real. É preciso situar o pessimismo schopenhaueriano no confronto com o otimismo vulgar e com o otimismo sistemático, cujo fundador é, segundo Schopenhauer, Leibniz. Acerca do otimismo, Schopenhauer pontua “o otimismo faz uma figura tão estranha neste palco do pecado, de sofrimento e morte, que se teria de tomá-lo como uma ironia”¹³⁹⁵. Se tivermos em conta o combate schopenhaueriano contra o otimismo, em sua versão tanto filosófica quanto teológica, as descrições embebidas num efusivo pessimismo deixam de parecer sintomas de um espírito obsedado que exageraria ao inverter a afirmação otimista de que este é o melhor dos mundos possíveis. O pessimismo de Schopenhauer, como o de Cioran, tem em vista o despertar da consciência humana. Os dois filósofos estão de acordo quanto à ideia de que o ser humano vive num permanente estado de torpor, de letargia. Mantendo-se ocupados, os homens se previnem contra o “desespero total”. Quem negaria que viver, em grande medida, é isto: empregar diariamente o corpo e a alma num trabalho que nos consome quase o dia inteiro?

¹³⁹² MVR II, II656, p. 684. (grifo nosso).

¹³⁹³ MVR I, § 57, p. 361.

¹³⁹⁴ Ibidem.

¹³⁹⁵ MVR II, II 667, p. 695-696.

Houve uma época em que eu ficava imaginando como é que as pessoas aguentavam trabalhar em torno daqueles infernais fogões em cozinhas de hotéis, o frenético torvelinho de servir uma dúzia de mesas ao mesmo tempo, a loucura do escritório de um agente de viagens no auge da temporada de turismo, ou a tortura de trabalhar o dia inteiro na rua com uma perfuratriz pneumática, num verão calorento. A resposta é tão simples, que nem a percebemos: **a loucura dessas atividades é exatamente a da condição humana. Elas estão “certas” para nós, porque a alternativa é o desespero natural.** A loucura diária desses empregos é uma repetida vacina contra a loucura de hospício. Veja a alegria e a disposição com que os trabalhadores voltam das férias para suas rotinas compulsivas. Mergulham no seu trabalho com tranquilidade e alegria, porque o trabalho abafa algo mais sinistro. Os homens têm que ficar protegidos contra a realidade. Tudo isso levanta outro gigantesco problema para um marxismo sofisticado, ou seja: qual é a natureza das obsessivas negações da realidade que uma sociedade utópica irá proporcionar, para evitar que os homens enlouqueçam.¹³⁹⁶

A cada novo esforço, durante o tempo em que os seres humanos labutam, mantendo-se diligentemente ocupados com a reprodução de sua vida material, com a criação de sua prole, a qual eles condenaram à miserabilidade da condição humana, lutando, em vão, contra a fadiga sem fim, contra a necessidade recorrente, contra o sofrimento inextirpável, é a mesma vontade de vida que se afirma, é a mesma ordem do mundo, governada pela necessidade, que se conserva e se reproduz; e, a cada vez que a vontade de vida se afirma e com ela o mundo tal como é segundo o seu querer se mantém em seu curso infernal, são os grilhões da Vontade que se cingem ainda mais. Repetindo, diariamente, seu trabalho fastidioso, pondo seus corpos a serviço da afirmação da Vontade, os seres humanos fazem de sua vida a imagem, como se projetada num espelho intemporal, do forçoso e fatídico trabalho de Sísifo.

O homem é o fenômeno mais elevado e perfeito da Vontade e, porque é dotado da capacidade de reflexão e de linguagem, a dor de viver é sentida por ele mais intensamente; ele é, por isso, dentre os seres vivos, segundo Schopenhauer, o que mais suscetibilidade tem à dor e ao sofrimento. Sua vida não é mais do que uma luta, da qual ele está certo de que sairá derrotado. Todos os seus esforços empregados nessa luta são inúteis. Não importa quanto o homem faça, o que ele faça: a vida é uma experiência da qual ele será, mais cedo ou mais tarde, necessariamente privado. O destino do homem o reduzirá inapelavelmente ao nada. O homem luta pela vida com a certeza de que, ao final, será necessariamente derrotado. Eis encenado aqui o destino de Sísifo, destino comum a todo ser humano: o homem luta sempre, quer sempre e sempre, mas, se for inquerido sobre a razão por que faz o que faz, não sabe bem responder. Ele sabe que precisa fazer o que faz; seu trabalho consiste em ser um combatente que morrerá necessariamente com as armas nas mãos. Carregar pedra e recomeçar esse trabalho árduo diariamente – trabalho que é a própria vida de que ele, homem, se

¹³⁹⁶ BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Tradução de Luiz Carlos Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 228. (grifo nosso).

encarrega de prolongar, na mais profunda ignorância sobre a razão por que se encontra a ele obrigado e sobre a finalidade com que o realiza mesmo certo de que a morte, credor implacável, venha-lhe tomar aquilo que a ela pertence - é o que torna sua condição semelhante à de Sísifo. Schopenhauer soube bem ver que, uma vez lançados na existência e nela dedicados a mobilizar todos os esforços para conservá-la, formamos multidões de condenados a servir aos fins da Vontade. Quem tenha compreendido Schopenhauer já não sentirá nenhum embaraço, ao aperceber-se de que os homens, a despeito de a vida ser como uma dívida onerosa, que será necessariamente saldada com a morte, preferem arrastá-la. A razão pela qual os homens se agarram à vida tão cegamente é que eles são movidos internamente pela vontade, um impulso cego que busca apenas afirmar-se a si mesma. Schopenhauer quer, no entanto, que compreendamos que o medo da morte, em função do qual, normalmente, nos mantemos aferrados à vida, é tão ilusório quanto ilusório é o impulso que nos atrai para ela.

Este mundo, o pior dos mundos possíveis, é como um grande palco por onde vagueiam seres atormentados e angustiados, seres que, para subsistir, precisam devorar-se uns aos outros, “mundo em que, portanto, cada animal voraz é a sepultura viva de milhares de outros e a própria autoconservação é uma cadeia de martírios”¹³⁹⁷. O otimismo filosófico, ao pretender demonstrar que nosso mundo é o melhor dos mundos possíveis, produz, como consequência, um absurdo gritante, segundo Schopenhauer. A vida tanto dos animais quanto dos seres humanos é uma “luta contínua contra a carência, sempre à beira do abismo, equilibrando-se entre necessidades e fadigas”¹³⁹⁸. A conservação tanto do indivíduo quanto de toda a biodiversidade é uma luta em condições de existência fixadas e marcadas pela escassez, e todos os combatentes que visam à autoconservação estão, em todo momento, ameaçados “pela queda no abismo”¹³⁹⁹.

Quiçá, Schopenhauer concordasse em que o homem comum se habituou à visão romântica da natureza, a qual exalta sua exuberância, beleza fascinante e perfeição. De fato, a biodiversidade da natureza exibe uma beleza que nos encanta; a exuberância de suas flores, de sua densa vegetação verdejante, de seus mares e rios cristalinos em paisagens pitorescas, contrasta, no entanto, com o grotesco das anomalias dos corpos, das malformações congênitas de seus seres e da bizarrice de suas aparências. Ademais, a visão romantizada da natureza

¹³⁹⁷ *MVR II*, II 665, p. 693.

¹³⁹⁸ *MVR II*, II 669, p. 697.

¹³⁹⁹ *Ibidem*.

ignora, muito facilmente, o fato de que os passarinhos que são vitimados pelo ataque assassino do corvo também são assassinos de espécies que não despertam nossa comoção, tais como insetos, caramujos, minhocas e lagartas. Um melro rebenta a concha de um caramujo numa pedra para desabrigá-lo e comê-lo ainda vivo. É bem verdade que, onde Schopenhauer vê uma cadeia de carnificinas, a multiplicidade das espécies conserva-se em algum equilíbrio. Assim, os corvos que devoram filhotinhos deixam, no entanto, alguns deles sobreviverem para produzir descendentes. Se a ferocidade destrutiva das espécies predadoras fosse ilimitada, seu próprio meio de subsistência estaria arruinado.

A vida da maioria dos seres humanos é uma luta incessante pela subsistência, acompanhada da certeza de que, ao fim e ao cabo, serão derrotados. O que leva as pessoas a entregarem-se, por longo tempo, a essa luta não é o amor à vida, mas o medo da morte, a qual, todavia, “coloca-se inarredável no pano de fundo e a cada instante ameaça entrar em cena”¹⁴⁰⁰. A vida é repleta de riscos, perigos e ameaças; em meio à vida, estamos à iminência da morte. É o que Schopenhauer, utilizando-se de outra sugestiva imagem, exprime no seguinte excerto:

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo ser humano com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e sua arte o leve a desviar-se com sucesso deles, ainda assim a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a morte: esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou.¹⁴⁰¹

Com vistas a dissuadir os homens da crença de que a vida tem algum valor objetivo, com vistas a estimulá-los a abandonar um curso que os leva, necessariamente, a prolongar uma vida repleta de “aflição universal, esforço incessante, ímpetos permanentes, luta sem fim, atividade forçada, com excessiva exigência de todas as forças do corpo e do espírito”¹⁴⁰², Schopenhauer é perseverante em seu trabalho como pedagogo da iluminação, como mestre do grande despertar da humanidade, que procura, sob formas de expressão variadas, demonstrar o que acredita ser uma verdade irrecusável, a saber, “a vida é um negócio cujo lucro está longe de cobrir os custos do investimento”¹⁴⁰³. Por isso, em vez de nos comportarmos costumeiramente como agraciados pela “dádiva” da vida, deveríamos admitir que seria preferível jamais ter nascido e daí concluir que, uma vez lançados numa existência sem

¹⁴⁰⁰ MVR I, § 57, p. 362.

¹⁴⁰¹ Ibidem.

¹⁴⁰² MVR II, II 406, p. 428.

¹⁴⁰³ MVR II, II 404, p. 426.

sentido, a qual se nos apresenta como uma tarefa penosa a ser executada, o mais razoável a fazer é apressar-nos em trilhar o caminho que nos conduzirá à libertação da vontade de vida.

Para atingir seu objetivo, o grande pedagogo e psicólogo da humanidade, se vale do niilismo, em cujo cerne repousa a afirmação da nulidade e futilidade de todos os esforços humanos mobilizados no sentido de prolongar uma existência que é engodo constante. A vida como engodo constante é descrita por Schopenhauer nos seguintes termos:

Desperta da noite da sem-consciência para a vida, a vontade encontra-se como indivíduo num mundo sem fim e sem fronteiras, entre inumeráveis indivíduos, todos esforçando-se, sofrendo, vagueando e, como possuída por um sonho agitado, precipita-se de novo na velha sem-consciência. – No entanto, até ali seus desejos são sem limites, as suas pretensões são inesgotáveis, e cada desejo satisfeito origina um novo. Nenhuma satisfação possível no mundo seria suficiente para apaziguar os anseios da vontade, para colocar um fim último às suas exigências e preencher o abismo sem fundo do seu coração. Nesse sentido, se considerarmos o que, via de regra, o humano consegue a esse respeito em termos de satisfações de qualquer tipo: muitas vezes, nada é senão a miserável manutenção da existência mesma, manutenção obtida diariamente às custas de fardo incessante e cuidado constante, numa luta contra a necessidade e tendo a morte em perspectiva. – Tudo na vida nos ensina que a felicidade terrena está destinada a desvanecer-se ou ser reconhecida como uma ilusão. Os dispositivos para isso encontram-se profundamente, na essência das coisas. [...].¹⁴⁰⁴

O estofo da história universal é a afirmação da vontade de vida, é a objetivação da Vontade em inumeráveis indivíduos. Naqueles entre os quais a objetivação da Vontade atinge seu grau mais elevado e com perfeita distinção, expressa-se mais nitidamente a discórdia da Vontade com ela mesma. Assim, toda a história universal é a exposição ora da superioridade dos indivíduos pela inteligência, ora a deflagração da violência massificada, ora o jogo do acaso representado na consciência supersticiosa como “sorte” e “azar”; mas, sobretudo, toda a história universal é a expressão clara da vaidade e da nulidade de todos os esforços humanos. Com efeito, para Schopenhauer, o mundo humano “é o reino do acaso e do erro, que o governam sem piedade, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, auxiliados pelo chicote da insensatez e da maldade”¹⁴⁰⁵.

Quando volve olhares sobre a vida do indivíduo, por outro lado, o filósofo encontra, no todo e em geral, aspectos nítidos de uma tragédia. O que torna trágica cada vida individual são “os desejos nunca satisfeitos, os esforços malogrados, as esperanças pisoteadas cruelmente pelo destino, os erros desafortunados de toda a vida junto com o sofrimento

¹⁴⁰⁴ MVR II, II 655, p. 683.

¹⁴⁰⁵ MVR I, § 59, p. 376.

crescente e a morte ao fim”¹⁴⁰⁶; todavia, diz-nos Schopenhauer que, se nos ativermos aos detalhes, a vida do indivíduo comporta o caráter de uma comédia, dado que, nela,

[...] as labutas e vicissitudes do dia, os incômodos incessantes dos momentos, os desejos e temores da semana, os acidentes de cada hora, sempre produzidos por diatribes do acaso brincalhão, são puras cenas de comédia. Mas os desejos nunca satisfeitos, os esforços malogrados, as esperanças pisoteadas cruelmente pelo destino, os erros desafortunados de toda a vida junto com o sofrimento crescente e a morte ao fim sempre nos dão uma tragédia.¹⁴⁰⁷

Para Schopenhauer, a vida de cada indivíduo é uma patografia. Como “cada decurso da vida é, via de regra, uma série contínua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pessoa”¹⁴⁰⁸, longe de causar comiseração nos outros, o sofrimento de um indivíduo só pode causar a satisfação daquele que desse sofrimento foi poupado. Qual não é o contentamento daqueles que se dão conta dos males que não os acometeram?! Schopenhauer só pode daí concluir, contrariamente à doutrina do Eterno Retorno de Nietzsche, que “uma pessoa, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero [sic.] e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, preferindo antes total não existência”¹⁴⁰⁹. É necessário aqui não perder de vista a razoabilidade da rejeição schopenhaueriana de um eterno retorno da vida. Ele parece apelar para o bom senso de todo ser humano que, tendo suportado doenças graves, que o abateram com dores lancinantes, ou que o condenaram a uma existência em estado vegetativo ou a uma existência a cujo fim ele não escapará em alguns meses ou poucos anos, se recusaria a viver tudo isso de novo eternamente, a despeito de, no curso desta existência profundamente dolorosa, ele tenha usufruído alguns momentos de felicidade. Basta pensarmos nos milhões de seres humanos que chegam ao mundo e, por um acaso infeliz, amargam condições de existência miseráveis, marcadas por pobreza, fome, desnutrição e por permanentes ondas epidêmicas, que ceifam vidas prematuramente. Schopenhauer, certamente, não teria dificuldade alguma em nos pintar tantos outros quadros em que se estampariam outras tantas paisagens trágicas que nos levariam, talvez, a concluir que a não existência é preferível ao retorno eterno de uma existência que nos condenou a experienciar tormentos e suplícios incontáveis. Não obstante, Schopenhauer defende que àquele que chegou a compreender qual

¹⁴⁰⁶ MVR I, § 58, p. 374.

¹⁴⁰⁷ Ibidem.

¹⁴⁰⁸ MVR I, § 59, p. 376.

¹⁴⁰⁹ MVR I, § 59, p. 376.

é a verdadeira essência do mundo e que este é, inteiramente, uma cópia, uma aparência da uma Vontade cega, não repugnaria a ideia de uma existência que durasse indefinidamente ou que retornasse de maneiras novas. Essa pessoa nada temeria, porquanto “armada com o conhecimento que lhe conferimos, veria com indiferença a morte voando em sua direção nas asas do tempo, considerando-a como uma falsa ilusão, um fantasma impotente [...]”¹⁴¹⁰. Como fantasma, a morte só causaria temor nos fracos, mas a pessoa que tivesse compreendido que tudo que acontece no mundo são meras aparências da Vontade, não a temeria, porque ciente de que ela própria é a vontade, da qual o mundo inteiro é a objetivação. Por ser essa pessoa objetividade da Vontade, tem a vida assegurada e também tem como certo

[...] o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única da aparência da vontade; portanto, nenhum passado ou futuro infinitos, no qual não existiria, pode amedrontá-la”, porque eles se lhe afigurariam “como uma miragem vazia e um véu de *māyā*; por conseguinte, teria tão pouco temor da morte quanto o Sol tem da noite”.¹⁴¹¹

Convém atentar para a ideia de que, como teremos oportunidade de examinar mais adiante, o ensinamento filosófico proposto por Schopenhauer visa a operar uma profunda conversão na consciência e no modo de ser do indivíduo humano em que se desenvolveria a indiferença estoica, sustentada pelo conhecimento límpido de que todo o mundo aparente, toda a realidade dada à experiência humana comum está toldada por um encantamento, por uma ilusão, a saber, pelo véu de *Māyā*.

O que chamamos de “tirania da Vontade” é – deve-se esclarecer – a forma mesma da vontade de viver. Já vimos como opera seu mecanismo, mas não custa aqui recordá-lo. O homem é, essencialmente, vontade, desejo insaciável. Porque é essencialmente desejo, o homem sofre. O objeto desejado, uma vez possuído, jamais consegue cumprir as promessas sobre ele projetadas quando era objeto do desejo. Nunca atingimos uma satisfação final. A vontade em nós, a vontade que, essencialmente, somos, permanece insatisfeita. Mas, quando um desejo é satisfeito em algum momento, ele muda de forma e torna a nos torturar. Para Schopenhauer, portanto, enquanto os homens buscam a satisfação contínua de seus desejos, enquanto continuam alimentado a esperança de fruir uma felicidade duradoura, não há escapatória a essa forma de tirania: ainda que todas as formas possíveis de desejo fossem satisfeitas, a necessidade do querer sem motivo, sem alvo, permaneceria, e nos veríamos

¹⁴¹⁰ MVR I, § 54, p. 328.

¹⁴¹¹ Ibidem.

inundados de um sentimento de vazio, paralisados pelo sentimento de perda de significado de tudo; em uma palavra, seríamos absorvidos num tédio insuportável.

A Vontade tirânica encontra no corpo seu sustentáculo. O corpo humano e o corpo dos demais animais mantêm humanos e animais submetidos à tirania da Vontade. O corpo precisa ser alimentado; ele é a própria vontade de vida encarnada e, por isso, é sempre acossado por necessidades infundas. Não só através dele se exterioriza a luta pela existência, como também, nele mesmo, essa luta acontece, diariamente, quando nossos anticorpos combatem germens agressores ou se mantêm vigilantes contra potenciais ameaças.

[...] a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada: por fim, até mesmo a atividade lúcida de nosso espírito é um tédio constantemente postergado. Cada respiração nos defende da morte que constantemente nos aflige e contra a qual, desse modo, lutamos a cada segundo, bem como lutamos em maiores espaços de tempo mediante a refeição, o sono, o aquecimento corpóreo, etc. Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar.¹⁴¹²

O homem, segundo Schopenhauer, encontra-se sobre a face da Terra “abandonado a si mesmo, incerto sobre tudo, menos em relação à sua carência e miséria”¹⁴¹³. O homem vive continuamente ocupado de satisfazer necessidades que, no entanto, se lhe apresentam como exigências difíceis de serem satisfeitas, e que se renovam todos os dias. As descrições que Schopenhauer nos dá das formas como a essência da existência humana se manifesta, das formas como a vida humana é vivida no seu destinar-se absurdo no tempo poderiam muito bem inspirar um pintor que quisesse pôr em telas as imagens de uma tragédia encenada (vivida) em três atos: nascimento; ciclo interminável de necessidades, desejos e sofrimentos; morte. E assim, como um espectador diante de uma tela pintada por um artista, contemplando, atônitos, a representação imagética de nossa existência, somos arrastados para a seguinte conclusão, a cujo caráter irreprochável Schopenhauer quer nossa adesão: a vida de todos os seres humanos não é senão um ciclo interminável no qual se alternam, numa cadência regular e monótona, desejo (carência, sofrimento), satisfação (temporária, efêmera) e tédio (constante). O homem continuamente é perturbado por desejos, cuja satisfação ele acossa irrefletidamente. E a cada desejo que, no esforço contínuo, é satisfeito, sobrevém outro desejo a reclamar satisfação. E esta satisfação não tarda em converter-se em saciedade, que, por sua

¹⁴¹² MVR I, § 57, p. 360-361.

¹⁴¹³ Ibidem, p. 361.

vez, se transforma em tédio, só superado por um novo desejo que reinicia o ciclo interminável. Existir é estar lançado tiranicamente num ciclo de esforços contínuos e necessidades, e dores que não cessam de se renovar, sob formas diversas, tais como “desejo carnal” e “amor apaixonado”. São inúteis, portanto, as defesas empregadas pelos homens para escapar às dores, aos sofrimentos que lhes tornam a existência um fardo pesado, pois que elas acabam por assumir o aspecto triste e lúgubre do tédio.

O mundo como Vontade é um mundo sombrio e atravessado por uma indiferença radical com relação aos viventes, em particular, às necessidades e aos anseios mais profundos que inspiram o coração do homem. O niilismo schopenhaueriano desferirá o golpe derradeiro na elevada autoestima do homem, ao desvelar a verdadeira motivação que subjaz ao amor romântico, fonte da mais elevada satisfação quando correspondido, mas também do mais pungente sofrimento, quando frustrado: o impulso sexual a serviço da perpetuação da espécie. Assumindo o impulso sexual como “a mais decidida e forte afirmação da vida”, Schopenhauer mostrará que a natureza precisa desse estratagema para atingir seus fins. Ao operar o que chamamos de “desencantamento de Eros”, Schopenhauer não apenas esclarece os amantes acerca da ilusão de sua condição, que os faz acreditar no caráter sublime, etéreo, celeste, transcendente do amor, como também realça a imagem do indivíduo como um instrumento a serviço da afirmação da Vontade, sempre esmerada em perpetuar-se no mundo fenomênico pela conservação da espécie. Uma vez garantida a conservação da espécie, o indivíduo é descartado. Como explicar, então, a docilidade com que os indivíduos se prestam a conservar a espécie em detrimento de sua própria conservação? Por que eles não se revoltam contra o regime tirânico da vontade de viver? A resposta reside na consideração do instinto sexual chamado por Schopenhauer de “Eros”. Eros é o ardil com que a Vontade, incitando os indivíduos à reprodução, garante a conservação da espécie e, portanto, a perpetuação de si mesma no mundo fenomênico.

6.2.8.1 A tirania da Vontade e o desencantamento de Eros

Convém dizer que nossa hipótese de leitura, nesta etapa de nossa exposição, encerra o pressuposto de que, ao dessacralizar o amor, expondo a sua essência, a saber, o impulso sexual, Schopenhauer não só corrobora a insignificância radical da existência do indivíduo, como também mostra como o impulso sexual, sendo a forma mais intensa e imperiosa da afirmação da vontade de vida, conforma ainda mais os seres humanos e os animais à tirania da Vontade. A mais enérgica, imperiosa e irresistível forma pela qual o homem e o animal

afirmam a vontade de viver repousa na satisfação do instinto sexual. A compreensão da maneira como funciona esse instinto confirma, portanto, a insignificância radical do indivíduo, de cuja assimilação consciente provém o estímulo para renunciar à servidão à vontade de vida.

Sendo a natureza, essencialmente, vontade de vida, segue-se daí que seres humanos e animais não humanos têm como objetivo primeiro e fundamental a autoconservação. É importante que não percamos de vista esta inclinação premente da Vontade em Schopenhauer: a vontade no homem e nos animais não humanos é esforço para a conservação. Segundo Schopenhauer, uma vez que o homem tenha garantido sua subsistência, sua conservação, a vontade nele o impulsionará para a perpetuação da espécie. Como assinala Schopenhauer, “a natureza, cuja essência íntima é a vontade de vida, impulsiona com todas as forças o ser humano e o animal para a propagação”¹⁴¹⁴. Reencontramos aí esclarecida a insignificância radical do indivíduo: este não é mais do que um meio a serviço da realização dos desígnios da Vontade.

A autoconservação [do ser humano] é seu primeiro esforço, e tão logo esta esteja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie; enquanto mero ser natural, não pode aspirar a nada mais. Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo o seu objetivo, ela se torna por inteiro indiferente ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão somente com a conservação da espécie, o indivíduo sendo-lhe indiferente.¹⁴¹⁵

Para Schopenhauer, os órgãos sexuais são a verdadeira sede da vontade de viver; nenhum outro órgão está tão submetido ao império da Vontade quanto aqueles. Essa submissão à Vontade exclui toda a influência da inteligência. Nesse sentido, os órgãos genitais são a antípoda do cérebro, que representa o conhecimento do mundo como representação. De passagem, vale reiterar que é pelo conhecimento, não pelo conhecimento abstrato, mas pelo conhecimento intuitivo e vívido, expresso em atos e condutas, que se torna possível a mortificação da Vontade e a conseqüente redenção, superação e aniquilamento do mundo tal como ele é experienciado sob o feitiço de *Māyā*. Enquanto os homens permanecerem, portanto, submetidos ao imperativo do impulso sexual, estarão distante da consecução desse que é o fim e o bem supremo da vida. O desejo sexual é uma ilusão, porque procura ardentemente, à revelia dos amantes, os atributos físicos indispensáveis à geração da criança, a qual deve reproduzir o modelo de espécie mais resistente e adequado à perpetuação da Vontade. Em outras palavras, os amantes creem que escolhem cuidadosamente seu amado,

¹⁴¹⁴ *MVR* I, § 60, p. 383.

¹⁴¹⁵ *Ibidem*.

creem que é o amor apaixonado e desinteressado que os impulsiona nessa busca; mas, na verdade, Eros está a serviço da Vontade. Eros nada mais é do que uma espécie de ardil desta, por meio do qual ela busca realizar, através dos amantes, seu desígnio, qual seja, a perpetuação da espécie. Assim, para Schopenhauer, o homem é essencialmente instinto sexual que, tomando corpo, o impelirá, animado pelo apetite sexual, para conservar a espécie. À tirania da Vontade, impulso cego sempre diligente em perpetuar a vida, nem mesmo Eros escapa; na verdade, este trabalha em função da adesão dócil do ser humano à tirania do querer viver. O amor é, para Schopenhauer, portanto, essencialmente instinto sexual, e dele a Vontade se serve como um estratagema para afirmar a si própria. Os protagonistas da relação amorosa acreditam estar vivendo livremente essa relação, à qual eles associam toda sorte de significados, anseios, valores, sem sequer desconfiarem que a natureza os usa como meros instrumentos para atingir seu fim fundamental: a conservação da espécie pela reprodução. Assim, o amor, tanto quanto o casamento, é um simples artifício empregado para um fim. Nem um nem outro comporta qualquer valor sagrado. Que o amor esteja submetido à Vontade cega e irracional prova a loucura de que está impregnada a experiência amorosa. Assim, Schopenhauer manterá que o amor é realmente poderoso e astuto, pois sabe iludir o ser humano com a promessa de felicidade duradoura, que jamais pode ser realizada.

O próprio prazer sexual é efêmero e insatisfatório, porquanto a união sexual não visa nunca a tornar felizes os amantes, mas tão só a possibilitar a geração de novas vidas, e com esta geração garantir a preservação da espécie. Schopenhauer, portanto, opera uma radical desmistificação do amor. Toda pessoa apaixonada é vítima de uma ilusão, por mais que creia no caráter sublime, etéreo, celeste, transcendente do amor, vive-o na ignorância a respeito de sua realidade: **ele é impulso sexual a serviço da perpetuação da espécie**. É através dele que se afirma, de maneira mais enérgica e imperiosa, a vontade de viver. Quando um indivíduo é tomado do instinto amoroso, é a vontade que expressa ardentemente seu desejo de se perpetuar num ser novo e distinto.

[...] o impulso sexual, embora em si uma necessidade subjetiva, sabe tomar de modo bastante hábil a máscara de uma admiração objetiva e, assim, ilude a consciência: pois a natureza precisa desse estratagema para atingir seus fins. Contudo, por mais objetiva e sublime que possa parecer essa admiração, todo enamoramento tem em mira unicamente a procriação de um indivíduo de determinada índole, o que se confirma no fato de o essencial não ser a simples correspondência amorosa, mas a posse, isto é, o gozo físico.¹⁴¹⁶

¹⁴¹⁶ MVR II, II610, p. 638.

A meta do amor é, portanto, a geração de uma criança. Os apaixonados, com suas almas infladas de sentimentos sublimes, vivem iludidos a respeito da natureza e da finalidade do amor. O frenesi de que é tomado um homem que encontra numa mulher o modelo vivo de seu ideal de beleza é tão só a forma pela qual se agita a índole da espécie, sempre ávida de perpetuar-se. Veja-se, pois, no excerto seguinte, como se nos apresenta outro aspecto da constante e insuperável ilusão a que estão destinados os amantes. Note-se que ou o amante nutre a crença ilusória de que a natureza trabalha para preservar a união dele ou dela com o amado ou amada; mas, na verdade, não é isso que acontece, nos mostra Schopenhauer:

O arrebatamento vertiginoso que assalta o homem pela visão de uma mulher cuja beleza é pare ele das mais adequadas, e lhe espelha a união com ela como o sumo bom, é justamente o sentido da espécie, que, reconhecendo a estampa da espécie nitidamente impressa, gostaria de perpetuá-la. Sobre essa decisiva inclinação para a beleza repousa a conservação do tipo da espécie: por isso a beleza faz efeito com tão grande poder.¹⁴¹⁷

Schopenhauer admite que sua visão do amor paixão é demasiado materialista ou biológica. Não obstante, ele insiste em que “[...] todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual, sim, é absolutamente apenas um impulso sexual”¹⁴¹⁸. Com efeito, exame desenvolvido por Schopenhauer sobre a natureza do amor se inscreve num horizonte de desconstrução do ideal do amor romântico, ideal cujas raízes remontam ao cristianismo. Há, na crítica schopenhaueriana do amor, um verdadeiro desencantamento de Eros. Esse desencantamento pode ser interpretado como uma verdadeira dessacralização do amor, cujo resultado é devolver a Eros sua natureza instintiva e verdadeira, que, no Ocidente, foi encoberta por ideais que o imaginário social não fez mais do que reproduzir. Mas, na verdade, a experiência não cansa de nos mostrar que tais ideais, que foram decisivos na construção imaginário-simbólica do amor ocidental, são incompatíveis com a sua verdadeira natureza: a de ser instinto de reprodução, de procriação, e nada mais. Assim, terminado o trabalho para o qual o impulso nele o predispôs, o enamorado experimenta a desilusão, atingindo a lucidez no momento em que compreende que foi enganado pelo estratagema da espécie. Também nos animais não humanos se encontram instintos que constituem um tipo de ilusão, porquanto simulam o gozo, enquanto atendem com assiduidade aos fins da natureza.

¹⁴¹⁷ MVR II, II 615, p. 643.

¹⁴¹⁸ MVR II, II 608, p. 636.

Se nos for permitido empregar um vocábulo que, embora estranho ao pensamento schopenhaueriano, caracteriza bem a condição dos amantes, esse vocábulo é o adjetivo “alienado”. Os amantes, ao abandonarem-se ao amor, vivem na inconsciência de ser cada qual um alienado, isto é, vivem na ignorância do fato de que jamais são eles quem se realiza no amor, de que não são eles, amantes, que realmente se beneficiam do amor. Todo amante é, portanto, um ser alienado na medida em que não tem consciência de que não é a ele que se destina a vantagem do amor, mas à espécie, que garante, no ato da reprodução, sua perenidade.

Terminada a etapa em que o niilismo, na filosofia de Schopenhauer, opera o desilusionamento do ser humano a respeito de sua condição existencial e de sua crença no valor objetivo da existência, passaremos a examinar, neste etapa final, de que modo o niilismo schopenhaueriano, quando situado no interior de sua ética da compaixão, assume uma orientação soterialógica, que se expressa como exercício de resignação e desprendimento, de libertação da ilusão da individualidade, que só pode ser compreendido se nos despirmos de certos preconceitos de nossa tradição ocidental, para nos agenciarmos com o espírito da sabedoria vedanta. Como nos esforçarmos por mostrar, até que se proponha como caminho para a redenção, para a libertação da tirania da vontade, o niilismo schopenhaueriano foi mobilizado para nos esclarecer sobre a nossa verdadeira condição existencial de escravidão. Não negando, portanto, a negatividade do niilismo, procurou-se fazer ver que essa negatividade não constitui um impedimento para o descerramento das luzes, dos clarões de sabedoria, dos caminhos que conduzem tanto à libertação do homem de seu inveterado hábito de autoengano quanto à conversão de seu modo de ser, habitualmente cativo de suas ilusões sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre seu lugar nesse mundo, em um modo de ser verdadeiramente livre e – por que não – desesperado (entenda-se: livre do jugo da esperança e reconciliado com o real e com o seu ser animal).

6.2.9 A ética da compaixão: a unidade metafísica de todos os seres

A ética da compaixão proposta por Schopenhauer encontra lastro no significado místico da fórmula bramânica *tat tvam asi*, traduzida como “tu és isto”. A doutrina da metempsicose, a qual afirma que renascemos um dia naquele que agora fazemos sofrer, é, segundo Schopenhauer, idêntica a essa fórmula. Da doutrina da metempsicose, no entanto, o filósofo elimina a crença em futuros renascimentos. Para ele, a verdade repousa no reconhecimento de que a minha essência mais íntima é a mesma que reside nos outros seres,

de modo que a separação entre o meu “eu” e o outro é pura ilusão, ou é efeito da ilusão de *Māyā*. Portanto, a individuação é a *Māyā* do brahmanismo. Para Schopenhauer, enquanto o indivíduo vive submetido ao princípio de individuação, enquanto sua existência é encoberta pelo véu de *Māyā*, ele não consegue atingir o conhecimento da verdadeira extensão de sua essência, isto é, não chega a compreender que a sua essência, a Vontade, é a mesma essência de tudo o mais que existe. Assim, “é precisamente a individuação que conserva a Vontade de vida no erro sobre sua própria essência”¹⁴¹⁹. Schopenhauer acredita que a morte virá suprimir esse erro – “eu acredito que no instante da morte adquirimos a ciência de que uma mera ilusão limitou a nossa existência à nossa pessoa”¹⁴²⁰. Não precisamos, no entanto, esperar pelo instante da morte, a fim de alcançarmos a consciência de que vivemos num inveterado estado de engano a respeito de quem realmente somos. A superação do egoísmo e o exercício de uma vida ética, cujo fundamento é a compaixão, é um caminho que se nos abre como possibilidade.

A compaixão é o fundamento da ética para Schopenhauer; mas a compaixão é misteriosa, ao passo que o egoísmo e a crueldade são banais. Como ação desinteressada, a compaixão é uma espécie de milagre, em manifesta contradição com o egoísmo habitual das ações humanas. A compaixão é a base da justiça e da caridade para Schopenhauer. Ela se expressa na forma do que ele chama de “simpatia”, a saber:

[...] a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade das suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência e que concebemos sob o princípio de razão.¹⁴²¹

A compaixão de que fala Schopenhauer não pode ser identificada com a piedade cristã, não pode ser reduzida a ela. Não se trata simplesmente de um compadecer-se “junto de”, mas supõe a percepção daquela que é a primeira das Nobres Verdades budistas e que Schopenhauer não se cansa de repetir, a saber, viver é sofrer. Se a identificamos completamente com a compaixão dos Evangelhos, corremos o risco de perdermos de vista as intuições místico-metafísicas a partir das quais esse conceito foi ressignificado por Schopenhauer. Parece-nos inegável que a compaixão de que fala Schopenhauer envolve o sentimento e a compreensão da fórmula do brahmanismo, já referida anteriormente, a saber, *tat*

¹⁴¹⁹ *MVR* II, II689, p. 718.

¹⁴²⁰ *Ibidem*.

¹⁴²¹ *Ibidem*.

twam asi, ou “tu és isto”. A compaixão, portanto, pressupõe a compreensão de que, na natureza inteira, em todos os graus de objetivação da Vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies, e justamente nisso exprime-se um conflito interno da vontade de vida com ela mesma.

Tat twam asi resume a metafísica e a ética schopenhaueriana. Essa sublime palavra traduz, em linguagem schopenhaueriana, a unidade essencial da Vontade sob o véu ilusório da diversidade fenomênica. Se a Vontade é una, maltratar um animal é atentar contra a essência íntima que reside em todo ser vivo e, portanto, é atentar contra si mesmo. Schopenhauer defendia que ao animal não se deve conceder misericórdia, mas justiça como um direito, essa mesma justiça que lhe era recusada na Europa de sua época e ainda hoje em boa parte do mundo. A Europa de seu tempo, por ser infestada pelo espírito da Bíblia, sentia como um escândalo esta simples verdade: o animal é, em sua essência, igual ao homem. Não há nenhuma diferença de natureza entre o homem e o animal, nem entre estes e as plantas. As diferenças que existem - já o sabemos - só podem ser mensuradas em termos de graus.

Schopenhauer chama a compaixão de amor puro. O amor puro é, portanto, compaixão. A libertação da tirania da vontade de vida se dá em três etapas, das quais a última é a resignação ou a negação da Vontade. A primeira etapa é a da justiça espontânea; a segunda etapa é a do amor puro ou da compaixão, que suprime o egoísmo. Por fim, a última etapa é a da negação da vontade.

Dedicar-nos-emos a esclarecer, nesta subseção, o que Schopenhauer entende por justiça e a responder por que o amor puro ou a compaixão é o estágio ético mais elevado do que a prática da justiça.

Considerando-se, em primeiro lugar, o que Schopenhauer chama de “justiça”, urge notar que “justiça” tem conteúdo negativo e derivado, ao passo que “injustiça” tem conteúdo originário e positivo. A justiça não é nada mais do que a negação da injustiça, segundo o filósofo. Justiça recobre a condição em que toda ação não é “a negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da própria vontade”¹⁴²². Contato que uma ação não venha a impedir a afirmação da vontade alheia e a negue, a ação não é injusta. Por outro lado, a injustiça expressa a condição em que “a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servirem à sua vontade”¹⁴²³. A injustiça, portanto, consiste na

¹⁴²² MVR I, § 62, p. 393.

¹⁴²³ MVR, *ibidem*, p. 388.

circunstância em que a autoafirmação da vontade de um, em virtude do egoísmo inerente a todos os indivíduos, expande-se para além de si mesma até o ponto de negação da mesma vontade tal como aparece nos demais indivíduos. Em suma, essa invasão dos limites da afirmação da vontade alheia, chegando até a sua negação, é o que Schopenhauer chama “injustiça”. Injustiça e justiça são determinações morais, isto é, “são aquelas determinações válidas em relação à conduta humana enquanto tal e em relação à íntima significação dessa conduta em si”¹⁴²⁴. Sem nos estender demais sobre esse tema, que tem uma importância marginal, em nossa discussão, é necessário não confundir o conceito de “justiça” com o de “Justiça Eterna”. Esta é independente das instituições humanas; não está submetida ao acaso e ao erro. Como ensina Schopenhauer, a justiça eterna não está condicionada ao princípio de razão, de sorte que “apreenderá a justiça eterna quem elevar-se por sobre o conhecimento guiado pelo fio condutor do princípio de razão, e ligado às coisas individuais para, assim o fazendo, conhecer as Ideias, transpassar o *principium individuationis* [...]”¹⁴²⁵. Portanto, o homem injusto permanece atado à ilusão do véu de *Māyā*.

Para Schopenhauer, se o homem injusto afirma sua vontade negando a vontade do outro, em função do egoísmo que é inerente a todo indivíduo, para o homem mau, o sofrimento que causa em outrem torna-se-lhe fonte de alegria; conseqüentemente o que caracteriza a maldade, para o filósofo, é que se possa advir alegria do ato da maldade e que essa alegria não tem em sua origem o egoísmo, mas é desinteressada. A maldade pode intensificar-se até converter-se em crueldade, na qual “o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo”¹⁴²⁶. Sem embargo de considerar o indivíduo mau envolvido pelo véu de *Māyā*, de vê-lo enredado no princípio de individuação, de acordo com o qual ele se apercebe como indivíduo absolutamente distinto dos demais seres e destes separados “por um amplo abismo”¹⁴²⁷, Schopenhauer precisa admitir a possibilidade de conversão de seu modo de ser, argumentando que a maldade é fruto da ignorância da Vontade sobre sua própria essência:

[...] lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples aparência; em si mesma, entretanto, trata-se de algo

¹⁴²⁴ MVR, ibidem, p. 395.

¹⁴²⁵ MVR I, § 63, p. 410.

¹⁴²⁶ MVR I, § 65, p. 422.

¹⁴²⁷ Ibidem, p. 424.

bem diferente; e não obstante o tempo e o espaço o separarem dos demais indivíduos e dos incontáveis tormentos que padecem, inclusive através dele, e os apresentar como estrangeiros, ainda assim é a Vontade de vida uma e em si, alheia à representação e às formas da representação, que neles todos aparece, porém aqui, desconhecendo-se, aponta contra si próprias e, ao procurar o aumento do bem-estar em uma de suas aparências, precisamente por isto impõe maiores sofrimentos a outrem.¹⁴²⁸

Do excerto acima, depreende-se que, por mais veemente que seja a maldade num indivíduo, este tem, intimamente, o pressentimento de que a separação entre ele mesmo e os demais seres é pura aparência, ou melhor, é uma separação ilusória, efeito do encobrimento de seus sentidos pelo véu de *Māyā*. Entretanto, como, no indivíduo mau, a vontade de vida se afirma mais veemente e violentamente, dominando o conhecimento, nele é preponderante o desconhecimento da vontade acerca de si mesma, donde os incessantes sofrimentos infligidos por ela a outrem na busca por aumentar o bem-estar de suas aparências. Quem quer que tenha alcançado o conhecimento intuitivo, pelo qual toma consciência da Justiça Eterna, vê que o indivíduo mau é inteiramente Vontade, de sorte que é, ao mesmo tempo, quem atormenta e quem é atormentado. Se o indivíduo mau vê com indiferença o sofrimento do outro, é porque se encontra mergulhado num sonho enganoso, “cujas formas são o espaço e o tempo, sonho que, todavia, acaba e quem é mau tem em verdade de pagar o prazer com o tormento, e todo sofrimento que ele conhece como possível afeta-o realmente [...]”¹⁴²⁹. Aqui – parece-nos – já se pode inferir o valor atribuído ao sofrimento por Schopenhauer. Aquele que chegou a compreender que o sofrimento é a destinação da existência humana e que, portanto, o fim da nossa existência consiste em não sermos felizes pode, em vez de entregar-se à angústia e ao desespero, assumi-lo como “o meio de purificação, o único através do qual, na maioria das vezes, o ser humano é salvo, isto é, abandona o caminho errado da Vontade de vida”¹⁴³⁰. Nosso filósofo reconhece o modo radical com que o destino se faz sentir na existência humana, interferindo na meta principal dos seus desejos e aspirações. A frequência com que a vida dos indivíduos assume um caráter trágico os capacita para a libertação desse hábito tenaz de afirmação da vontade de vida. Para Schopenhauer, o sofrimento tem uma força santificadora, cujo grau torna-se mais forte na hora da morte. Nesse sentido, pontua o filósofo que “cada caso de morte se nos apresenta, em certa medida, como um tipo de apoteose ou canonização; eis por que não consideramos sem respeito um cadáver mesmo da pessoa mais

¹⁴²⁸ Ibidem.

¹⁴²⁹ Ibidem.

¹⁴³⁰ *MVR* II, II729, p. 757.

insignificante [...]”¹⁴³¹. A morte, para Schopenhauer, é o fim mesmo da vida, no sentido de que é o *resumé*, o resultado, “a soma final que expressa de uma vez toda a instrução que a vida dera parcial e fragmentariamente, vale dizer, que toda aspiração, cuja aparência é a vida, foi algo vão, fútil, contraditório consigo mesmo”¹⁴³². Schopenhauer pretende, assim, patentear que a vida é um processo de deterioração, de decadência que culmina com a eutanásia da Vontade. É vão e irracional, a seus olhos, agarrar-se e pretender conservar a todo custo algo que, por sua natureza, está destinado à ruína. Se, por um lado, vê-se, nesse ensinamento, a exacerbação de um pessimismo intransigente, que destitui da vida todo valor; por outro lado, o niilismo que a esse pessimismo se prende expressa-se também por uma outra via, a saber, a da purificação pelo sofrimento. Expressando-se pela via através da qual o sofrimento é experienciado como meio que conduz à purificação, à viragem da Vontade e à resignação, o niilismo visa à condução do homem para a apropriação do sofrimento de todo o mundo por meio do conhecimento. Se a redenção é um caminho aberto para todos, é porque a via da purificação pelo sofrimento está aberta a todos, é porque o processo de elucidação da consciência por meio das diferentes maneiras por que se expressa o niilismo é uma possibilidade que se abre a todos. Schopenhauer adverte-nos, entretanto, que “resistimos para nele [no caminho da purificação pelo sofrimento] entrar, mas antes nos esforçamos com todas as forças para preparar para nós mesmos uma existência segura e agradável [...]”¹⁴³³. Nesse hábito de recusa a assumir o sofrimento como uma via de purificação, “nos acorretamos ainda mais firmemente à Vontade de vida”¹⁴³⁴.

Se, como nota Schopenhauer, para as pessoas comuns, é a experiência da dor carregada pelo destino e pelo curso dos acontecimentos que pode levá-las a arrefecer em si mesmas o ímpeto da vontade de vida, o caminho seguido pelos ascetas, mais estreito e seletivo, consiste em agir intencionalmente de modo a tornar mais pobre, mais árida, mais vazia de alegrias a própria vida deles, “porque têm diante dos olhos o seu verdadeiro e último bem”¹⁴³⁵, qual seja, a negação da vontade, que Schopenhauer chega a identificar com o “sumo bem”. Não necessitamos assumir o modo de vida ascético, restrito a homens santos, para ver,

¹⁴³¹ MVR II, II 730, p. 758.

¹⁴³² Ibidem.

¹⁴³³ MVR II, II732, p. 760.

¹⁴³⁴ Ibidem.

¹⁴³⁵ Ibidem.

continuamente, frustrados nossos projetos de uma vida repousada em opulência, “cuja insensatez já se reconhece na brevidade, inconstância, vazio e futilidade, e no fato de terminar numa amarga morte”¹⁴³⁶. Para o filósofo, o que confere à nossa vida seu caráter ambíguo e estranho é o entrecruzamento de dois fins diametralmente opostos. Por um lado, há que reconhecer o fim da vontade individual, a saber, a busca de uma felicidade impossível, “numa existência efêmera, onírica, ilusória, em que em relação ao passado felicidade e infelicidade são indiferentes, e o presente a cada instante torna-se passado”¹⁴³⁷. Por outro lado, há que reconhecer o fim do destino, “flagrantemente direcionado à destruição de nossa felicidade e assim à mortificação de nossa vontade e supressão da ilusão que nos prendeu às correntes deste mundo”¹⁴³⁸.

Levando a bom termo esta subseção, cumpre enfatizar que a compaixão ou o amor puro é a segunda etapa do processo de trespasse do princípio de individuação, cujo estágio último é a redenção ou negação da Vontade. A justiça é o primeiro estágio desse processo. A compaixão é sempre amor desinteressado perante os outros; assim, “lá onde este amor torna-se perfeito, iguala por completo o indivíduo estrangeiro e o seu destino ao próprio indivíduo: além não pode ir, pois não há fundamento algum, para preferir outrem a si próprio”¹⁴³⁹. No homem bom, ao contrário do que sucede com o homem mau, “o conhecimento domina o ímpeto da vontade”¹⁴⁴⁰. Ademais, observa Schopenhauer que “àquele que pratica as obras de amor o véu de *Māyā* torna-se transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona”¹⁴⁴¹.

Somente a compaixão, que se liga à sabedoria védica esposada e reinterpretada por Schopenhauer, a qual se assenta no reconhecimento de que a nossa própria essência é a mesma Vontade que se expõe com clareza nos atos compassivos “que iluminam a noite escura das ações egoístas e cruéis de que todos nós somos capazes em nossa condição de seres

¹⁴³⁶ Ibidem.

¹⁴³⁷ Ibidem.

¹⁴³⁸ Ibidem.

¹⁴³⁹ *MVR* I, § 67, p. 435.

¹⁴⁴⁰ *MVR* I, § 66, p. 431.

¹⁴⁴¹ Ibidem, p. 433.

desejantes”¹⁴⁴², pode nos infundir o conhecimento de que todos os nossos esforços por satisfazer nosso querer, sem qualquer consideração pelo querer dos outros, são não só vãos (já que, de qualquer forma, permanecemos sempre desejantes, portanto, carentes e insatisfeitos) como nocivos, porque nos tornam ainda mais cativos da tirania da Vontade. Nosso intelecto, longe de nos ofertar um lugar privilegiado na escala evolutiva das espécies, é responsável também por grande medida do sofrimento que causamos. Nos seres humanos em particular, o sofrimento se amplia e se torna mais pungente, porque a consciência deles, com a ajuda do uso dos signos e símbolos, lhes permite uma existência não fixada. Não vivemos atados ao presente, diferente dos demais animais, que são, por isso, mais serenos, mais potentes, já que se satisfazem com a sua existência; nós, por outro lado, somos atravessados por uma indigência crônica e uma insatisfação permanente.

Pôr-se a meditar seriamente sobre a sabedoria schopenhaueriana, gestada pela confluência do lógos grego com a espiritualidade oriental, é, portanto, muito mais que urgente - constitui uma prática necessária que nos permite resistir a todas as formas de opressão e escravidão da vida e dizer um estridente “NÃO”

[...] diante de um mundo tecnológico que despersonaliza e nos conduz à banalização da violência contra os outros seres e, no extremo, pode nos conduzir também à autofagia completa, ou seja, à própria destruição de toda fauna, flora e da humanidade como um todo, através de nossa capacidade universalmente ampliada e pela pregnância de nossa presença sobre o mundo.

Em face do triste cenário das queimadas que não cessam de consumir a biodiversidade da Amazônia e do Pantanal, causando o sofrimento e a morte de muitos animais, vale referir aqui as seguintes palavras de Schopenhauer, que também sabia apreciar a beleza e exuberância da natureza, que trabalha para expandi-las em cada pedaço de terra, desde que “permaneça liberto das garras do ser humano”, “do punho do grande egoísta”.

Como a natureza é estética! Qualquer pedaço de terra selvagem intocado, isto é, abandonado livremente a si mesmo, por menor que seja e desde que permaneça liberto das garras do ser humano, é por ela adornado com plantas, flores e arbustos, cujo ser espontâneo, graça natural e agrupamento encantador dão o testemunho de que não cresceram sob o punho do grande egoísta, mas aqui a natureza atuou livremente. Qualquer pedacinho de terra abandonado torna-se de imediato belo.¹⁴⁴³

¹⁴⁴² FONSECA, E.R. da. “Carência e sofrimento: identidade íntima de todos os seres em Schopenhauer”. In: OLIVEIRA, Jelson (Org.). **Filosofia Animal: humano, animal, animalidade**. Curitiba: PUCPRESS, 2016. p. 145.

¹⁴⁴³ MVR II, II460, p. 484.

6.2.9.1 A fonte do egoísmo

Chegamos ao ponto nevrálgico de nossa exposição. O egoísmo é inerente a cada ser da natureza. O egoísmo, segundo Schopenhauer, encontra sua raiz na contradição da natureza. Com efeito, diz-nos o filósofo que “a natureza mesma se contradiz diretamente a si mesma, conforme fale a partir do particular ou do universal, do interior ou do exterior, do centro ou da periferia. Seu centro ela o tem, em verdade, em cada indivíduo [...]”¹⁴⁴⁴. A vontade de vida está inteira em cada indivíduo, ou melhor, cada indivíduo é a vontade inteira. Através de um inseto, fala a natureza: “somente eu sou tudo em tudo: a única coisa que importa é a minha conservação, o resto pode perecer, pois, propriamente dizendo, não é nada”¹⁴⁴⁵. A essência do egoísmo repousa na oposição entre microcosmo e macrocosmo, ou seja, no fato de a objetivação da vontade ter por forma o princípio de individuação. Por meio do princípio de individuação, a vontade aparece igual e completamente inteira em cada um dos inumeráveis indivíduos segundo as formas do mundo como vontade e como representação. Ocorre, contudo, que cada um se apreende imediatamente a si mesmo como vontade inteira e como sujeito inteiro que representa, enquanto os demais seres são dados meramente como suas representações, meras aparências. Por conseguinte, o ser e a conservação próprios são tomados como prioridade e se sobrepõem à conservação e ao ser de todos os demais indivíduos em conjunto. Portanto, cada indivíduo apreende-se como núcleo e centro do mundo e julga-se infinitamente importante. Destarte, “cada um mira a própria morte como o fim do mundo; já a morte dos seus conhecidos é de fato ouvida com indiferença, caso não o afete em termos pessoais”¹⁴⁴⁶. Nesse ver-se a partir do exterior como nada, opera-se a tentativa do niilismo de nadificar o egoísmo. O niilismo descerra-se como um horizonte de elucidação a serviço da superação do egoísmo, preparando o caminho para a negação da vontade, outro modo de sua expressão, na metafísica de Schopenhauer. Numa passagem em que Schopenhauer, malgrado o fato de confessar uma crença que contradiz explicitamente um dos pressupostos de sua metafísica, a saber, não abandonar a experiência, reconhece que nossa individualidade é um grande obstáculo para o conhecimento verdadeiro de nossa essência, vemos como a adoção tácita de uma perspectiva niilista que evoca a presença do signo da morte pode estar a serviço da libertação da escura caverna de nosso egoísmo

¹⁴⁴⁴ *MVR* II, II687, p. 716.

¹⁴⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁶ *MVR* I, § 61, p. 386.

costumeiro e diário. Em outras palavras, o niilismo pode reconciliar o homem com sua natureza mortal e torná-lo conscientemente sensível à íntima relação entre a vida e a morte, entre ser e ter de morrer:

[...] a minha existência individual, por mais que semelhante ao Sol, eclipse todas as demais estrelas, aparece no fundo apenas como um obstáculo que se coloca entre mim e o conhecimento do verdadeiro alcance da minha essência. E porque cada indivíduo, em seu conhecimento esbarra nesse obstáculo, é precisamente a individuação que conserva a Vontade de vida no erro sobre sua própria essência: a individuação é a maya do brahmanismo. A morte é uma refutação desse erro e o suprime. Eu acredito que no instante da morte adquirimos a ciência de que uma mera ilusão limitou a nossa existência à nossa pessoa.¹⁴⁴⁷

Acresça-se Schopenhauer enfatiza que no homem o egoísmo assume a sua forma mais elevada. O egoísmo supremo encontra no homem a forma de pura maldade, por força da qual ele causa dor alheia sem qualquer benefício próprio. Schopenhauer faz-nos ver

[...] não apenas como cada um procura arrancar do outro o que quer ter, mas inclusive como alguém, em vista de aumentar seu bem-estar, por um acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda a felicidade ou vida de outrem. Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujas aparências, nesse aspecto, são superadas apenas por aquelas da pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia.¹⁴⁴⁸

É a partir do conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres, é a partir de uma virada de olhar para o exterior, uma espécie de conversão da inteligência, que o indivíduo se vê entre tantos outros indivíduos e, contemplando a miserabilidade do outro, as diversas maneiras como todos os indivíduos padecem gratuitamente e perecem, contemplando-os em sua insignificância como se olhasse a si mesmo no espelho, apreende-se como um nada ou quase nada: “em consequência, cada um, mesmo o mais insignificante indivíduo, cada eu, visto de dentro, é tudo; visto do exterior, ao contrário, é nada ou quase nada”¹⁴⁴⁹.

Deve-se notar que Schopenhauer recorre ao valor do sofrimento pessoal como caminho também para a superação do egoísmo. Para o filósofo, somente entre poucos, o conhecimento pelo qual se trespassa o princípio de individuação é suficiente para que eles atinjam a negação da vontade, primeiro produzindo a mais perfeita bondade de caráter e o

¹⁴⁴⁷ MVR II, II689, p. 718

¹⁴⁴⁸ MVR I, §61, p. 386-387.

¹⁴⁴⁹ MVR II, II 688, p. 717.

amor universal à humanidade e, posteriormente, para que reconheçam o próprio sofrimento espelhado em todo sofrimento que grassa no mundo. Na maioria das vezes, a vontade de vida só pode ser aplacada mediante um pungente sofrimento pessoal, sem o qual dificilmente sua autonegação se realiza. É importante salientar que todo indivíduo que conhece é e se apreende como vontade de vida, “como o em si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo que equivale ao macrocosmo”¹⁴⁵⁰. Tal conhecimento é uma dádiva da natureza e é independente de qualquer reflexão. Apesar de sua insignificância cosmológica radical, cada indivíduo “faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais”¹⁴⁵¹. Ele não hesita em sacrificar tudo, até mesmo em destruir o mundo inteiro, “para conservar mais um pouco o próprio si mesmo, essa gota do oceano”¹⁴⁵². Por meio do egoísmo, o conflito interno da vontade com ela mesma se manifesta de modo mais temível.

A essência do egoísmo repousa na oposição entre o microcosmo e o macrocosmo, ou seja, no fato de a objetivação da Vontade ter por forma o princípio de individuação. Embora a Vontade apareça igual e completamente inteira em cada um dos inumeráveis indivíduos, ocorre que cada um se apreende imediatamente a si mesmo como vontade inteira e como sujeito inteiro que representa, ao passo que os demais seres são dados meramente como representações. Daí se segue que o ser e a conservação próprios são tomados prioritariamente e se sobrepõem à conservação e ao ser de todos os demais indivíduos em conjunto. Destarte, observa Schopenhauer que “cada um mira a própria morte como o fim do mundo, já a morte dos seus conhecidos é de fato ouvida com indiferença, caso não o afete em termos pessoais”¹⁴⁵³.

O indivíduo mau, segundo Schopenhauer, está sempre inclinado a praticar a injustiça. Nele, a vontade de vida não apenas se exacerba; nele, a maldade, expressa-se na forma de abuso das forças de outrem, que são, então, postas a serviço da sua própria vontade. Ademais, o homem mau está sempre disposto a aniquilar as existências que se oponham ao ímpeto da vontade dele. Outrossim, no homem mau, o egoísmo se manifesta num grau muito elevado.

¹⁴⁵⁰ *MVR* I, §61, p. 385.

¹⁴⁵¹ *Ibidem*.

¹⁴⁵² *Ibidem*, p. 386.

¹⁴⁵³ *Ibidem*.

[...] primeiro, num tal indivíduo se exprime uma vontade de vida veemente ao extremo, que em muito ultrapassa a afirmação do próprio corpo; segundo, que seu conhecimento, devotado inteiramente ao princípio de razão e restrito ao *principium individuationis*, permanece fixado à total diferença estabelecida por este último entre a própria pessoa e as demais; por conseguinte, procura apenas o próprio bem-estar, totalmente indiferente ao dos outros, cuja essência antes lhe é totalmente estranha, separada da sua por um amplo abismo, sim, os vê propriamente só como máscaras – sem realidade alguma. – Essas duas características são os elementos básicos do mau caráter.¹⁴⁵⁴

Na próxima e última seção, examinaremos o momento final do percurso niilista, em Schopenhauer, qual seja, o momento em que o niilismo aflui para a negação da Vontade. Convém aqui passar em revista todo o processo niilizante do pensamento schopenhaueriano. O niilismo começa como o pressuposto hermenêutico da teoria epistemológica de Schopenhauer. Nesse primeiro momento, o niilismo carrega em seu bojo a seguinte lição: o mundo fenomênico existe na dependência de um sujeito cognoscente. Esse mundo da experiência comum é uma construção de nosso cérebro; ele carece de substancialidade, ou seja, de existência em si. As sabedorias orientais que grande influência exerceram sobre o pensamento de Schopenhauer rezam que este mundo fenomênico assemelha-se a um sonho sonhado pela divindade; e cada um de nós, juntamente com tudo o mais existente, é um participante desse sonho. Na linguagem filosófica de Schopenhauer, devemos dizer que o mundo fenomênico é a aparência de uma realidade mais íntima e essencial. Por conseguinte, é vão todo apego aos bens, aos prazeres deste mundo, ao qual, no entanto, nos ligamos por uma teia ilusória. Veja-se como esta primeira perspectiva do mundo – o mundo como representação – conecta-se tanto com a ética da compaixão quanto com a proposta de negação da vontade de vida. Uma vez estejamos conscientes, ou seja, uma vez tenha sido elucidada nossa consciência sobre o caráter ilusório desse mundo, devemos nos dispor a experimentar todo o processo niilista de esclarecimento e libertação de nossa condição de escravidão, de servos. Para tanto, Schopenhauer nos faz ver que o verdadeiramente real é a Vontade cega e eterna. Ela não apenas constitui a essência do mundo e de tudo que nele se encontra, como é a nossa essência mais íntima. A mesma Vontade que aparece em cada ser humano está presente nos animais, nas plantas, nas forças da natureza, etc. Exposta então qual é a essência deste mundo, Schopenhauer diz que esta essência, a Vontade, é ímpeto cego e que perseverar na afirmação desse ímpeto cego é prosseguir reproduzindo uma ordem infernal de mundo, ou seja, é manter o mundo tal como o quer a Vontade, repleto de sofrimentos e dores infundáveis. O niilismo schopenhaueriano, neste momento, lança luzes sobre a insignificância radical da

¹⁴⁵⁴ MVR I, § 65, p. 421.

vida de cada indivíduo, a cuja sorte a natureza é indiferente. Esses mesmos indivíduos, aos quais o egoísmo é inerente e os quais, em função do egoísmo, buscam sempre afirmar a sua vontade de vida, dominados pelo feitiço *Māyā*, que os faz acreditar na separação abissal entre eles, que os faz ver uns aos outros como completamente distintos e separados, são meras aparências de que se serve a Vontade para a conservação das espécies. Esses mesmos indivíduos que, ao afirmarem violentamente a vontade de vida, provocam sofrimentos terríveis uns nos outros, chegando a tornar a natureza uma cadeia de carnificinas, não valem nada para a natureza e para a vontade tão logo estas alcançam seus fins. Tendo, portanto, trazido à luz a insignificância radical da existência individual e da existência como um todo, o niilismo schopenhaueriano procurará desenvolver no homem o conhecimento da unidade metafísica de todos os seres, a saber, a simpatia ou a compaixão. A compaixão, como vimos, é a segunda etapa do processo de mortificação da vontade de vida, que culmina com a sua autonegação. É esta última etapa do transcurso niilista, que vimos examinando no pensamento de Schopenhauer, que será objeto de nossas análises na próxima seção.

6.3 A negação da Vontade: *nihil privatum e nihil negativum*

Principiamos por notar que a negação da vontade de vida é a última etapa de um processo de elucidação da consciência humana, de libertação da servidão humana aos seus desejos de felicidade perene, jamais satisfeitos, à sedução de Eros, sobre cuja verdadeira natureza os amantes vivem enganados. Em suma, a negação da vontade é a última etapa da emancipação humana em que toda sofreguidão, toda ânsia com que experienciamos as flutuações do acaso, os reveses da sorte, com que procuramos expandir a nossa vontade submetendo a seu domínio a vontade de outrem, explorando-a, tiranizando-a até o ponto de eliminar o indivíduo em que ela se afirma, são extintas.

O processo de liberação do homem da tirania da Vontade, interpretado em chave niilista, compreende as três seguintes etapas: 1) justiça espontânea; 2) compaixão ou amor puro (que suprime o egoísmo) e 3) resignação ou negação da vontade de vida. Como já examinamos as duas primeiras etapas, cumpre debruçarmo-nos sobre a discussão da última etapa – a negação da vontade. Vale lembrar que “a negação da vontade” não significa a hecatombe da Vontade como coisa-em-si, porque esta é eterna. A negação da vontade é a renúncia a todo querer, é a supressão deste ímpeto cego que nos leva a apegar-se irracionalmente à vida.

Para o que se seguirá, importa atentar nestas duas observações: 1) a negação da vontade procede do quietivo da vontade; 2) à doutrina da negação da vontade articulam-se certos valores cristãos e essa doutrina se reapropria de certas categorias neotestamentárias como “salvação”, “conversão”, “redenção”, etc. Tal é a proximidade de sua filosofia com a ética cristã, que o próprio Schopenhauer chega mesmo a dizer que sua doutrina pode ser considerada como uma verdadeira filosofia cristã. Para o filósofo de Dantzig, nos apóstolos cristãos, se acham os primeiros graus da ascese ou da negação da vontade. Schopenhauer considera o asceta o fenômeno mais significativo que apareceu no mundo.

Apressemo-nos em demonstrar como o niilismo, cuja expressão máxima repousa na negação da vontade, pretende realizar uma verdadeira conversão no modo de vida do homem comum. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que a negação da vontade não se confunde com a prática do suicídio, que Schopenhauer condenará como inútil.¹⁴⁵⁵ A negação da vontade é a mortificação do querer; ela recobre um conjunto de práticas destinadas à renúncia de si, a acalmar a sede do desejo através da imolação da vontade. A realização máxima da negação da vontade é a “ascese”, que Schopenhauer define como se segue:

Sob o termo por mim amiúde empregado de ascese entendo, no seu sentido estrito, essa quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade.¹⁴⁵⁶

A vontade só pode ser suprimida pelo conhecimento, de modo que, segundo Schopenhauer, “o único caminho de salvação é este: que a vontade apareça livremente, a fim de nesta aparência conhecer a sua essência”¹⁴⁵⁷. É apenas mediante esse conhecimento que a vontade pode autonegar-se e eliminar o sofrimento inseparável de sua afirmação nas diversas aparências. Todavia, essa autonegação não se realiza por violência, por destruição do embrião ou pelo suicídio. Por conseguinte, segundo Schopenhauer, “a natureza conduz a vontade à luz porque só na luz a vontade pode encontrar a sua redenção”¹⁴⁵⁸. No entanto, porque a

¹⁴⁵⁵ Cumpre, nessa matéria, citar Schopenhauer: “Este [o suicídio], longe de ser a negação da vontade, é um fenômeno que vigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da vontade reside não nos sofrimentos, mas nos prazeres repugnarem. O suicida quer a vida, porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive. Quando destrói a aparência individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão somente a vive. Ele ainda quer a vida, quer a existência do corpo; porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento”. (*MVR I*, § 69, p. 462).

¹⁴⁵⁶ *MVR I*, § 68, p. 454.

¹⁴⁵⁷ *MVR*, § 69, p. 464.

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*.

autonegação da Vontade decorre do conhecimento e porque todo conhecimento é independente do arbítrio, segue-se daí que “aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade, não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no ser humano”¹⁴⁵⁹. Daí conclui Schopenhauer que a negação da vontade resulta subitamente de outro lugar que não da interioridade humana, mas “chega [...] subitamente e como de fora voando”¹⁴⁶⁰; portanto, tal como se fosse um efeito da Graça, como entendida pela Igreja. Em decorrência de tal efeito, toda a essência do ser humano é mudada e convertida, daí originando-se um novo indivíduo efeito de um renascimento. Embora a vida não tenda para nenhum sumo bem, Schopenhauer consente em chamar a negação da vontade de sumo bem, a saber, “o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são simples paliativos, meros anódinos”¹⁴⁶¹.

Como dissemos, no entanto, a negação da vontade tem em sua origem o quietivo da vontade. O quietivo da vontade “é o conhecimento do seu conflito interno [da vontade] e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrimento de todo vivente”¹⁴⁶². O quietivo da vontade produz a resignação. A renúncia ao impulso sexual é já negação da vontade de vida. Assim, segundo Schopenhauer, a primeira e mais simples afirmação da Vontade de vida é apenas afirmação do próprio corpo. A Vontade se exterioriza já nos atos desse corpo. A afirmação do próprio corpo expressa-se como conservação dele, para a qual são mobilizadas todas as suas forças. A essa afirmação do corpo está ligada a satisfação do impulso sexual, de sorte que, a renúncia voluntária à satisfação desse impulso é “a autossupressão voluntária do querer mediante a entrada em cena de um conhecimento que atua como quietivo”¹⁴⁶³. A negação do próprio corpo expressa-se como uma contradição entre a Vontade e a sua aparência, uma vez que objetivada nos genitais a vontade de propagação, a propagação é, no entanto, indesejada. Ora, justamente porque essa renúncia é negação da vontade de vida, “ela é uma autossupressão difícil e dolorosa”¹⁴⁶⁴.

¹⁴⁵⁹ *MVR* I, § 70, p. 468.

¹⁴⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁴⁶¹ *MVR* I, § 65, p. 421.

¹⁴⁶² *MVR* I, § 68, 461.

¹⁴⁶³ *MVR* I, § §62, p. 387.

¹⁴⁶⁴ *Ibidem*.

Aquele que chega à negação da vontade de viver compreende a futilidade da existência. Schopenhauer cita, entre os que atingiram tal forma de conhecimento, os monges e os anacoretas, bem como os diversos santos da tradição cristã. A negação da vontade é a resignação ou a santidade absoluta, graças à qual todo querer é mortificado. Embora a ascese, segundo Schopenhauer, seja um modo de vida apenas acessível a um pequeno número de homens, encontram-se nesse grupo até aqueles culpados dos piores crimes, que buscam uma expiação voluntária. Nesse grupo, vemos também “pessoas infelizes que tiveram de amargar grande medida de sofrimento irem de encontro a uma morte vergonhosa”¹⁴⁶⁵, e, tendo perdido completamente a esperança, convertem-se a uma vida calcada sobre uma completa resignação.

Mostram agora autêntica bondade e pureza na disposição de caráter, verdadeira aversão pela prática de qualquer ato minimamente mau ou destituído de caridade: perdoam seus inimigos, mesmo aqueles em cujas mãos padeceram inocentemente, e não só com palavras por algum temor hipócrita em face dos juízes do mundo subterrâneo, mas realmente perdoam com íntima seriedade, sem desejarem vingança alguma. Em última instância, seu sofrer e morrer tornam-se agradáveis para si, pois a negação da Vontade de vida entrou em cena: com frequência evitam a salvação oferecida, morrem de bom grado, tranquilos, bem-aventurados. A eles revelou-se no excesso de dor o último mistério da vida, vale dizer, por mais que o padecimento e a maldade, o sofrimento e o ódio, o torturado e o torturador se mostrem diferentes, segundo o conhecimento que segue o princípio de razão, em si mesmos são uma coisa só, aparências daquela Vontade de vida que objetiva seu conflito consigo mesma via *principium individuationis*.¹⁴⁶⁶

Do excerto acima, depreende-se que a vida ascética pressupõe uma mudança de conhecimento (mudança que já estava presente na vida ética). Mas o modo de vida ascético constitui um estágio superior ao modo de vida calcado na virtude da compaixão. É que o tipo asceta compreendeu como seus todos os sofrimentos de que são acometidos todos os viventes, já que esses sofrimentos decorrem da afirmação da mesma vontade de viver que permeia e anima todo o universo. O modo de vida ascético é o mais elevado também para o enfrentamento de uma vida trágica, da grande catástrofe que foi o nascimento.

A doutrina da negação da vontade inspira-se na ideia de libertação budista-hinduísta do ciclo tormentoso do *samsara*, mas ela não supõe a libertação do ciclo de renascimentos. A negação da vontade, compreendida como renúncia de si, é o único meio possível de conversão do homem a uma vida liberta da tirania da Vontade. Por conseguinte, o asceta personifica o ideal da negação máxima da vontade de viver. O grau máximo da negação da vontade

¹⁴⁶⁵ MVR I, § 68, p. 456.

¹⁴⁶⁶ Ibidem.

culminará com a niilização da vida, do próprio universo. Por conseguinte, “[...] para aqueles nos quais a vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada”¹⁴⁶⁷. A niilização da vida e do universo inteiro é a redução do mundo da representação, de toda a realidade fenomênica ao “nada”. Mas, cabe perguntar o que é o “nada” que surge da compreensão a que chega quem imergiu na experiência de negação da vontade de vida. Nossa hipótese de leitura consiste em afirmar que aquele “nada” é o signo da lucidez do niilismo schopenhaueriano. Com vistas a dilucidar essa hipótese e mostrar que, dado o diálogo que Schopenhauer estabelece com as sabedorias orientais, no seu pensamento, o “nada” a que conduz, por fim, o niilismo não é signo de uma experiência desespero, de perda de ser, de declínio, de angústia, de tédio, será, portanto, submetido à investigação o significado da separação estabelecida pelo filósofo entre o *nihil privativum* (o nada privativo) e o *nihil negativum* (o nada negativo).

6.3.1 Nihil privativum e Nihil negativum

Consoante nota Schopenhauer, “o conceito de NADA é essencialmente relativo e sempre se refere a algo determinado que ele nega”¹⁴⁶⁸. Com essa afirmação, Schopenhauer nega ser possível o *nihil negativum*. Ele não só não tem estatuto ôntico, como também não pode ser pensado. Portanto, para Schopenhauer, só é possível pensar o conceito de nada privativo. Antes de desenvolver em pormenores esse ponto, urge dizer que o conceito de “nada” adotado por Schopenhauer encontra registro semântico no quadro da mística¹⁴⁶⁹. Com efeito, a doutrina da negação da vontade caracteriza emblematicamente Schopenhauer como um filósofo místico, que soube, como nenhum outro, fazer confluírem o rigor do lógos ocidental, uma invenção legitimamente grega, e a mística-imagética das sabedorias orientais. Por conseguinte, não podemos nos esquivar de concordar com Brum, quando observa que a negação da vontade “essa **beatitude nirvânica** não pode ser considerada uma felicidade

¹⁴⁶⁷ MVR I, § 71, p. 477.

¹⁴⁶⁸ MVR I, ibidem, p. 473. (ênfase no original)

¹⁴⁶⁹ Para o conceito de mística, veja-se o que se expôs na nota 1294. Aqui será suficiente acrescentar que, segundo Capra (2013, p. 56), “os místicos orientais [...] também têm consciência do fato de que todas as descrições verbais da realidade são imprecisas e incompletas. A experiência direta da realidade transcende o reino do pensamento e da linguagem e, uma vez que todo misticismo se baseia nessa experiência direta, tudo aquilo que se diz acerca dessa experiência só é verdadeiro em parte”. Segundo o autor, a mística indiana, e o Hinduísmo em particular – se vale de mitos, alegorias, símbolos, imagens poéticas e metáforas para expressar a experiência da realidade. A linguagem mística está muito menos submetida à lógica e aos padrões de pensamento do senso comum.

pessoal, porque enquanto “alegria celeste”, ela não pertence mais ao mundo. Pertence ao domínio da mística”¹⁴⁷⁰. Assentado, portanto, o quadro de referência teórico em que se deve interpretar o significado do conceito de “nada” no pensamento schopenhaueriano, retome-se o fio discursivo inicialmente traçado.

O *nihil privativum* ou o nada privativo é marcado com o sinal (-) em oposição a um (+). O *nihil negativum* foi interpretado como nada absoluto, sempre um nada em qualquer relação. Sucede, contudo, que Schopenhauer nega ser pensável um nada absoluto. Destarte, segundo o filósofo, “qualquer nada o é apenas quando pensado em relação a algo outro, e pressupõe esta relação, portanto, também aquele algo outro”¹⁴⁷¹. O nada privativo sempre pode trocar de sinal com aquilo em relação ao qual ele é negação. Logo, se ao nada privativo associamos o sinal (-); e ao “ser”, o sinal (+), podemos sempre inverter a distribuição dos sinais: o nada recebe o sinal (+), e o “ser” recebe o sinal (-). Ora, Schopenhauer nota que é justamente o mundo como representação, como objetividade e espelho da Vontade, que é considerado, universalmente, como “ser”. Se, contudo, observa o filósofo, “um ponto de vista invertido fosse possível para nós, ele permitiria uma troca de sinais e mostraria que o que existe para nós como ser, é o nada, e o que para nós é o nada, é o ser”¹⁴⁷². Tal é, portanto, a experiência daqueles nos quais a vontade foi negada; para estes, “este nosso mundo tão real com todos os seres e vias lácteas é – Nada”¹⁴⁷³. Por outro lado, para “todos aqueles que ainda estão cheios de vontade”¹⁴⁷⁴, o nada é o estado a que se segue à completa supressão da vontade de vida. Somente aqueles que ainda se encontram sob a tirania da Vontade veem a negação da vontade como imersão na nulidade total. Uma vez negada a Vontade, o mundo se apresenta ao indivíduo como Nada. Mas esse “Nada” é signo (é abertura) da lucidez do niilismo schopenhaueriano. Esse “Nada” faz cessar o ímpeto cego, a voracidade do desejo que impele o indivíduo a querer mais num estado de permanente insatisfação.

Do que precede, segue-se que o nada desvelado pela negação da vontade é descanso na mais profunda *ataraxia*, é ultrapassamento do mundo da representação, é libertação dos grilhões da Vontade. Para todos aqueles que chegam a alcançar “a completa calma

¹⁴⁷⁰ BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 21-22. (grifos no original).

¹⁴⁷¹ *MVR* I, § 71, p. 474.

¹⁴⁷² *Ibidem*, p. 475.

¹⁴⁷³ *Ibidem*, p. 477.

¹⁴⁷⁴ *Ibidem*.

oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial”¹⁴⁷⁵, o que seria, pela negação da vontade, uma absorção angustiante no nada como nulidade de ser converte-se em plenitude de ser, em inquebrantável *ataraxia*. Na experiência de transfiguração do mundo como representação em “nada” por meio da negação da vontade, o nada se desvela como signo da lucidez do niilismo schopenhaueriano. Na beatitude nirvânica ou na negação da vontade, não resta “nenhuma vontade: nenhuma representação, nenhum mundo. Diante de nós, permanece o nada”¹⁴⁷⁶. Não é, contudo, a Vontade, como coisa-em-si, que desaparece, já que esta é eterna; mas a vontade objetivada em nós, esse ímpeto cego que, aparecendo em nós, tornando-nos sua mera aparência, nos governa, nos move a desejar incessantemente e a permanecer em sofrimentos incontáveis e sucessivos.

Malgrado o fato de Schopenhauer pensar ser absurdo o nada absoluto, cumpre dizer que, no Zen-Budismo, o Nada absoluto não comporta um traço de ‘negatividade’. O conceito de Nada absoluto recobre a total dissolução da substancialidade no vazio. A dissolução da substancialidade no vazio é abertura infinita ao vazio. O Nada, portanto, é dotado do traço sêmico [+ atividade]; por conseguinte, pela atividade nadificante do nada, o “Um” substancial se dissolve no vazio. Essa dissolução do “Um” no Vazio descerra o diverso inesgotável.

O nada como atividade, que dissolve a substância no vazio, nega também, ao mesmo tempo, toda determinação do nada como negação do ser. À luz da atividade nadificadora do Nada absoluto, se descortina a ambiguidade, a plurivocidade radical do mundo, o seu ser dizível, expressivo, mas não completamente; o seu ser indizível, mas não totalmente. O mar está aberto novamente, como disse Nietzsche. O mundo expõe à luz do dia seu caráter transitório e mutável, “a impossibilidade de defini-lo como forma acabada em um modo ou em outro, até que se permanece dentro de uma rede de correlações que a linguagem cria”¹⁴⁷⁷. Segundo Cestari, portanto, “o nada absoluto tem [...] a ver com a existência total de múltiplas vozes do mundo e a sua opacidade em relação ao pensamento dualista”¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷⁵ Ibidem, p. 476.

¹⁴⁷⁶ Ibidem.

¹⁴⁷⁷ CESTARI, Matteo. Além da Metafísica do conceito: nada e negação na lógica do lugar. Tradução de Mariana Ribeiro Nogueira. In: Neto, Florentino Antonio; Giacoia Jr., Osvaldo (Orgs.). **O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto**. Campinas, SP: Editora PHI, 2013, p. 64.

¹⁴⁷⁸ Ibidem.

A condição existencial do homem comum¹⁴⁷⁹ é caracterizada, na maioria das vezes, pelo autoengano; sua existência está submetida ao Véu de *Māyā*. O niilismo de Schopenhauer vem pôr fim a esse estado de submissão, de ilusão comum em que ele se encontra. O niilismo schopenhaueriano pretende **despertar** o indivíduo de seu sono corriqueiro que o faz considerar o mundo como representação a totalidade de tudo que realmente existe. Esse indivíduo vive na escuridão da Caverna como a de que nos fala Platão, da qual o niilismo buscará libertá-lo. Como nota Schopenhauer, estando confortavelmente instalado num mundo submetido ao princípio de individuação, o homem comum toma todos os demais seres como meras aparências estranhas a si.

[...] o ser humano isolado se senta tranquilo num mundo cheio de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*, ou modo como o indivíduo conhece as coisas como aparência. O mundo ilimitado, cheio de sofrimento em toda parte, no passado infinito, no futuro infinito, é-lhe estranho, sim, é para ele uma fábula: sua pessoa que desaparece, seu presente inextenso, seu conforto momentâneo, só isso possui realidade para ele: e a fim de mantê-los faz de tudo, pelo menos durante o tempo em que os seus olhos não estão abertos por um conhecimento melhor.¹⁴⁸⁰

Não há dúvida de que a libertação proposta por Schopenhauer, bem como o caminho que descerra para o homem com vistas a que ele supere seu modo de ser intrinsecamente egoísta, supõem a insistência com que busca nos convencer de que a vida é um engodo constante. O tempo revela-nos a vaidade de todas as coisas, a vaidade de todos os nossos gozos e de nossas alegrias.

Toda análise empreendida da filosofia de Schopenhauer até aqui, em cujo bojo repousou a preocupação em dar a conhecer o percurso niilista que a atravessa, autoriza-nos a conclusão de que o niilismo, em Schopenhauer, é mobilizado com vistas a cunhar um novo modo de ser para o homem, modo de ser este moldado pela vida dos ascetas. Não conseguindo jamais atingir a felicidade duradoura e tão anelada, resta ao homem seguir o caminho dos ascetas, caminho, no entanto, que não se abre sem obstáculos, que não se pode trilhar sem uma disciplina rigorosa, sem a contenção das paixões que o arrastam para os gozos ilusórios da vida, sem a lapidação e cultivo de si que são típicos de um esteta de sua própria existência. Consoante Schopenhauer, diferentemente do modo de viver da maioria das

¹⁴⁷⁹ Por “homem comum” entendemos o tipo humano da cotidianidade mediana, o tipo bem ajustado culturalmente, que se comporta e pensa, quase sempre, segundo o complexo de valores, crenças, ideologias, preconceitos, símbolos; em uma palavra, segundo as representações coletivas que são formadoras dos modos de pensar, se comportar e sentir gerais e permanentes numa sociedade ou num grupo social.

¹⁴⁸⁰ MVR I, § 63, p. 409.

peçoas, “agem os ascetas, que fazem sua vida mais pobre, dura e vazia de alegrias quanto possível, porque têm diante dos olhos o seu verdadeiro e último bem”¹⁴⁸¹.

É certo que o niilismo schopenhaueriano é indissociável do pessimismo radical no qual está embebida a sua metafísica. Todavia, não devemos tomar como equivalentes niilismo e pessimismo, embora tais conceitos, não raro, estejam imbricados. Se, por pessimismo, entendermos a convicção de que nosso mundo é o pior dos mundos possíveis, o niilista pode até estar em ressonância afetiva com o pessimista, sem, necessariamente, acolher seu mal-estar fatalista.

Levando a termo este capítulo, enfatize-se que a lucidez niilista, no pensamento de Schopenhauer, é uma conquista cujo ápice é a negação da vontade, mas a lucidez de seu niilismo se vai descortinando em etapas, segundo a seguinte ordem: 1ª etapa – reconhecimento de que o mundo como representação é uma ilusão (está submetido à ilusão de *Māyā*); 2ª etapa – conhecimento da Vontade como nosso mais íntimo querer viver e o ciclo de tormentos e sofrimentos que padecemos na persistência com que o afirmamos; 3ª etapa – superação do egoísmo e quebra do princípio de individuação (momento da ética da compaixão) e a negação da vontade (*nihil privativum*, beatitude nirvânica). O niilismo, em Schopenhauer, é uma escalada de esclarecimento do intelecto humano, que se inicia com a compreensão de que o mundo fenomênico, o mundo da intuição é uma função cerebral, só existe na dependência de uma consciência que o percebe, e termina com a completa conversão do intelecto, que então, já tendo reconhecido que o querer viver que anima o corpo humano é a mesma Vontade cega e sem fim, que se objetiva em tudo que existe, nega a vontade de viver num estado de “ataraxia nirvânica”¹⁴⁸², no qual todo desejo, todo ímpeto, toda voracidade do querer são mortificados.

¹⁴⁸¹ MVR II, II732, p. 760.

¹⁴⁸² Com essa adjunção nominal, expressa-se a confluência entre da tradição grega e a tradição oriental, entre a sabedoria estoica e a sabedoria búdica, de que o pensamento schopenhaueriano tanto um sintoma fisiológico quanto um testemunho.

7 O NILISMO EM CIORAN: O CAMINHO PARA A LUCIDEZ E PARA A COMPREENSÃO DO ESSENCIAL

O estudo da filosofia de Cioran apresenta-nos, tão logo o iniciemos, um grande desafio: por que caminho adentrar um pensamento que é extremamente complexo, paradoxal e labiríntico? O pensamento cioraniano é entretecido por diversos domínios de conhecimento, entre os quais se encontram o literário, o filosófico, o religioso e o místico. Tais domínios de conhecimento atravessam o pensamento cioraniano de modo reticular e é apenas por abstração teórico-metodológica que eles se separam uns dos outros. Por isso, acreditamos que, quer vejamos Cioran como teólogo gnóstico ou místico sem deus, quer o vejamos como filósofo cético – como, aliás, gostava de ser chamado - ou filósofo cínico, qualquer uma das maneiras como inscrevemos sua filosofia na tradição do pensamento é sempre resultado de uma decisão teórico-metodológica¹⁴⁸³. Assim, pois, quando Menezes observa que “o pensamento de Cioran pode ser bem definido como uma filosofia religiosa, uma filosofia das questões últimas e insolúveis, uma filosofia prática de vida e de morte”¹⁴⁸⁴, o que é dito do pensamento de Cioran, embora inegavelmente correto, é resultado de um “recorte” teórico-metodológico inevitável. No entanto, é o próprio Menezes que nos adverte da insuficiência dos rótulos quando do estudo da complexa obra de Cioran. Segundo o autor, “[...] os rótulos e definições se mostram insuficientes – e como que rígidos demais para comportar as nuances e oscilações do espírito”¹⁴⁸⁵. Menezes também adverte o leitor de Cioran de que a ênfase comum sobre a entonação pessimista de seu pensamento não pode mascarar a sua leveza e jovialidade. No tangente ao pessimismo cioraniano, acompanhamos Menezes, ao concluir que “a fonte última do pessimismo de Cioran é de natureza *religiosa*, teológica propriamente dita”¹⁴⁸⁶. Embora fosse ateu e destituído de fé, Cioran se cuidava mais um teólogo ateu que um filósofo, se bem que tivesse formação em filosofia. Seus interesses intelectuais enraízam-se no terreno da religião. Como nos ensina Menezes, “sua reflexão se desenvolve

¹⁴⁸³ Como observa Max (2011, p. 127) entre os epítetos com que Cioran é qualificado, encontram-se “‘antifilósofo’, ‘místico sem fé’, ‘hiena niilista’, ‘rei dos pessimistas’, ‘pensador crepuscular’, ‘cavaleiro do mau-humor’, ‘bogomilo perdido na modernidade’”. No entanto, nenhum dessas qualificações dão conta da complexidade e profundidade de seu pensamento. (MAX, Ikaro. *Lucidez demoníaca: a revolta de Cioran contra Deus e os homens*. In: REDYSON, Deyne (org.). **Emil Cioran e a Filosofia negativa: homenagem ao centenário de nascimento**. Porto Alegre: Sulina, 2011d., p. 117-128).

¹⁴⁸⁴ MENEZES, 2016, p. 87.

¹⁴⁸⁵ Idem. *O animal enfermo: pessimismo antropológico e a possibilidade gnóstica na obra de Emil Cioran*. PUC-SP, 2007, P. 45. (Dissertação de Mestrado).

¹⁴⁸⁶ Ibidem, p. 228. (ênfase no original).

fundamentalmente no âmbito da *teologia*, ou, para usar um vocábulo exclusivamente grego, da *metafísica*”¹⁴⁸⁷. Não menos importante é dizer que o pessimismo cioraniano encontra sua fonte na íntima proximidade histórico-cultural do autor com a heresia gnóstica dos bogomilos, que formavam “uma seita herética radicalmente dualista que habitou, ao final da Idade Média, a região dos Balcãs e o território da Romênia em particular”¹⁴⁸⁸. É nessa herança gnóstica que Cioran vai buscar a verve pessimista que anima sua aversão à história, sua inclinação para a mística, seu fatalismo, sua descrença. Lembra também Menezes que o próprio Cioran “reivindica para si essa linhagem, essa identidade, alegando parentesco intelectual com os bogomilos, cuja influência seria muito mais determinante para o seu pensamento do que o patrimônio filosófico e literário do Ocidente”¹⁴⁸⁹. Conforme veremos, o pessimismo de Cioran, que ganha corpo e nervura a partir de sua experiência com o gnosticismo, tem em seu cerne a ideia do demiurgo mau e ignorante e a concepção de um universo criado para o mal e mergulhado inteiramente nele.

Nossa investigação não poderia, evidentemente, ter a pretensão de escapar à exigência de operar um recorte teórico-metodológico no tecido reticular do pensamento cioraniano, a fim de tornar factível a análise e compreensível o seu objeto. Por força desse recorte teórico-metodológico, é inevitável que, durante a investigação, certos aspectos e dimensões do pensamento cioraniano sejam mais enfatizados do que outros, que sobre alguns recaia-se mais atenção em detrimento de outros. O que determina nosso recorte teórico-metodológico é o nosso objeto de estudo, a saber, o niilismo no pensamento de Cioran. No tangente a este tema, pode-se afirmar que há um único e pregnante niilismo nos escritos cioranianos – o niilismo metafísico, niilismo este que, segundo Pecoraro,

[...] afunda no mundo para denunciá-lo, humilhá-lo, aniquilá-lo com as armas da ironia, do desencanto, da perplexidade, da dúvida, da suspeita, da lucidez mas que – somente por reação à “presença ínfima” da existência e não por confiança, crença ou “fé metafísica”; por pura negação aporética, paradoxal e autorefutatória e não pelo afã ou pela necessidade de buscar a verdade [...]”¹⁴⁹⁰.

Esse niilismo metafísico se desdobra em três variantes – o niilismo contemplativo, o niilismo gnóstico e o niilismo místico. Assim, o niilismo contemplativo, o niilismo gnóstico e

¹⁴⁸⁷ Ibidem, p. 229. (ênfases no original).

¹⁴⁸⁸ MENEZES, 2016, p. 128.

¹⁴⁸⁹ Idem, 2007, p. 229.

¹⁴⁹⁰ PECORARO, 2004, p. 122.

o niilismo místico são modos de expressão do único e pregnante niilismo metafísico que constitui a atmosfera, a “episteme” em que estão envolvidas as reflexões cioranianas sobre a condição humana e sobre a existência. Essas modalidades de niilismo metafísico estão imbricadas umas com as outras; separamo-las para fins de análise. O niilismo metafísico, o niilismo contemplativo, o niilismo místico e o niilismo gnóstico têm em comum o postulado segundo o qual o nada é primordial; tudo é nada, ou seja, o ser é nada¹⁴⁹¹. O niilismo metafísico se expressa como um exílio metafísico, a saber, uma incapacidade de ser, de estar na duração, no devir; é a incapacidade de coincidir com o devir. O niilismo metafísico de Cioran é indissociável do seu pessimismo metafísico destilado abundantemente nos seus escritos e é, outrossim, indissociável do pessimismo antropológico em cuja base reside a concepção cioraniana do homem como “animal enfermo”.

Urge acrescentar, antes de patentear o percurso de nossa análise do problema do niilismo na obra de Cioran, que há também um segundo desafio, equiparável ao primeiro em relevância, o qual consiste em determinar em que medida todas as três variantes do niilismo metafísico cioraniano confluem para a libertação do homem da teia de ilusões em que ele sustenta a sua existência? Apesar de negar seja possível qualquer caminho de salvação para o homem do inconveniente de ter nascido, de uma existência cuja essência é o Mal¹⁴⁹², seria a ausência de salvação¹⁴⁹³ uma forma de salvação, como afirma o próprio Cioran?¹⁴⁹⁴ Se for possível dar a essa pergunta uma resposta afirmativa, como acreditamos, caberiam ainda duas questões: 1) como é possível que a ausência de salvação seja a realização da salvação? Vale lembrar que o pensamento cioraniano se move sempre nas tensões entre os paradoxos e que, por isso, não devemos nos surpreender que as questões suscitadas por Cioran estejam, não

¹⁴⁹¹ Mas aqui insistimos que não devemos ler o “nada” a que se refere Cioran à luz da negatividade absoluta comum à experiência europeia. Cioran o aborda a partir da experiência positiva e luminosa da vacuidade (*sunyata*) búdica, tal como a entende a escola *Madhyamika* de Nagarjuna.

¹⁴⁹² Cioran era obcecado tanto pelo Nada quanto pelo Mal. O problema do Mal (escrito com inicial maiúscula, tal como figura nas traduções em português de seus livros, para assinalar a importância do problema em seu pensamento) é uma das duas maiores obsessões de Cioran. Ocupar-nos-emos do exame desse problema no lugar oportuno.

¹⁴⁹³ A “salvação” de que se fala não tem o sentido soteriológico da ortodoxia cristã, já que, no universo cioraniano, não há um Deus metafísico bom, justo e misericordioso cuidando de cada indivíduo humano. O mundo é para o gnóstico Cioran criação de um malvado demiurgo. Não se pode esperar, portanto, nenhuma salvação de um Deus sumamente bondoso e paternal. A salvação deve ser alcançada através do enfrentamento pelo homem de sua Enfermidade radical.

¹⁴⁹⁴ Sem embargo do fato de a existência se afigurar a Cioran uma verdadeira catástrofe cosmológica, ele entende que a própria ausência de Salvação é uma forma de salvação. Segundo um de seus aforismos, “a certeza de que não existe salvação é uma forma de salvação, é mesmo a salvação. A partir daí, tanto se pode organizar a própria vida como construir uma filosofia da história. O insolúvel como solução, como única saída”. (CIORAN, Emil. *Do inconveniente de ter nascido*. Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010, p. 173).

raro, impregnadas de paradoxos. A segunda questão consiste em saber do que o homem poderia se salvar. Em outras palavras, a salvação, sendo possível, é uma salvação do quê?

O percurso de nossa análise do niilismo na filosofia de Cioran recobre as cinco tendências comumente identificadas pelos seus comentadores: o pessimismo, o niilismo, o ceticismo sem *epoché*, o cinismo e a mística. (cf. Menezes, 2016). Como pano de fundo de nossa discussão sobre as três variantes de niilismo, anteriormente discriminadas – o niilismo contemplativo, o niilismo místico e o niilismo gnóstico – apresentar-se-á o pessimismo metafísico, o pessimismo antropológico e a antropologia teológica, trazendo à luz o horizonte de sentido que eles instauram e que forma a contextura a partir da qual se destacam e se desenvolvem as três variantes de niilismo subsumidas no domínio do niilismo metafísico. Na discussão sobre essas três formas de niilismo, ficarão claras aquelas quatro principais tendências que perpassam a obra de Cioran e que concorrem para torná-la multívoca, multidimensional e complexa. Cioran foi um pensador que acumulou negação sobre negação, que assumiu a negação como modo de vida, como exercício filosófico. Todavia, sua filosofia é um exercício espiritual¹⁴⁹⁵ orientado para o “Despertar”, no sentido místico-gnóstico do termo. Por meio da inspeção do caráter terrível e mau do mundo e da existência e, sobretudo, da essência pecaminosa e má do ser humano, Cioran acredita ser possível descerrar um caminho para o despertar desse animal enfermo, libertando-o de sua condição de autoengano e de ilusão sobre o mundo e a existência. No caminho para o Despertar, aberto pela filosofia cioraniana, dois conceitos se revelam teoricamente fundamentais, quais sejam, o conceito de “Lucidez” e o conceito de “o Essencial”. Nos vários momentos em que Cioran se declara espiritualmente ressequido, espiritual e fisiologicamente esgotado, por tanto ocupar-se do Insolúvel, das questões últimas e fundamentais da vida e da morte, por perseguir obcecadamente um Absoluto de todo inatingível, esse teólogo herético confessa ter compreendido o que chama de “o Essencial”. Não convém aqui antecipar o que significa essa experiência decisiva de cunho místico, já que dela nos ocuparemos alhures. No entanto, pode-se dizer, desde já, que tendo sido afetados pela experiência do Essencial, vemos abrir-se-nos o

¹⁴⁹⁵ É no sentido com que Pierre Hadot emprega o termo “exercícios espirituais” que falamos da filosofia de Cioran como um tipo de exercício espiritual. Para Hadot (2014), a filosofia é originária e fundamentalmente exercício espiritual destinado a cunhar modos de ser e de viver. A filosofia, enquanto **exercício espiritual**, congrega práticas, quer de ordem física, como regime alimentar, quer discursiva, como diálogo e meditação, quer ainda intuitiva, como a contemplação, todas elas destinadas a cunhar modos de ser. A filosofia como exercício espiritual se destina a operar uma transformação radical na personalidade, na estrutura psicofisiológica, na sensibilidade e na visão de mundo daquele que se dedica a nela exercitar-se numa entrega que mobiliza não só a cognição, mas também sua disposição afetiva. Essa compreensão da filosofia é extensiva também ao às filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, contempladas no presente estudo. (cf. HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. (Coleção Filosofia Atual).).

caminho para a imersão na futilidade da vida. Cioran pensara ser possível a imersão na futilidade por meio do ceticismo, embora reconhecesse que “abolir a seriedade é a coisa que o ceticismo por si próprio não consegue”.¹⁴⁹⁶ A futilidade de que fala Cioran é uma futilidade consciente, adquirida e voluntária. Em outras palavras, a imersão na futilidade vem acompanhada da lúcida consciência de que tudo, em última instância, carece de seriedade, na ausência de um sentido metafísico para a vida. O trecho que referimos acima é parte do texto intitulado *Carta a propósito de certos impasses*, no qual Cioran aconselha um amigo que conseguira publicar seu primeiro livro. Trata-se de um alvitre de Cioran contra a vaidade, a superestima de nossos feitos. Insistimos em que não devemos ler Cioran apenas como um pensador que se limitou a lançar anátemas sobre a vida, que fez de seu pensamento uma espécie de testamento de sucessivas negações luciferinas da vida. Ele mesmo admitia ser impossível tanto a negação quanto a afirmação. Ele mesmo admitiu ser fisiologicamente dotado de uma natureza paradoxal, que o fazia ter paixão e ódio pela vida ao mesmo tempo. Numa de suas entrevistas, ele confessa:

O paradoxo de minha natureza é que eu tenho uma paixão pela existência, mas, ao mesmo tempo, todos os meus pensamentos são hostis à vida. Desde sempre, eu adivinhei e senti o lado negativo da vida, que tudo é vazio. Eu sofria, fundamentalmente, de tédio profundo.¹⁴⁹⁷ (tradução nossa).

A imersão na futilidade da vida se faz pela “busca de mil pequenos prazeres da vida, reuniões de amigos e festas, sorrisos e risos de conveniência, mil pequenos prazeres gastronômicos e noológicos”¹⁴⁹⁸. Morin, de certo modo, concorda com Cioran quanto ao fato de o homem ser um *homo demens*, mas adverte que “não podemos escapar à dialógica *sapiens/demens* a partir da qual se tece a condição humana”¹⁴⁹⁹. Para Morin, o destino do homem é entretecido pelo jogo dialógico que combina entre si racionalidade e afetividade, prosa e poesia. Cioran, talvez, não discordasse completamente de Morin nesse tocante; afinal,

¹⁴⁹⁶ Cioran, Emil. *A tentação de existir*. Tradução de Miguel Serras Pereira; Ana Luísa. Lisboa: Relógio d’Água, 1988, p. 87.

¹⁴⁹⁷ O texto a que corresponde a tradução é: “Le paradoxe de ma nature est que j’ai une passion pour l’existence mais qu’en même temps toutes mes pensées sont hostiles à la vide. J’ai depuis toujours deviné et ressenti le côté négatif de l’avie, que tout est vide. J’ai souffert fondamentalement de l’ennui”. (Entretien avec Helga Perz. In: *Entretiens*, p. 32.)

¹⁴⁹⁸ MORIN, 2018, p. 26.

¹⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 30. (ênfase no original).

A angústia humana pode ser sublimada na paixão do jogo, nas múltiplas participações, no Amor – “forte como a morte” -, nos mitos, ritos, religiões, pode ser transfigurada na poesia, nos romances, filmes, mas sem jamais ser verdadeiramente liquidada. Que os seres humanos se consagrem à diversão, ao consumo, à perdição, à adoração do invisível, à exaltação, tudo isso pode ser considerado como um gasto improdutivo desprovido de funcionalidade social. Mas o esbanjamento, o consumo, o dispêndio constituem expressões da complexidade individual e da complexidade social.¹⁵⁰⁰

No esforço por pensar a visceral e fisiológica negatividade do niilismo em Cioran, rechaça-se, desde o início, o pressuposto de que é possível ver, em sua filosofia, o niilismo como curso ao longo do qual ou ao cabo do qual o homem pode criar novos valores afirmativos da existência. Essa é uma trilha que nos parece vedada a todo aquele que se dedique a refletir sobre a questão na filosofia cioraniana. Cioran via em Nietzsche um utópico, qualidade esta que ele recusa terminantemente para si. Daí não se segue que Cioran não tenha admitido que o homem está condenado a criar, a ser criador, por estar irremediavelmente atado à teia do simbólico e separado radicalmente da natureza. Segundo o filósofo-teólogo Cioran, “criador de valores, o homem é o ser delirante por excelência, vítima da crença de que algo existe”¹⁵⁰¹. O homem ignora que o que chama de real é uma criação de seus excessos, de suas desmesuras e desvarios. Cioran não pretende refrear no homem essa sua disposição congênita e fatal para criar, mas busca despertá-lo para o fato de que ele não deve dar excessivo valor aos produtos de sua criação, os quais não resistem à erosão pelo tempo ou pelo silêncio imposto pela morte.

Não podendo esperar de Cioran quaisquer novas tábuas de valores, o percurso niilista que conduz ao Despertar, em seu pensamento, culmina com um convite a que nos deixemos imergir na banalidade, na futilidade do viver na certeza de que, nessa condição habitual e comum, apenas conseguimos escapar, temporariamente, às tensões do espírito, aos paroxismos que carrega a ruminação do Insolúvel, do inconveniente da queda no Tempo, do tormentoso mergulho na aventura da Criação, do Mal de que está impregnado inteiramente o cosmos. Não é, contudo, na imersão na banalidade da vida que o homem encontrará alguma forma de salvação; nesse estado existencial comum, o homem tão somente encontra oportunidade para o relaxamento das tensões de seu espírito, para a fuga à consciência do caráter insignificante da vida, do Mal como a verdade primeira.

Sem protelar ainda mais o começo de nosso empreendimento analítico, desçamos a examinar a contextura teórica por cujo terreno se espriarão nossas reflexões sobre as três

¹⁵⁰⁰ Ibidem.

¹⁵⁰¹ CIORAN, Emi. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b., p. 27.

variantes do niilismo metafísico cioraniano. Considere-se, nesta primeira seção, uma apresentação de Cioran como filósofo heterodoxo que produziu um pensamento existencial e antropológico cujos alicerces se encontram, em grande medida, numa visão gnóstica do cosmos e do homem, e uma abordagem das questões fundamentais e das tendências teóricas que caracterizam sua filosofia. Propomo-nos, assim, lançar algumas luzes sobre o entrecruzamento das cinco principais tendências identificadas no pensamento do filósofo, anteriormente referidas, e sobre o modo como tais tendências formam o solo por onde se desenvolvem as preocupações e as questões que o movem.

7.1 Cioran: seu pensamento complexo, paradoxal e incendiário

7.1.1 A insônia como lucidez corrosiva

Como, para Cioran, o solo onde viceja o pensamento é a experiência vivida com o corpo e com a carne, com seus tormentos, angústias e sofrimentos, as informações biográficas sobre ele são relevantes para a compreensão das preocupações, das inquietações, das tensões fisiológicas e afetivas que marcam o seu pensamento. Dois dados biográficos nos parecem sobremaneira significativos. Quando contava dez anos de idade, Cioran precisou se mudar de sua terra natal – Rasinari - por decisão dos pais, fato que muito o entristeceu. Vivendo então em Sibiu, Cioran ingressaria no Liceu Georghe Lazar. Lá, viveu em uma pensão com outras crianças. Sobre esse tempo, Cioran conta o seguinte: “Meu pai me enviou à pensão de uma família alemã para aprender a língua. [...] Para o nosso azar, todos os pensionistas eram romenos e muito raramente falávamos alemão uns com os outros”¹⁵⁰². Essa mudança foi muito dolorosa para o pequeno Cioran, que se sentiu desenraizado, arrancado de sua terra natal. Como se tivesse sido expulso de um paraíso originário, Cioran recorda:

Eu tinha dez anos quando deixei [Rasinari] para ir ao Liceu em Sibiu e nunca esquecerei o dia, ou melhor, a hora, em que meu pai me levou para lá. Alugamos uma carruagem puxada por cavalos e eu chorava, chorava o tempo todo, porque tinha o pressentimento de que o paraíso tinha acabado.¹⁵⁰³

¹⁵⁰² O texto a que a tradução corresponde é: “Mon père m’y envoya em pension dans une famille allemande pour y apprendre la langue. [...] Pour notre malheur, tous les pensionnaires étaient roumanis et nous parlions très rarement l’allemand entre nous”. (Entretien avec François Fejtö. In: *Entretiens*, p. 191.).

¹⁵⁰³ O texto a que a tradução corresponde é: “j’avais dix ans quand je l’ai quitté pour aller au lycée de Sibiu et je n’oublierai jamais le jour, ou plutôt l’heure, où mon père m’y emmena. On avait loué une voiture à cheval ete j’ai pleuré, j’ai pleuré tout le temps, car j’avais le pressentiment que le paradis était fini”. (Entretien avec Michael Jakob. In: *Entretiens*, p. 285.).

Por ter sido a mudança uma experiência traumática para Cioran, ele sempre recordará sua infância com nostalgia e lamento, por acreditar que fora arrancado de um paraíso que se perdera para sempre. Tal experiência se reflete em sua obra sob a forma da “trajetória conceitual do ser humano que perde o mundo primitivo e perfeito, harmônico e inocente, sendo relegado a um novo e estranho mundo”¹⁵⁰⁴. Esse mundo novo e estranho é o da civilização, da história, do progresso e do exílio metafísico. A experiência da mudança expressa-se, na escrita cioraniana, na elaboração do tema místico-gnóstico da “queda no tempo”, condição que se caracteriza pela perda das raízes, pelo abandono de um estado de plenitude e regozijo e ingresso num estado de ausência e não pertencimento. Como observa Menezes, “no vazio aberto pela perda, insere-se a consciência como um novo elemento produzido pela dor da separação”¹⁵⁰⁵.

O segundo dado biográfico, que influenciará sobremaneira a sua produção filosófica, remonta ao ano de 1928, quando Cioran, por volta dos dezessete anos, ingressa na Faculdade de Filosofia e Literatura de Bucareste e passa a ser acometido de longas e devastadoras crises de insônia. Tempos mais tardes, Cioran viria a atribuir a ela um significado muito importante na produção de sua obra: graças à insônia, sua maneira de ver o mundo seria radicalmente transformada. No registro que faz desse sofrimento tão devastador quanto iluminador, Cioran já fornece algumas pistas do significado filosófico que ele ganharia em sua obra:

O fenômeno capital, o desastre por excelência, foi a vigília ininterrupta, esse Nada sem trégua. De madrugada, eu passeava horas a fio por ruas desertas ou, às vezes, pelas ruas assombradas por solitários profissionais, companheiros ideais nos momentos de inquietação suprema. A insônia é uma lucidez vertiginosa que poderia converter o paraíso num centro de tortura. Qualquer coisa é preferível à vigília permanente, essa ausência criminosa do esquecimento. Naquelas noites infernais eu passei a compreender a inutilidade da filosofia. As horas de vigília constituem, no fundo, uma rejeição contínua do pensamento pelo pensamento, a consciência exasperada por ela mesma, uma declaração de guerra, um ultimato infernal do espírito dirigido contra si próprio. Caminhar nos impede de esquadrihar as perguntas sem resposta, ao passo que no leito somos capazes de ruminar o insolúvel até a vertigem.¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰⁴ MENEZES, 2007, p. 23.

¹⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹⁵⁰⁶ CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011a., p. 15-16.

Já se aludiu, alhures, à formação erudita de Cioran. Recordemo-la brevemente. Leitor voraz, Cioran frequentou romances, poesias, historiografia, relatos místicos, correspondências, memórias, mitologia, teologia, etc. A insônia intensificou sua voracidade de leitura. Ainda como estudante de Filosofia, Cioran leu Schopenhauer, Simmel, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Bergson e Chestov. A partir de 1932, no auge de sua tormentosa insônia, ele escrevia com regularidade para revistas. Em seus artigos, Cioran desferia duras críticas aos formalismos e às finuras lógicas que passavam ao largo do âmbito existencial, e defendia uma filosofia que fosse oriunda das grandes tensões vitais, das grandes obsessões orgânicas, das revelações que inundam o espírito na solidão noturna. A escrita, para Cioran, não era mero ofício de escritor; ela “representa [...] uma espécie de *terapêutica*, uma forma de suportar a existência arruinada pela insônia”¹⁵⁰⁷. Para Cioran, “escrever é uma provocação, uma visão felizmente falsa da realidade, que nos coloca acima do que existe e do nos parece existir”¹⁵⁰⁸. A isso ele acresce que “escrever é desfazer-se de seus remorsos e rancores, vomitar seus segredos”¹⁵⁰⁹, por isso “o escritor é um desequilibrado que utiliza essas ficções que são as palavras para se curar. Quantas angústias, quantas crises sinistras venci graças a esses remédios insubstanciais!”¹⁵¹⁰. Não se pode compreender Cioran sem a clara consciência da relação fisiológica que ele mantém com a prática da escrita. Como nos confessa (sua escrita é sempre uma forma de confissão de suas explosões afetivas), em seu *Confissão resumida*:

Só tenho vontade de escrever num estado explosivo, na excitação ou na crispação, num estupor transformado em frenesi, num clima de ajuste de contas em que as invectivas substituem as bofetadas e os golpes. Em geral, começa assim: um ligeiro tremor que se torna cada vez mais forte, como depois de um insulto que se receber sem responder. Expressão equivale à réplica tardia ou à agressão adiada. Escrevo para não passar ao ato, para evitar uma crise. A expressão é alívio, desforra indireta daquele que não consegue digerir a vergonha e que se revolta em palavras contra os seus semelhantes e contra si mesmo.¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁷ Menezes, 2007, p. 25. (ênfase no original).

¹⁵⁰⁸ CIORAN, Emil. *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011e. p. 152.

¹⁵⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁵¹⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹¹ *Ibidem*, p. 151.

A importância existencial da prática da escrita para Cioran pode também ser mensurada quando, referindo-se ao seu primeiro livro, escrito ainda na juventude, como “uma espécie de libertação”, “uma explosão salutar”, confessa: “Se não o houvesse escrito, eu com certeza teria posto fim às minhas noites”¹⁵¹². Uma ocasião, em particular, quando ainda era jovem, foi decisiva para o curso de sua produção intelectual. Sobre ela nos conta o filósofo:

Eram duas horas da tarde, eu me lembro, e me joguei em um sofá. E eu disse: "Eu não aguento mais!" E minha mãe, que era esposa de um padre, na verdade um padre ortodoxo, me disse isso: "Se eu soubesse, eu teria feito um aborto! Devo dizer que estas palavras, em vez de me deprimir, foram uma libertação. Senti-me bem... Porque me dei conta de que eu era realmente apenas um acidente."¹⁵¹³

Definida como “uma lucidez vertiginosa”, a insônia toma do conceito de “Lucidez”, conceito cioraniano por excelência, seu caráter antitético. Como o conceito de Lucidez será tema de nossa discussão, na última parte deste capítulo, cingir-nos-emos a comentar os aspectos da experiência da Lucidez que se subentendem naquela definição de insônia. A Lucidez, em Cioran, é a consciência do Mal; é, sobretudo, a revelação do Vazio (*sunyata*) ou o Nada. Em sua escrita filosófica, Cioran pretende fazer despertar para o pior os “falsos viventes”¹⁵¹⁴, isto é, aqueles que, bem ajustados à normalidade da vida cotidiana, ignoram a nossa ruína enquanto fingem prosperidade. A Lucidez é a visão do pior como marca indelével do “ser”; é a visão do Mal de que a atividade racional não pode esquivar-se. A Lucidez, em Cioran, é a visão da desordem, é o lugar de abertura para uma filosofia que não é mais do que uma confissão subjetiva, que inscreve na cena discursiva o destino individual, a experiência viva e afetiva de quem se ocupa obsessivamente das questões últimas que a filosofia acadêmica tende a despersonalizar por meio de abstrações, por meio da elaboração de conceitos, definições, teorias, sistemas que não passam de sintomas de um desespero silenciado, sufocado. Para Cioran, o pensamento origina-se sempre de um impulso para fugir à meditação sobre o Essencial, para fugir à tentação de remoer o Insolúvel. Na sua escrita, Cioran descreve a Lucidez e a solidão da Lucidez, o fracasso que ela carrega, o fracasso como conquista desastrosa. Acompanhando Dotoiéviski, o filósofo discrimina, em *Nos Cumes do*

¹⁵¹² *Nos cumes do desespero*, p. 16.

¹⁵¹³ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] il était deux heures de l'après-midi, je me rappelle, et je me suis jeté sur un canapé. Et j'ai dit: "Je n'en peux plus!" Et ma mère qui était femme de curé, en fait de prêtre orthodoxe, il faut voir l'époque, elle me dit ceci: "Si j'avais su, je me serais fait avorter!" Je dois dire que ces mots, au lieu de me déprimer, ont été une libération. Ça m'avait du bien... Parce que j'ai compris que je n'étais vraiment qu'un accident”.(Entretien avec Léo Gillet. In: *Entretiens*, p. 88.).

¹⁵¹⁴ CIORAN, Emil. *Breviário da Decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b, p. 139.

Desespero, dois tipos humanos básicos que refletem a divisão da natureza humana: os tipos medíocres, “que vivem na temperatura normal da vida”¹⁵¹⁵, tipos estes para os quais a vida é um privilégio, já que são incapazes de experimentar desequilíbrios orgânicos, de fazer uma experiência profunda da vida que os ameace com o risco de uma queda vertiginosa em seus abismos; e os tipos que, esmagados pela bestialidade da vida, atormentados pela consciência de sua irracionalidade, “se consomem em temperaturas em que a vida não resiste”¹⁵¹⁶. Os tipos medíocres se identificam com o homem comum, tipo inegavelmente majoritário na humanidade. A esse tipo humano, o mundo se apresenta como uma realidade objetiva, dotada de um sentido largamente aceito e inquestionável pela comunidade a que pertence. Os tipos humanos que pertencem ao segundo grupo, mais raros, exibem uma capacidade maior para expor-se à agonia dos extremos, para elevar ao grau máximo sua interiorização. A agonia dos extremos para a qual tende o tipo dotado de uma consciência hipertrofiada é resultado de processos orgânico-afetivos que operam no corpo desse tipo humano, o qual, atormentando-se, transfigura sua relação perturbadora e inquietante com o mundo. Nesse contexto de análise, Cioran compreende a Lucidez como a doença do homem desperto do sono profundo de suas ilusões sobre a vida; a Lucidez é a doença do homem desperto que então chafurda no deserto ontológico que se abriu para si quando da atrofia de sua consciência. A Lucidez como insônia tem carne e espessura fisiológica. Para Cioran, a Lucidez é o resultado de sua experiência do Tempo durante os sete anos de sua juventude em que sofreu de insônia, condição esta que fez agravar o seu tédio profundo (*ennui*)¹⁵¹⁷. A Lucidez, erigida sobre o lastro da mais aguda sensibilidade da doença, sendo efeito das tensões entre células e nervos, assume a forma demoníaca que leva aquele que padece de extrema lucidez a aprofundar-se nas entranhas do Nada, para inspecioná-las, triturando as ilusões que tornavam a vida respirável. Numa entrevista concedida a Sylvie Jaudeau, Cioran fala sobre a Lucidez como um não saber mais elevado, como “mística sem absoluto”:

¹⁵¹⁵ *Nos cumes do desespero*, p. 27.

¹⁵¹⁶ *Ibidem*.

¹⁵¹⁷ *Ennui* é o termo hebraico que pode ser traduzido como “tédio profundo”, não acidental, mas existencial e fundamental, caracterizado por uma angústia intensa e persistente, acompanhada de um esvaziamento interior, o qual desnuda o mundo de qualquer sentido. Já na adolescência e no período em que sofre da insônia que atinge o auge do desespero, Cioran experiencia o *ennui*, que então se transfigou na sua maneira de se relacionar com o mundo e, sobretudo, com o Tempo. O *ennui*, como vazio existencial, aprisiona o indivíduo Cioran na consciência de sua solidão, de modo que, nesse estado, ele se sente impossibilitado de integrar-se na comunidade humana e apreende a si mesmo como condenado a expressar, com repugnância, a dor desse estado de entorpecimento.

O deserto interior não está sempre fadado à esterilidade. A lucidez, graças ao vazio que deixa entrever, converte-se em conhecimento. É então mística sem absoluto. A lucidez extrema é o último grau da consciência e dá ao ser a mesma sensação de ter esgotado o universo, de ter sobrevivido a ele. Quem não passou por essa etapa ignora uma variedade especial de decepção, portanto, o conhecimento. Os entusiastas começam a tornar-se interessantes quando são confrontados com o fracasso e quando a desilusão os torna humanos. O bem-sucedido em tudo é necessariamente superficial. O fracasso é uma versão moderna do nada. Ao longo de minha vida, estive fascinado pelo fracasso. Um mínimo de desequilíbrio impõe-se. Ao ser perfeitamente sadio física e psiquicamente falta um saber essencial. Uma saúde perfeita é a-espíritual.¹⁵¹⁸

É notável, no excerto supracitado, que Cioran já acena para uma compreensão de “saúde” e de “doença”, diametralmente oposta à compreensão nietzschiana. Como os temas da “saúde” e da “doença” serão objeto de nossas reflexões quando nos debruçarmos sobre a questão da enfermidade fundamental do homem, vamo-nos limitar a assinalar que “o homem saudável ignora a si mesmo, assim como as circunstâncias de sua existência [...]”¹⁵¹⁹. O homem saudável não tem aspirações ao saber, mas permanece, confortavelmente, aninhado na ignorância de ser. O homem saudável busca apenas conforto e segurança existencial. Voltando olhares sobre o excerto da entrevista, vemos que, além dos temas da “saúde” e da “doença”, há nele a concepção da lucidez como uma forma de mística sem absoluto. Nesse sentido, “a lucidez opera uma erosão profunda da consciência, pulverizando tudo o que figura, para ela, como uma saída, uma escapatória, uma possibilidade, minando assim tanto as razões de viver quanto as de morrer [...]”¹⁵²⁰. Como escreve Cioran, “a lucidez não extirpa o desejo de viver, longe disso; limita-se a tornar a vida imprópria”¹⁵²¹.

Se, por um lado, a insônia, impedindo Cioran de dormir, negando-lhe o repouso e o descanso, condena-o a um estado de vigília que atormenta a consciência e aniquila o tempo, de sorte que, nesse estado, já não há mais mudança, movimento, novidade; por outro lado, a insônia, é interpretada por Cioran, anos mais tarde, como uma experiência místico-gnóstica de despertar. Trata-se aqui do “despertar contínuo de estar o tempo todo acordado para a trágica realidade do ser, em desacordo com ela, com toda a significação psicológica e gnosiológica implicada no verbo *éveiller* [despertar]”¹⁵²². Na lucidez do insone, a lucidez é experienciada

¹⁵¹⁸ CIORAN, Émil. *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 18.

¹⁵¹⁹ MENEZES, 2007, p. 174.

¹⁵²⁰ *Ibidem*, p. 193.

¹⁵²¹ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 157.

¹⁵²² MENEZES, 2007, p. 191.

como perda do tempo ou como “cair do tempo”, isto é, o viver-se separado do tempo da existência. O insone vive como se fosse rejeitado pelo Tempo. A insônia “engendra a percepção de uma ‘eternidade negativa’, de uma ‘funesta eternidade’, de um inferno acordado em que cada instante é um milagre negativo”¹⁵²³(Menezes, *ibidem*, p. 192), em que cada instante “é apenas um sufrágio na urna de meu desespero”¹⁵²⁴.

Asfixiado pelo devir e incapaz de experienciar a plenitude de um tempo dotado de sentido, Cioran é tomado pelo sentimento de estrangeirismo, do “exílio metafísico”. A Lucidez é um atentado contra a vida, uma enfermidade incurável. Convencido de que a vida não vale a pena ser vivida, Cioran vê-se confrontado com a questão do suicídio: “a tentação do suicídio” torna-se uma das questões que o obsedam. Mas, se a vida não vale a pena ser vivida e se a rejeição do suicídio, embora sempre possível e admitido por Cioran, é o que nos acostuma à vida (“o homem dura na prorrogação do suicídio: esta é a única glória, sua única desculpa” , “fora do suicídio, não há salvação”¹⁵²⁵), como, então, continuar perseverando no ser, ou seja, como continuar vivendo? Dois textos nos fornecem a resposta a essa questão: o “autômato” e “Civilização e frivolidade”. No texto “autômato”, Cioran oferece-nos como modo de viver e persistir vivendo, malgrado o fato de a vida “não cobrir os custos de seu investimento”, a “resignação do autômato”: “simular fervor e ri disso secretamente, só submeter-se às convenções para repudiá-las às escondidas; figurar em todos os registros, mas sem residência no tempo; salvar a cara, quando seria imperioso perdê-la”¹⁵²⁶. Uma vez que todos os ideais, as ficções, as ilusões, as razões que o homem inventa para viver perdem sua força de convencimento, resta-nos viver como um conformista: “respiro por preconceito e contemplo o espasmo das ideias, enquanto o Vazio sorri a si mesmo. [...] Conformista, vivo, tendo viver por imitação, por respeito às regras do jogo, por horror à originalidade”¹⁵²⁷. No texto “Civilização e frivolidade”, Cioran observa que devemos ser gratos às civilizações que nos possibilitaram as vias para a aquisição da frivolidade como modo de vida. Segundo o filósofo, “devemos ser agradecidos às civilizações que não abusaram da seriedade, que

¹⁵²³ *Ibidem*, p. 192.

¹⁵²⁴ *Breviário de decomposição*, p. 179.

¹⁵²⁵ *Ibidem*, p. 204.

¹⁵²⁶ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵²⁷ *Ibidem*, p. 138-139.

brincaram com os valores e deleitaram-se em engendr -los e destruí-los”¹⁵²⁸. Muitas civiliza es s  “puderam saborear o exercício alegre que empresta um sabor de inutilidade   vida”¹⁵²⁹, em seu estágio de declínio, quando um sistema de crenças e de costumes encontra-se em dissolução; no entanto, segundo o filósofo, o século de Alcibíades e o século XVIII franc es constituem duas fontes de consolo. Segundo o filósofo, “  em plena maturidade, em plena posse de suas forças e de seu futuro que estes dois séculos conheceram o tédio indiferente a tudo e permeável a tudo”¹⁵³⁰. Todavia, não se conquista a frivolidade pelo simples fato de se pertencer a uma civilização que soube com azer-se com ela. Para Cioran, a frivolidade “  um privilégio e uma arte; é a busca do superficial por aqueles que, tendo descoberto a impossibilidade de toda certeza, adquiriram nojo dela”¹⁵³¹; ao que acrescenta “  a fuga para longe desses abismos naturalmente sem fundo que não podem levar a parte alguma”¹⁵³². Atente-se para a parte final do texto, da qual é possível depreender a ideia central segundo a qual, para continuar vivendo, para fugir   tentação do suicídio, devemos-nos esforçar por nos tornar indivíduos superficiais, que precisam ocultar o que são em sua interioridade, que precisam escamotear o saber que se morre:

Saber, com toda sua vitalidade, que se morre e não poder ocultá-lo,   um ato de barbárie. Toda filosofia sincera renega os títulos da civilização, cuja função consiste em velar nossos segredos e disfar -los com efeitos rebuscados. Assim, a frivolidade é o antídoto mais eficaz contra o mal de ser o que se  : graças a ela, iludimos o mundo e dissimulamos a inconveniência de nossas profundidades. Sem seus artifícios, como não envergonhar-se por ter uma alma? Nossas solidões   flor da pele, que inferno para os ouros! Mas é sempre para eles, e  s vezes para nós mesmos, que inventamos nossas aparências...¹⁵³³

Converter as aparências, pelas quais nos representamos como atores sociais, em estilo – “isto é o que permite definir toda época inteligente”¹⁵³⁴. S  a morte é eterna; ela é a única realidade, para Cioran; por isso, viver são   possível na imersão na futilidade, na ignorância acerca da irrealidade do mundo.

¹⁵²⁸ Ibidem, p. 19.

¹⁵²⁹ Ibidem, p. 20.

¹⁵³⁰ Ibidem.

¹⁵³¹ Ibidem.

¹⁵³² Ibidem.

¹⁵³³ Ibidem, p. 20-21.

¹⁵³⁴ Ibidem, p. 20.

A insônia é revelação e experiência do Vazio (vacuidade), do Nada. Como a relação com o Nada é extremamente difícil, é necessário inventar um interlocutor com que possamos dialogar. Deus preencheria o lugar desse interlocutor; sendo ele o “limite último”, “o ponto máximo até o homem pode ir antes sem que se dissolva na completa indistinção do ilimitado e do indeterminado”¹⁵³⁵, é tanto “uma companhia invisível na vigília”¹⁵³⁶ quanto “um desafio, um convite a ir mais além”¹⁵³⁷. No seu estado extremo de Lucidez, Cioran toma Deus como aquele contra quem pode vociferar toda a dor e todo o seu desespero.

A insônia, para Cioran, está longe de ser uma forma de lucidez aprazível. Ela nos mantém condenados aos impasses, ao conflito, ao paradoxo que lhe é inerente: ser revelação que não desejamos, mas para a qual tendemos inconscientemente; ser libertação e, ao mesmo tempo, condenação.

A insônia nos concede uma clareza que não desejamos, mas para a qual tendemos inconscientemente. Exigimo-la apesar de nós, contra nós. Através dela, - e à custa de nossa saúde - procuramos outra coisa, verdades perigosas, nocivas, tudo o que o sono nos impediu de vislumbrar. Entretanto, nossas insônias só nos libertam de nossas complacências e de nossas ficções para nos colocar diante de um horizonte fechado: *elas esclarecem nossos impasses*. Condenam-nos enquanto nos libertam: equívoco inseparável da existência da noite.¹⁵³⁸

Não sendo uma experiência de união mística, a insônia é um êxtase na lucidez, que faz Cioran imergir na vacuidade, na mais radical falta de sentido e de importância de tudo. Se, por um lado, a insônia é uma experiência que expressa esterilidade, vazio, perda; por outro lado, abre-nos um tipo de conhecimento, de clarividência desacompanhados de qualquer salvação. Como mística sem Deus, sem Absoluto, a insônia torna possível uma experiência mística sem fé, sem apelo ao reino espiritual do Pai abscondido. A mística, entendida como uma dimensão expressiva da insônia, nos possibilita uma gnose imanente, sem transcendência.

Urge, no entanto, enfatizar a ambiguidade inerente ao modo como Cioran atribui significado à experiência da insônia. Se, por um lado, ela possibilita o conhecimento essencial, que não pode ser adquirido através dos livros; por outro lado, ela representa uma condenação, uma espécie de segunda queda. A insônia descerra os olhos do insone para o Essencial. Ela traz à luz o caráter ilusório das ideias de equilíbrio anímico, fundamento,

¹⁵³⁵ MENEZES, 2007, p. 191.

¹⁵³⁶ *Ibidem*, p. 203.

¹⁵³⁷ *Ibidem*.

¹⁵³⁸ *Exercícios de admiração*, p. 138-139.

sentido, pureza, segurança, saúde, descerrando o que há por trás do Véu de *Māyā*, a saber, a vacuidade total, a ausência absoluta de fundamento, a irrealidade deste mundo e de qualquer outro imaginado. A insônia infunde no padecente o sentimento de que nada faz sentido e de que nada tem importância. Conforme enfatiza Menezes, “a insônia lhe ensina que o que você é não é você, que o que possui não é seu, que não fomos feitos para a vida mundana assim como não pertencemos a este mundo, não pertencemos a nenhum”¹⁵³⁹. Depreende-se desse trecho a alusão à condição estrangeira do homem no mundo, uma condição gnóstica, por excelência. O homem não encontra no mundo nenhum princípio de realização de si. Conquanto Cioran desejasse nada mais do que o sono, o repouso, a inconsciência, a insônia, que tanto o atormenta, se lhe afigura como um chamamento para que se desapegue da vida, porquanto, sendo ela essencialmente enferma, nada mais tem a nos oferecer senão o conhecimento da impermanência de todas as coisas, da insegurança e do medo. Cioran não escolheu a insônia, tampouco a desejou; ela irrompeu em sua vida e transformou seu olhar sobre ela. A insônia lhe revela a enfermidade essencial da vida.

Côncios de que, ao longo desta exposição sobre a significatividade da experiência da insônia, decisiva na elaboração de todo o pensamento posterior de Cioran, restaram conceitos e noções, com seus correspondentes domínios de problematidade, que demandam esclarecimentos, como, por exemplo, o conceito de Lucidez, o de Essencial ou conhecimento essencial, o conceito de Enfermidade, as noções de ‘saúde’ e ‘doença’, a noção de Mal e o conceito de ‘gnose’, tal como o define Cioran, convém, nas subseções seguintes, dedicar-nos à tarefa de dilucidá-los.

Na próxima seção, ocupar-nos-emos da investigação sobre as cinco tendências que, normalmente, são identificadas na filosofia de Cioran por seus comentadores, a saber, o pessimismo, o misticismo (no qual se pode incluir o gnosticismo), o ceticismo, o cinismo e o niilismo. Como escapa à alçada deste estudo examinar minuciosamente cada uma dessas tendências, forçoso será que apresentemos uma análise mais acurada de três dessas cinco tendências, dada a nossa crença de que elas estão diretamente implicadas no problema do niilismo na obra de Cioran. O pessimismo, o misticismo e o niilismo constituem essas três tendências que demandarão nossa atenção especial. Sem desconsiderar a importância do espírito cético e cínico que impregna, sobretudo, a crítica cioraniana da condição humana em sua efetividade histórica, da criação e do apego humanos a ídolos, a certezas absolutas e ilusões que agravam ainda mais a enfermidade da vida humana, limitar-nos-emos a fazer

¹⁵³⁹ MENEZES, 2007, p. 206

alguns apontamentos sobre a influência do ceticismo e do cinismo na constituição do pensamento cioraniano.

7.1.2 As tendências teóricas da filosofia de Cioran

Como já dissemos, as cinco tendências, mais comumente identificadas no pensamento de Cioran, estão articuladas entre si. Disso resulta a possibilidade de falarmos num “pessimismo antropológico”, de um “pessimismo cínico”, de um “pessimismo gnóstico”; daí se segue o não podermos ignorar a íntima relação entre pessimismo e niilismo no pensamento deste filósofo romeno. Como dispensaremos atenção cuidadosa ao pessimismo metafísico e ao pessimismo antropológico mais adiante, cumpre-nos dilucidar o problema central do pessimismo cioraniano e dar a saber a contextura teórica (místico-religiosa, gnóstica, niilista) em que ele se enraíza.

Principiemos por recordar as teses básicas do pessimismo: a afirmação da prevalência do mal sobre o bem, da dor sobre o prazer, o qual é, não raro, visto como privação momentânea daquela e a afirmação de que a vontade, a inteligência e a felicidade humanas parecem incapazes de determinar o curso dos acontecimentos. Nesse sentido, o pessimista afirma a impotência dos objetivos, dos planos e desejos humanos. Finalmente, o pessimismo se caracterizaria por uma certa disposição afetiva segundo a qual se enfatiza o pior, o lado negativo dos acontecimentos em detrimento de seus aspectos positivos. O pessimista afirma, em suma, que tudo caminha para o pior.

O pessimismo de Cioran abriga, em seu âmago, a preocupação com o problema do Mal, articulada com uma teoria do Nada. Cioran, contudo, não faz do pessimismo uma palavra de ordem, não se considera um pessimista, porque, para ele, ser pessimista é ser um defensor do pessimismo, o que parece explicar por que chega a dizer do pessimismo que é a “crueldade dos vencidos que não podem perdoar à vida haver frustrado sua expectativa”¹⁵⁴⁰. Cioran não foi um teórico do pessimismo e se recusou a fazer panfletagem do humor amargo, da tristeza incurável. Poético e subjetivista, o pessimismo cioraniano não expressa um desencantamento do mundo, mas sim uma espécie de “encantamento negativo”¹⁵⁴¹. Nesse encantamento negativo do mundo, “somos fantoches no pesadelo criado de um demiurgo”¹⁵⁴².

¹⁵⁴⁰ *Breviário de decomposição*, p. 199.

¹⁵⁴¹ MENEZES, 2016, p. 110.

¹⁵⁴² *Ibidem*.

Malgrado o fato de recusar o epíteto de “pessimista”, Cioran produziu um pensamento vigorosamente pessimista, que, no entanto, vai muito além de um “culto ao pior”.

É extremamente importante salientar que o pessimismo é, para Cioran, um dispositivo hermenêutico, por meio do qual a existência e o mundo são compreendidos como criação maligna. Assim, o homem, sempre ávido de poder e de domínio sobre tudo que existe, age contra si mesmo e contra tudo que existe. Para Cioran, a humanidade é signo de imundície, doença, problema e complicação. O homem é a pior criatura de Deus, por isso a que mais se assemelha a ele. Cioran não crê na perfectibilidade indefinida do homem. Seu ceticismo se conjuga com seu pessimismo para formar uma artilharia poderosa contra todas as ficções dogmáticas: verdade, crença, convicção, as quais são sinais de má fé, de ingenuidade e de ilusão.

O pessimismo cioraniano, além de lançar sobre o ser humano um olhar profundamente negativo que desvela sua essência má e enferma, orienta-se pela demonstração da concepção da história como obra do diabo. A visão pessimista da história está intimamente relacionada à visão pessimista do homem: tanto o processo histórico quanto a condição humana exibem a nervura do trágico. Acresça-se que a concepção cioraniana de história foi influenciada sobremaneira por Oswald Spengler, teórico do declínio do Ocidente. Cioran confessa tê-lo lido com entusiasmo febril na adolescência, embora posteriormente seu interesse por ele tivesse findado. Acerca de sua concepção de história como um processo maculado pelo Mal até as raízes, Cioran nos diz o seguinte:

[...] Descobri a história como disciplina teórica bastante tarde. Na minha juventude eu estava muito orgulhoso para ler os historiadores. [...] E, em meus quarenta anos, descobri a história que não conhecia. [...] Pegue a história, estude-a um pouco em profundidade, e as conclusões que você tira são necessariamente terríveis. [...] Eu sempre tive uma visão, digamos assim, desagradável das coisas. Mas a partir do momento em que descobri a história, perdi todas as ilusões. É realmente a obra do diabo¹⁵⁴³. (tradução nossa).

Abundam passagens, na obra de Cioran, em que se nota seu repúdio ao homem e à história. Para Cioran, um historiador otimista é uma contradição em termos. Para ele, “a

¹⁵⁴³ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] J’ai découvert l’histoire comme discipline théorique assez tard, dans ma jeunesse j’ étais trop orgueilleux pour lire des historiens. [...] Et vers la quarantaine j’ai découvert l’histoire que j’ignorais. [...] Prenez l’ histoire, étudiez-la un peu à fond et les conclusions que vous en tirez sont nécessairement terribles. [...] J’ai toujours eu une vision, disons, désagréable des choses. Mais à partir du moment où j’ai découvert l’ histoire, j’ai perdu toute illusion. C’est vraiment l’oeuvre du diable”. (Entretien avec Léo Gillet. In: *Entretiens*, p. 64-65).

história é um processo fatal que o homem imaginou que poderia dominar”¹⁵⁴⁴ (tradução nossa). Ilude-se quem acredita encontrar na história qualquer sentido ou meta. Ela não é mais do que “um dinamismo de vítimas”¹⁵⁴⁵. Sua crítica da história, no entanto, não pode ser compreendida limitadamente ao humor amargo de quem afirma ser a vida “uma ocupação de inseto”¹⁵⁴⁶, de quem afirma “que a vida não significa nada, todo mundo sabe ou pressente: que se salve ao menos por um truque verbal”; se o pessimismo que a alma se destila pelas páginas deste gnóstico ateu como um “concentrado [...] que envenena de morte todos os ideais, esperanças e impulsos metafísicos da filosofia”¹⁵⁴⁷, é porque, enquanto gnóstico ateu, Cioran “vê na total ausência de esperança o primeiro passo para alcançar a lucidez necessária para uma gnose”¹⁵⁴⁸. Consoante afirma Volpi (1999), Cioran é um negador contumaz do valor objetivo da existência, um incendiário, um destruidor de ídolos, de fantasmas, imagens e deuses que povoam a imaginário social. Como pessimista gnóstico, ele é cômico de sua queda no tempo e na finitude e vê o universo como uma cela onde vive aprisionado.

Em sua articulação com o cinismo, outra tendência característica do pensamento de Cioran, o pessimismo, então, transformando-se em pessimismo cínico, encerra um vicioso apetite de negação. É assim que Cioran define o cinismo: “um apetite de negação quase viciosa, uma vontade de desmascarar movem o cínico”¹⁵⁴⁹. A fim de que fique claro o contraste entre as formas antiga e moderna e a concepção cioraniana de cinismo, convém tecer algumas considerações sobre quem foi o cínico. Rodrigues Júnior oferece-nos o seguinte retrato do cínico:

Ele, o cínico, é aquele que, por não poder acreditar em duplos, apega-se à simplicidade movente do real, à solidão de ser único no mundo, à idiotice do filho sem irmão. Para ele, esse bárbaro sem civilização, o real é a materialização de uma natureza idiota, pois sem sobrenatureza e sem utopia.¹⁵⁵⁰

Ainda segundo o autor,

¹⁵⁴⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “L’histoire est un déroulement fatal, que l’homme s’imagine pouvoir dominer”. (Entretien avec Léo Gillet. In: *Entretiens*, p. 65.).

¹⁵⁴⁵ *Silogismos da amargura*, p. 94.

¹⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁵⁴⁷ VOLPI, 1999, p. 104.

¹⁵⁴⁸ MENEZES, 2007, p. 132.

¹⁵⁴⁹ *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 25.

¹⁵⁵⁰ RODRIGUES JÚNIOR, 2011, p. 18.

O **cínico** é sempre aquele com quem podemos aprender por meio de gestos a arte de filosofar por meio de anedotas e estórias emblemáticas; aquele que estiliza e incorpora o pensador mendigo e que exercita no corpo a dura disciplina da autarquia (*autarkeia*), do autodomínio (*enkrateia*) e liberdade de fala (*parrhésia*), aquele que se permite a confusão dos gêneros e a aprender com a peripatética da noite e o sacerdote do desequilíbrio, isto é, com a prostituta e o bêbado.¹⁵⁵¹

A razão cínica é, portanto, uma razão destemida, é o exercício corajoso da razão que recusa as promessas metafísicas do além em favor de uma vida que pulsa num corpo de carne e osso. Embora não se possa falar de uma continuidade entre o cinismo antigo e o cinismo moderno, tampouco é razoável defender que houve uma ruptura radical entre essas duas versões do cinismo.

[...] o cinismo moderno herda de sua ascendência grega o gosto pela independência de expressão e pensamento (também a ideia de que à *parrhésia* deve corresponder uma *iségoria* – igualdade de fala), a adesão a uma compreensão de que a aprendizagem é muito mais uma questão de *erga* que de *logoi* ou *mathémata*, a indissociabilidade entre *bios* e retórica, o uso da paródia e da sátira como *paideia*, a aceitação do ‘princípio de *euteleia*’ (desejos naturais devem ser satisfeitos de forma mais prática, rápida e fácil possível).¹⁵⁵²

Em seu estudo sobre Diógenes de Sinope, Navia (2009), tendo observado que o modo de vida desse filósofo cínico se pautava pelo apreço por independência, autossuficiência e desdém a tudo aquilo que as pessoas cuidam ser necessidades da vida, refere as principais características que foram atribuídas a ele e que formam o quadro de referência básico para a compreensão do modo de viver cínico:

[...] um completo abandono do supérfluo; um inquebrantável compromisso em rebrantar os ferros que, sob a forma de convenções e normas, acorrentam e incapacitam para desprezar os governos e os governantes; indiferença para com os assuntos políticos; uma relutância em servir de peão nas guerras forjadas e manipuladas pelas oligarquias; uma vida desvinculada de esposa e filhos e um menosprezo pelas preocupações comerciais e financeiras que ludibriam praticamente todo mundo [...].¹⁵⁵³

O cinismo moderno e o cinismo antigo compartilham entre si também certo *ethos* da desprezibilidade, ou seja, “uma forma de genialidade na difícil arte do desprezo sem despeito

¹⁵⁵¹ Ibidem.

¹⁵⁵² Ibidem, p. 23.

¹⁵⁵³ NAVIA, Luís E. *Diógenes, o cínico*. Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral e João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 51-52.

e da insolência sem ressentimento”¹⁵⁵⁴. Há, contudo, diferenças entre aquelas duas versões de cinismo que não devem ser ignoradas. O cinismo antigo se caracteriza por uma visão de mundo otimista e vigorosa; o cinismo moderno, por outro lado, se caracteriza pelo pessimismo e pela ironia. O cinismo antigo exercitava uma vida filosófica engajada, era expressão de um tipo de “exercício espiritual” lúcido, alegre e sem culpa; por outro lado, o cinismo moderno é marcado pela atitude de distanciamento teórico-estético, é uma expressão filosófica tensionada entre o pessimismo e o eudemonismo. O cinismo moderno é um pessimismo cínico, embora faça uma defesa intransigente da vida à moda do cinismo antigo. O cinismo antigo é um cinismo da vida natural; por sua vez, o cinismo moderno é uma filosofia para além do bem e do mal. Provavelmente, como nenhum outro filósofo, o cínico conhece o sofrimento da vida; nesse sentido, ele é um pessimista; mas o pessimismo cínico não implica uma atitude de negação da vida. O cínico busca evitar o sofrimento, mas afirmando a vida.

O cinismo antigo se caracterizava pela articulação entre a sua afirmação da vida e a sua retórica, entre a sua agressividade satírica, sua disposição polêmica, seu arsenal antimoral e antirreligioso e o pessimismo de inspiração schopenaheuriana. Schopenhauer endossa a visão cínica de perfeição como a indiferença e a felicidade do animal, de modo que o cínico mais perfeito assemelha-se a um animal feliz. O cinismo reconheceu a inutilidade da vida, sem, contudo, condenar a vida. Para o cínico, filosofar prende-se intrinsecamente à arte da provocação, do insulto e da sátira mordaz. Para o cinismo, filosofar é exercitar uma pedagogia da desmistificação, do desmascaramento, pela mobilização de uma artilharia discursiva que visa a ironizar e a ridicularizar os adversários e o próprio ser humano. Assim, como observa Rodrigues Júnior,

Esse prazer no excesso e essa tendência ao paroxismo na polêmica e no desdém, tão caros a Schopenhauer, Nietzsche e a Cioran, são artifícios metodológico-filosóficos dos cínicos, que lhes antecederam no difícil exercício de gozar por meio da recusa, mas não da renúncia da insolência, mas não do despeito, da denúncia, mas não da amargura.¹⁵⁵⁵

Conservando o espírito lúdico e cruel dos bufões cínicos de outrora, o cinismo moderno carrega em seu cerne tanto a lição schopenauriana segundo a qual a vida é urdida com aspectos cômicos e trágicos que, não raro, estão misturados, quanto a de Nietzsche,

¹⁵⁵⁴ RODRIGUES JÚNIOR, *ibidem*, p. 23.

¹⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 27.

segundo a qual, mesmo na dor e na tristeza, na alegria ou no desespero, devemos filosofar a golpes de martelo, “martelo com o qual se golpeia as mesquinhas e avarezas do espírito, com o qual devemos aprender a esculpir com coragem nossa própria escultura e falar com grandeza, cínica e corajosamente, sobre aquilo que exige silêncio”¹⁵⁵⁶. O pessimismo cínico é pessimismo do desengano: não concede demasiada importância ao homem. O cinismo cioriano, por sua vez, caracteriza-se, fundamentalmente, pelo convite à imersão na futilidade da vida, pelo elogio da solidão, pelo repúdio à história e à política, pela condenação de toda utopia.

O pessimismo cínico de Cioran expressa as consequências da Queda; é o ofício de um apóstolo do desengano, conforme escreve Rodrigues Júnior:

A lucidez, o desencanto, a obsessão do nada, o fascínio pelo absurdo, o excesso na renúncia serão as cicatrizes exibidas por aqueles que sentem mais profundamente as consequências da Queda, o gosto amargo de ter de exercer o funesto e contagioso ofício de apóstolo do desengano.¹⁵⁵⁷

Como apóstolo do desengano, Cioran não pode esquivar-se do pior; precisa afirmá-lo e, por afirmá-lo, experiencia a Lucidez como uma condenação. A Lucidez é o conhecimento da inanição de todas as coisas e da gratuidade dos esforços humanos. Como pessimista, Cioran não chega a desprezar as ilusões de que servem os homens para tornar a sua existência tolerável. Ninguém está apto para atingir imediatamente, sem algum esforço espiritual, a frivolidade, o viver conscientemente imerso na banalidade do mundo. Cioran deve ao cinismo e a um mendigo que conheceu nas ruas de Paris o aprendizado do nojo ao consolo que conforta, deve a eles a força com que pode transformar a Lucidez num ceticismo fisiológico. O cinismo e a Lucidez, em Cioran, atendem à necessidade de dar voz fisiológica ao desengano e ao desespero. Vale notar que, diferentemente dos cínicos antigos, Cioran não oferece uma forma de pedagogia. Sua Lucidez demoníaca expressa o aniquilamento da superstição, da crença na política e na história como movimento temporal teleologicamente orientado e dotado de sentido. Cioran não pretende corrigir e formar qualquer indivíduo. Ele se satisfaz com a impotência das palavras, do conceito, da teoria para apreender e expressar o que só existe através de suas marcas negativas, o que não se deixa capturar nas malhas do sentido e o que somente se revela em paradoxos, em obsessões e nostalgias da eternidade. Como o próprio Cioran escreve, devemos à carne e à sua necessidade de paixão o fato de

¹⁵⁵⁶ Ibidem, p. 29.

¹⁵⁵⁷ Ibidem.

produzirmos e sofreremos. O que o pessimismo cínico de Cioran nos ensina é que não devemos recuar em face do pior, isto é, do pior que consiste em ter consciência do que significa ter nascido, do pior que está implicado na escolha do conhecimento mais por vaidade e orgulho. Seguindo a tradição cínica de desprezo pela condição humana, Cioran escreve - “o homem é o cancro da terra”¹⁵⁵⁸, e ainda “o homem disse o que tinha de dizer. Deveria agora descansar. Não aceita fazê-lo, e, embora tenha passado à sua fase de sobrevivente, agita-se como se estivesse no limiar de uma carreira mirabolante”¹⁵⁵⁹. Seu pessimismo cínico também tem como alvo a História. Para ele, “a história é indefensável. É preciso reagir em relação a ela com a inflexível abulia do cínico; ou então, pensar como todo mundo, caminhar com a turba do rebeldes, dos assassinos e dos crentes”¹⁵⁶⁰. Ou vivemos na condição de farsantes, porquanto “não existe situação mais falsa do que a de termos compreendido tudo e continuarmos vivos”¹⁵⁶¹, ou vivemos como autômatos no meio da multidão que não chegou a compreender nada, pois que, “se cada um de nós tivesse “compreendido”, a história teria há muito terminado”¹⁵⁶².

Sem pretender esgotar a questão do pessimismo em Cioran, desceremos a algumas considerações acerca do pessimismo gnóstico, uma versão do pessimismo também muito marcante no pensamento desse filósofo. O pessimismo gnóstico é a forma herética de expressão do seu pessimismo religioso. Basicamente, o pessimismo religioso radica no solo hebraico e encontra sua verdade na narrativa do *Gênesis*. À luz dessa forma de pessimismo, o homem é o animal enfermo, por excelência. Sua enfermidade, porém, é anterior a ele, é anterior à condição humana. A enfermidade caracteriza a condição do Ser enquanto tal. A Criação “foi o primeiro ato de sabotagem”¹⁵⁶³; ela é uma Doença. Portanto, ‘Criação’, ‘Deus’, ‘Adão’, ‘Queda’ são as figuras-conceitos fundamentais pelos quais se constitui o pessimismo religioso cioraniano. Sendo uma variante do pessimismo religioso, o pessimismo gnóstico assenta na crença de que o mundo é obra de uma divindade, de um demiurgo mau e ignorante e que a história é o domínio do Mal.

¹⁵⁵⁸ *Do Inconveniente de ter nascido*, p. 154.

¹⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 158.

¹⁵⁶⁰ CIORAN, Emil. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c, p. 98.

¹⁵⁶¹ *Do Inconveniente de ter nascido*, p. 176.

¹⁵⁶² *Ibidem*, p. 128.

¹⁵⁶³ *Silogismos da amargura*, p. 75.

Tudo o que o homem empreende volta-se contra ele. Toda ação é fonte de infelicidade, pois agir contraria o equilíbrio do mundo; é estabelecer um objetivo e projetar-se no devir. O menor movimento é nefasto. Viver realmente é viver sem objetivo. É o que preconiza sabedoria oriental, a qual bem compreendeu os efeitos negativos do agir. Não há uma só descoberta que não tenha consequência funestas.¹⁵⁶⁴

O pessimismo antropológico, de que nos ocuparemos mais adiante, é um modo determinado de expressão do pessimismo religioso. Portanto, entendemos que o pessimismo religioso não só é complexo, como também representa a atmosfera pessimista em meio à qual as formas de pessimismo metafísico, de pessimismo gnóstico e de pessimismo antropológico se desenvolvem. Para que tenhamos em conta a pregnância dessa atmosfera pessimista de caráter religioso, devemos considerar de que modo o ateísmo não obsta às incursões feitas por esse teólogo ateu no campo da religião e quão influentes foram os estudos religiosos na formação do seu pensamento. Lembre-se, em primeiro lugar, que a tendência de Cioran ao ateísmo se expressa também como tendência à blasfêmia, à heresia. Não sendo de caráter materialista, o seu ateísmo, suposto no horizonte existencial gnóstico, é um ateísmo *avant la lettre*. Essa forma de ateísmo se combina, no pensamento de Cioran, com um niilismo dualista calcado sobre a dicotomia entre “ser” e “nada”, implicado no existencialismo secular da modernidade tardia. O demiurgo não oferece salvação nenhuma. Não é possível ao homem restituir a unidade que tinha com o divino antes da queda. Na modernidade, o ateísmo vigora como uma alternativa preferível à história gnóstica que conserva a sombra de uma deidade maligna, à qual se atribui a responsabilidade pela criação do mundo. Se tudo se encaminha para o pior, pensa o ateu moderno, que seja por força do acaso e não por obra de um deus obtuso e malvado. Sem embargo de seu ateísmo, que é místico e fisiológico, Cioran não rompe totalmente com a tradição cristã. Ele mantém relações equívocas com o cristianismo ortodoxo. Há muitos elementos ortodoxos no pensamento existencial-religioso de Cioran. Sua adesão à hipótese gnóstica não o impede de recorrer a uma fé que se expressa ortodoxamente, como vontade de adesão a algo que, no limite, não se pode conhecer claramente. O único caminho seguro para se chegar a Deus é, segundo crê o filósofo, a fé e não o conhecimento. Portanto, a gnose em Cioran não é absolutamente uma gnose libertadora, redentora e salvífica, como o é nas heresias gnósticas. Ela se experiencia como Lucidez, ou seja, com um despertar na imanência para o caráter insolúvel de nossa existência. A fé não deixa de ser uma ilusão, mas é uma ilusão legítima.

¹⁵⁶⁴ Entrevistas com Sylvie Jaudeau, p. 21.

No pensamento de Cioran se conjugam ortodoxia e heresia, mística e niilismo, cosmovisão gnóstica e teologia cristã oficial. Cioran é, portanto, ao mesmo tempo, gnóstico e cristão ortodoxo. Ilustra-se aqui quão permeado de tensões e paradoxos está seu pensamento. Os impasses espirituais, as tensões e paradoxos entre os diversos campos teóricos que se costumam, que se imbricam para formar a trama filosófico-teológico-mística de seu pensamento se depreende, por exemplo, quando cotejamos o aforismo “Há tantos anos que me descristianizo a olhos vistos!”¹⁵⁶⁵ com este outro “Que lástima que para chegar a Deus tenha que se passar pela fé!”¹⁵⁶⁶. Todavia, essas tensões e paradoxos que se manifestam como centelhas resultantes de articulações teóricas heterodoxas e heteróclitas são elementos constitutivos do vigor fisiológico de um pensamento que é sintoma de uma experiência existencial de base afetivo-visceral. A importância de meditar sobre as religiões e seu legado é, segundo Cioran, permitir-nos lançar diferentes olhares sobre a condição humana. Quando nos debruçamos sobre o estudo e a leitura dos diversos textos religiosos produzidos por mãos ocidentais e orientais, temos a oportunidade de compreender o que cada cultura, o que cada tradição espiritual nos dizem sobre as mesmas questões, sobre os mesmos temas, sobre as mesmas inquietações e angústias que pesam sobre a existência humana. Mas é Cioran mesmo que nos adverte que não busca nenhum ecletismo *new age*, que ofereça uma imagem otimista e entusiástica do homem. Sem oferecer qualquer consolo, qualquer solução que permita ao homem a realização espiritual, Cioran é portador de uma verdade negativa e fatal: o homem é um animal irremediavelmente enfermo e sua enfermidade encontra no fenômeno religioso seu sintoma mais grave, porque a religião é o campo existencial onde o homem exterioriza, com mais expressividade, seu desfalecimento. A religião é a resposta à enfermidade essencial do ser humano. Ela existe como sintoma cultural de sua condição natural.

A relação de Cioran com a tradição cristã ortodoxa é a de “um místico enfurecido, fora do controle, um herético que não se submete a nenhuma ortodoxia”¹⁵⁶⁷. É a insatisfação de Cioran com o cristianismo que o leva a flertar com o budismo, sem chegar a assumi-lo. Cioran não só realça o valor do contexto religioso em nossa formação humana, social, educacional, como também suspeita de toda tentativa de romper facilmente com a tradição religiosa em que nos socializamos e cujos valores incorporamos. Ele criticava a tendência comum aos europeus de seu tempo de fazer encontros superficiais com culturas e religiões

¹⁵⁶⁵ *Silogismos da amargura*, p. 80.

¹⁵⁶⁶ *Ibidem.*, p. 68.

¹⁵⁶⁷ MENEZES, 2007, p. 57.

orientais, com o intento de viver alguma experiência de libertação de uma vida governada por valores econômicos e materialistas.

Incorporando à sua obra o espírito radicalmente pessimista e herético dos antigos gnósticos, Cioran perpetuou a tradição do mau demiurgo. Mas seu diálogo com outras tradições de pensamento vai além do universo da filosofia ocidental, vai além da filosofia grega clássica e da alemã do século XIX. Cioran recebeu influências de tradições religiosas diversas, entre as quais se deve referir, além do gnosticismo, o budismo e a mística católica. Do budismo, que lamentava não conseguir seguir, não obstante sua profunda atração por ele, Cioran colheu o conceito de “vacuidade”, que descreve a interdependência de todas as coisas existentes como consequência da rejeição da ideia de ‘natureza’, ‘substância’ ou ‘essência’ das coisas. A leitura feita da obra do mestre Nagarjuna, principal representante da tradição *Madhyamaka*, convenceu-o a não dar mais valor aos conhecimentos da filosofia ocidental do que à sabedoria mística que anima o âmago das mais diversas tradições religiosas. A visão cioraniana da existência e da condição humana é apofática, isto é, mística; não é fundada na razão suficiente nem na premissa de uma natureza (*phýsis*) entendida como princípio ontológico consistente e autossuficiente da condição humana. Cioran, portanto, dá “adeus à filosofia” – “O erro da filosofia é ser demasiado suportável”¹⁵⁶⁸ -, sobretudo, porque ela tende a buscar uma razão e uma justificação para tudo, mormente para aquilo que, numa perspectiva pessimista, chega a ser indecente pretender explicar e justificar: o Mal. No tangente à realidade do Mal, Cioran não está preocupado em defini-lo. Quiçá não seja sequer possível defini-lo. Como afirma Neiman, “[...] não acho que seja possível definir uma propriedade intrínseca do mal, estou mais preocupada em identificar o que o mal faz conosco”¹⁵⁶⁹. O Mal é uma realidade que deve ser intuída, mais do que submetida ao escrutínio analítico. O filósofo romeno entende que a dor, quer física, quer psicológica, quer imaginária, é uma irrecusável evidência desse Mal. Assumindo ser o pecado a causa do Mal, Cioran demonstrou-se verdadeiramente obcecado por ele. O Mal tornou-se o grande tormento de sua vida.

Tome-se, doravante, a dimensão mística de seu pensamento. Poder-se-ia, certamente, incluir o gnosticismo na categoria da mística, que compreende tanto as manifestações da

¹⁵⁶⁸ Ibidem, p. 28.

¹⁵⁶⁹ NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p 21.

mística cristã¹⁵⁷⁰ quanto as manifestações da mística oriental. Não o fazemos, porque nosso intento é discernir as características propriamente gnósticas e místicas que aproveitaram a Cioran para a tessitura de seu pensamento. Ao frequentar textos religiosos e místicos, quer hinduístas, budistas, quer cristãos, judaicos, islâmicos e pagãos, Cioran está interessado na lição que eles encerram. O que importa a Cioran é o que eles significam, o que eles nos ensinam acerca da condição humana. O que interessa a ele, nas narrativas místicas dessas tradições, é, portanto, o seu simbolismo.

Começemos por ouvir o que Cioran nos diz sobre a mística. Num de seus fragmentos, ele nos faz ver que “[...] a mística é uma aventura, uma aventura vertical: arrisca-se em altura e apodera-se de uma outra forma de espaço”¹⁵⁷¹. Cioran admira os místicos alemães, de quem diz terem “uma couraça secreta, indomáveis até na sua paixão de autotortura”¹⁵⁷², “uma demência contagiosa, incendiária”¹⁵⁷³. Ele os considera seres fortes, “uma vez que não destruíram seu corpo senão para arrancarem deste uma força suplementar”¹⁵⁷⁴. Em que pese nos parecerem suaves, eram seres de natureza inquebrantável que nos propõem, segundo o filósofo, “as virtudes do desequilíbrio”¹⁵⁷⁵.

Insubmissos por vocação, desenfreados nas suas orações, os místicos, tremendo, brincam com o Céu. A igreja reduziu-os à categoria de conquistadores do sobrenatural, a fim de, irritantemente civilizados, poder usá-los como “modelos”. [...] Ávidos de todo gênero de chagas, hipnotizados pelo insólito, empreenderam a conquista de uma única ficção que vale a pena; Deus deve-lhes tudo; a sua glória, o seu mistério, a sua eternidade. Dão existência ao inconcebível, violentam o Nada para o animarem: como poderia a suavidade realizar semelhante feito?¹⁵⁷⁶

¹⁵⁷⁰ Segundo ensina MacGinn, a história da mística ocidental deita raízes no judaísmo, na filosofia religiosa grega (Platão e Plotino, em destaque) e, sobretudo, no cristianismo primitivo.

“A tradição grega clássica da teologia mística foi introduzida formalmente por Clemente de Alexandria, mas primeiro concebida por Orígenes, um dos maiores gênios da história do cristianismo. A partir dessa data, até o fim do século V, uma sucessão de professores estabeleceu as linhas mestras [sic.] do entendimento que a Ortodoxia Oriental tinha de a vida cristã em que toda a cristandade autêntica é mística, pelo menos em potencial. Certo número desses Pais, especialmente o escritor misterioso que se chamava Dionísio, foram traduzidos para o latim e avidamente lidos no Ocidente”. (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I. A presença de Deus: Uma história da mística cristã ocidental*. Tradução de Luiz Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 32.).

¹⁵⁷¹ *A tentação de existir*, p. 121.

¹⁵⁷² *Ibidem*.

¹⁵⁷³ *Ibidem*.

¹⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 122.

¹⁵⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁷⁶ *Ibidem*.

A despeito do fato de os místicos serem, muitas vezes, fracos e doentes, a experiência mística, para Cioran, não decorre do enfraquecimento da vida e dos seus instintos. Da fraqueza e da doença eles obtêm a vitalidade, a potência e a plenitude. Cioran admira nos místicos o serem heréticos porque rejeitavam mediações ou autoridades superiores que regulam, normalmente, a relação dos devotos com Deus. Destarte, segundo Pecoraro, “raiva, agressividade, paixão, intolerância são os signos do seu espírito forte, poderosos, de forma alguma humilde, que ameaça a fé e, contemporaneamente, a reanima e a reabilita”¹⁵⁷⁷. Em suas muitas referências à experiência mística, Cioran interessa-se, sobretudo, pelo ‘êxtase’, “estado limite da sensação, realização através da ruína da consciência”¹⁵⁷⁸. Do êxtase são capazes apenas “aqueles que, aventurando-se fora de si próprios, substituem a ilusão banal que fundamentava a sua vida por uma outra, suprema, em que tudo é resolvido, tudo é superado”¹⁵⁷⁹. Como nota Pecoraro, “[...] momento crucial do percurso místico, só se torna possível ‘através da ruína da consciência’. [...] Fugir do tempo, esquecê-lo: as tentativas são vãs, os esforços inúteis, os sangramentos injustificáveis”¹⁵⁸⁰. Depois de violentar o Nada, depois tocar a Deus, é preciso que haja algo para além deste estado de ascensão, nem que seja o Apocalipse. Do grego *Apokálypsis*, “revelação” de *Kalumna*, “véu”, e *apo*, “retirar”, “retirado” (portanto, desvelamento de algo oculto), o “Apocalipse” que encontraria o místico no ápice de sua *unio mystica*, que é uma forma de gnosiologia (Pecoraro, 2004), revelaria, segundo Cioran, o pior. Somos, portanto, reconduzidos para o fatalismo de fundo que constitui a nervura do pessimismo cioraniano. Esse fatalismo é indissociável de um pessimismo metafísico. O pessimismo metafísico de Cioran constitui uma elaboração teórica que pretende dar conta do pior estado de coisas. Cioran pensa o “pior” como intuição fundamental do pessimismo. O pior do pessimismo é da ordem do *khremata*, ou seja, é algo necessário, algo que precisa ser efetivado. Em Cioran, o pior espraia-se por toda a existência e se identifica com a totalidade do existente, com o ser mesmo. O pior cioraniano é atravessado e tecido por um sentido místico. Ele é pensado como desvelamento de uma catástrofe, uma revelação no sentido profético do livro bíblico *Apocalipse*.

¹⁵⁷⁷ PECORARO, 2004, p. 157.

¹⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 123.

¹⁵⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 159.

Como eu gostaria que todas as pessoas que têm ocupações ou missões, casadas ou não, jovens ou velhas, homens e mulheres, sérios ou superficiais, tristes ou alegres, saíssem um dia de suas casas e escritórios e, renunciando a todo tipo de deveres e obrigações, tomassem as ruas e não quisessem fazer mais nada. Toda essa gente embrutecida, que trabalha sem sentido ou que se ilude quanto ao seu aporte pessoal para o bem da humanidade, que trabalha para as gerações futuras movida pelo impulso da mais sinistra ilusão, viveria em semelhantes momentos capitais um vingança por toda a mediocridade de uma vida nula e estéril, por todo o desperdício de energia que nada emprestou da excelência das grandes transfigurações.¹⁵⁸¹

Libertos de toda resignação ilusória, esses homens e mulheres sobressaltados, rebentariam todos os limites da vida normal. Essas pessoas, convulsionadas na mais abismal Lucidez, então, “formariam [...] um coro de sinistra desarmonia, emitindo gritos estranhos, que estremeceriam toda a terra”¹⁵⁸². Iconoclasta, Cioran esbraveja – “que todos os ideias sejam declarados nulos; as crenças, caprichos; a arte, uma mentira e a filosofia, uma piada”¹⁵⁸³. Nosso filósofo parece imaginar o que resultaria da revolta do “Id” contra as forças repressoras do Superego, ou da vitória da pulsão de morte sobre as pulsões de vida. Livre completamente das repressões, o homem deflagraria a violência do não ser, reforçada pela compreensão da exuberância mórbida do Vazio. No lugar do império da Ordem mantido pelas forças de Eros, se instauraria a desordem definitiva de Tântatos.

É necessário, contudo, enfatizar que o “nada” a que dão ânimo os místicos “é o contrário do nada abstrato e falso dos filósofos, e resplandece de plenitude: fruição do mundo, esgotamento da duração, aniquilamento luminoso para além dos limites do pensamento”¹⁵⁸⁴. Em sua busca sempre fracassada da experiência mística, Cioran tematiza a experiência de fuga do Tempo e de confronto com o Nada. Como pontua o filósofo romeno, “quanto mais completamente desaparece o tempo da nossa memória, mais próximos estamos da mística”¹⁵⁸⁵. No entanto, todo esforço por escapar à prisão do Tempo é ilusório. Consoante ensina Pecoraro, “o Tempo devora, esmaga, entedia. Uma chance, a última possibilidade talvez, abre-se nas rachaduras quase imperceptíveis da inexorabilidade do devir: fugir do tempo, evitá-lo, esquecê-lo”¹⁵⁸⁶. Se Cioran se demonstra bastante atraído pela mística, é

¹⁵⁸¹ *Nos cumes do desespero*, p. 65.

¹⁵⁸² *Ibidem*.

¹⁵⁸³ *Ibidem*.

¹⁵⁸⁴ *A tentação de existir*, p. 122.

¹⁵⁸⁵ O texto a que corresponde a tradução é: “Cuanto más totalmente desaparece el tiempo de nuestra memoria, más cercanos nos hallamos de la mística”. (cf. CIORAN, Emil. *De Lagrimas y de Santos*. Tradução de Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets Editores, 1988, p. 44.).

¹⁵⁸⁶ PECORARO, *ibidem*, p. 153.

porque padece a tentação de “suspender o tempo”¹⁵⁸⁷. (Pecoraro, *ibidem*, p. 154). O Tempo, tal como a existência, não admite fuga, salvo pelo suicídio, ou pela suspensão temporária no êxtase. O êxtase é o caminho para ir além, para fugir da prisão sensível que nos aniquila – “Entre o Tédio e o Êxtase se desenvolve toda a nossa experiência do tempo”¹⁵⁸⁸. Do Tempo colhemos momentos mais generosos que outros, mas nele também se acham “acidentes sem importância em uma intolerável monotonia de perplexidades”¹⁵⁸⁹. O anseio por escapar ao Tempo se traduz também como busca vã por cessar a marcha demoníaca e fatídica da História, pois o homem, desde Adão, está condenado ao Tempo, à História.

Em vez de deixarmos que o tempo nos triturasse lentamente, preferimos reforça-lo, acrescentar aos seus os nossos instantes. Este tempo recente, enxertado no antigo, este tempo elaborado e projectado, revelaria em breve a sua virulência: objetivandose, tornar-se-ia história, monstro por nós lançado contra nós, fatalidade a que é impossível escapar, ainda que recorrendo às formas da passividade, às receitas da sabedoria.¹⁵⁹⁰

Como estamos mergulhados no Mal, a história universal não pode ser senão “história do mal”¹⁵⁹¹. Não é possível deter o devir humano, não é possível frear a marcha ensandecida do homem na história; por isso “suprimir os desastres do devir humano é o mesmo que conceber a natureza sem estações”. Para Cioran, os homens inventaram as sociedades como meio para poder melhor atormentar-se uns aos outros. Agitador por natureza e avesso à quietude, o homem se entrega ao devir histórico buscando notabilidade na produção de desastres. Nesse tocante, escreve o filósofo: “Se você não contribuiu para uma catástrofe, desaparecerá sem deixar vestígio. Interessamos aos outros pela desgraça que semeamos à nossa volta. ‘Nunca fiz ninguém sofrer!’ – exclamação para sempre estranha a uma criatura de carne e osso”¹⁵⁹².

O tempo é implacável, intransigente, indiferente aos nossos anseios por fixidez e permanência. Ele a tudo arrasta e devora. O que interessa a Cioran, na experiência do tempo,

¹⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 154.

¹⁵⁸⁸ *Silogismos da amargura*, p. 45.

¹⁵⁸⁹ *Breviário de decomposição*, p. 185.

¹⁵⁹⁰ *A tentação de existir*, p. 8.

¹⁵⁹¹ *Breviário de decomposição*, p. 137.

¹⁵⁹² *Ibidem*.

é acentuar o sentimento da *vanitas* universal, da inutilidade de todas as coisas. Na meditação sobre o tempo, Cioran dá voz à percepção do vazio do Ser, à intuição da negatividade inerente à existência no tempo, existência sempre acompanhada pela sombra da morte e do Nada. Segundo Menezes, “a ironia do tempo é fazer-nos lembrar daquilo que ele, cedo ou tarde, nos arrancará, fazer-nos esquecer daquilo que nos dá: a possibilidade de existir, de criar, de experimentar a eternidade, o absoluto no tempo – a plenitude do eterno presente”¹⁵⁹³. Dienstag (2006), por sua vez, nos ensina que, com o aparecimento dos primeiros relógios mecânicos no século XIV, nossa consciência do tempo foi alterada e se prefigurou o nosso padrão de entendimento linear e moderno, porque os relógios acabaram por dissociar dos ciclos da natureza a medição do tempo. Destarte, “o dia não mais começava ou terminava de acordo com o sol, mas de acordo com o relógio”¹⁵⁹⁴. Consoante Dienstag, “ao tornar-se mensurável e calculável, o tempo passou a ser menos como as estações e mais como uma *commodity*”¹⁵⁹⁵ (tradução nossa). Além da invenção dos relógios mecânicos, também a introdução do calendário gregoriano, em 1582, foi responsável pela mudança radical tanto na ciência moderna quanto na cultura. A “morte de Deus”, abandonando à orfandade metafísica indivíduos e povos que já não podiam mais contar com um sentido que orientasse teologicamente a existência histórica, descerrou “a dimensão negativa da existência no tempo: a finitude, a decomposição, a morte”¹⁵⁹⁶. Mas foi com a invenção das ampulhetas que a nossa percepção do tempo como princípio de geração e corrupção, de fluxo que arrasta tudo para a ruína, como processo de decadência dos corpos, que se decomporiam até tornarem-se pó, se tornou mais acentuada. O tempo é um processo linear de desfazimento, de esgotamento que culmina com a morte.

[...] após o surgimento do relógio, as ampulhetas começaram a aparecer regularmente nas pinturas renascentistas e nos inventários pessoais, aparentemente porque passaram a ser de uso mais comum. Como tecnologia, as ampulhetas não dependiam da existência de relógios - mas foi somente após o aparecimento dos relógios mecânicos, que as pessoas começaram a achar necessário medir, com frequência, períodos exatos de tempo. E o conceito de tempo como um fluxo infinito de grãos idênticos é obviamente congruente com uma visão mais linear dele. Nestas pinturas, a ampulheta é também um símbolo de mortalidade e de fugacidade da existência. Como Lichtenberg disse em 1722, "Ampulhetas nos lembram, não

¹⁵⁹³ MENEZES, 2016, p. 99.

¹⁵⁹⁴ O texto a que corresponde a tradução é “The day no longer began or ended according to the sun, but according to the clock”. (Dienstag, *ibidem*, p. 13).

¹⁵⁹⁵ O texto a que corresponde a tradução é: “In becoming measurable and calculable, time became less like the seasons and more like a commodity”. (*Ibidem*).

¹⁵⁹⁶ MENEZES, *ibidem*.

apenas como o tempo voa, mas também, ao mesmo tempo, o pó em que um dia haveremos de nos transformar" (Lichtenberg, 1990, 42).¹⁵⁹⁷

Givone observa que a arte romântica expressa bem essa consciência do tempo, de sua passagem; essa intuição inquietante de que tudo passa, exceto o tempo, que, sempre vigente, torna tudo que é em tudo que foi:

A pintura romântica é póstuma em relação a si mesma. Uma constante intenção poética a guia, como se obcecada por ela: a representação daquilo que não é (que já não é ou que jamais foi) representável. São numerosos os modos, as figuras, os *topoi* através dos quais, nessa pintura, se dá a representação do irrepresentável.¹⁵⁹⁸

Para Cioran, na experiência do tempo, o existir é sentido como uma travessia da melancolia - “[...] essa mesma agitação de condenado sem inferno, essas mesmas reiterações de um ardor de perecer”¹⁵⁹⁹. Nessa submissão ao tempo do homem bem ajustado à vida, vigem a farsa, a ilusão e a contradição. A melancolia, o tédio profundo (*ennui*) e a tristeza são signos desse mal-estar no mundo e no tempo, que é estranho ao homem autômato. No fluxo incessante do tempo que arrasta todas as coisas para o Nada, Cioran vê a futilidade de tudo - “Ninguém alguma vez se persuadiu tanto como eu da futilidade de tudo, tal como ninguém terá tomado como trágicas coisas fúteis”¹⁶⁰⁰.

Considerando-se, a partir de agora, o ceticismo como outra dimensão marcante em seu pensamento, convém lembrar que o ceticismo de Cioran é fisiológico e está intimamente ligado ao seu pessimismo. Conjugado com o pessimismo, o ceticismo cioraniano procurará combater todas as ficções dogmáticas: verdade, convicções, ideologias políticas, etc. O ceticismo de Cioran é especialmente vigoroso no contexto da sua crítica à modernidade e à ciência. Segundo Cioran, a modernidade se define, fundamentalmente, por ser um projeto de utopia que se estende sobre todos os domínios da vida, do político-social ao psicológico-biológico. A era moderna estaria assentada no imaginário-simbólico da perfectibilidade

¹⁵⁹⁷ O texto a que corresponde a tradução é: “As a technology, of course, hourglasses did not depend on the existence of clocks – but it was only at this point, after the appearance of mechanical periods of time. And the concept of time as the flowing of an endless stream of identical grains is obviously congruent with a more linear view of it. In these paintings, the hourglass is also a symbol of mortality and the fleetingness of existence. As Lichtenberg put it in 1772, ‘Hour-glasses remind us, not only of how time flies, but at the same time of the dust into which we shall one day decay’”. (Dienstag, *ibidem*, p. 13-14.).

¹⁵⁹⁸ O texto a que corresponde a tradução é: “La pintura romântica es póstuma respecto de sí misma. Una constante intención poética la guía, como si la obesionara: la representación de aquello que no es (que ya no es o que jamás ha sido) representable. Son numerosos los modos, las figuras, los *topoi* a través de los que se da en ella la representación de lo irrepresentable”. (Givone, 2009, p. 123).

¹⁵⁹⁹ *Breviário de decomposição*, p. 141.

¹⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 110.

humana indefinida mediante a razão, da qual se espera a solução para todos os problemas que permeiam a nossa existência. O homem moderno vive exasperadamente em busca do elixir universal que o cure de si mesmo. Para Cioran, contudo, essa ambição prometeica redundava no oposto daquilo que esperamos. Ao perseguirmos a perfeição a todo custo por meio da técnica, caminhamos cegamente para a nossa própria perdição. Ademais, para o filósofo, é uma ilusão pretender que as criações da técnica possam nos livrar de um destino inevitável. Não está ao nosso alcance não perder-nos. Quanto mais insistimos em fugir à nossa condição e ao nosso destino como seres decaídos, mais escravizados a essa condição e destino ficamos.

É em virtude de seu ceticismo em relação ao poder ilimitado de que gozaria a ciência para transformar e aperfeiçoar a vida que Cioran entrega-se ao estudo do pensamento antigo, dos mitos e das narrativas religiosas que, na sua visão, são mais profundos que a ciência. O ceticismo e a ironia de Cioran se investem contra todos os filósofos e filósofos da história que pretenderam atribuir um sentido e finalidade a ela. Expressando a ruptura com o passado religioso, do qual se esforça, desde o Renascimento, passando pelo Iluminismo até os dias atuais, por emancipar-se, a modernidade é, para Cioran, inconsequente ao desvalorizar a dimensão teológico-transcendente da condição humana. Com a morte de Deus, o homem não se tornou, segundo Cioran, mais livre; tornou-se, na verdade, mais enfermo. Sua enfermidade agravou-se quando passou a acreditar que poderia controlá-la através da ciência. Para o teólogo gnóstico Cioran, a enfermidade do homem é incurável ou pelo menos o é por meio das descobertas científicas e das invenções da técnica, as quais podem apenas nos aliviar de nossos males secundários, por trás dos quais há outro que elas deixam incólume e que recusamos a admitir.

[...] Não há nas farmácias nada específico contra a existência; só pequenos remédios para os fanfarrões. Mas onde está o antídoto do desespero claro, infinitamente articulado, orgulhoso e seguro? **Todos os seres são desgraçados, mas, quantos o sabem?** A consciência da infelicidade é uma doença grave demais para figurar em uma aritmética das agonias ou nos registros do Incurável. [...] Que pecado cometeste para nascer, que crime para existir? Tua dor, como teu destino, não tem motivo. Sofrer verdadeiramente é aceitar a invasão dos males sem desculpa da causalidade, como um favor da natureza demente, como um milagre negativo...¹⁶⁰¹

Conquanto não seja possível persistir duvidando de tudo, Cioran defende que não há verdadeiro ceticismo se não formos capazes de duvidar de nós mesmos - “Sem nossas dúvidas sobre nós mesmos, nosso ceticismo seria letra morta, inquietude convencional,

¹⁶⁰¹ Ibidem, p. 46. (grifo nosso).

doutrina filosófica”¹⁶⁰². Cioran acompanha Carnéades (219-129 a.C.), para quem o sábio estoico, como não existe um critério de verdade, deve orientar-se pelo princípio do provável. O probalismo carneadiano, como ficou conhecida a doutrina de Carnéades, afirma que o critério para determinar a verdade de nossas representações é a probabilidade, isto é, o seu aparecer como verdadeiro ao sujeito. A probabilidade de um juízo significa que ele é capaz de induzir o assenso. O critério do provável nos insta a sempre nos basear naquilo que parece ser concordante com o que se admite como verdadeiro ou confiável.

A representação, com relação ao objeto, é ou verdadeira ou falsa, ao invés, com relação ao sujeito, aparece como verdadeira ou falsa. Posto que a verdade objetiva escapa ao homem, não resta senão ater-se ao que aparece como verdadeiro. Portanto, a representação que aparece como verdadeira com suficiente evidência é critério de verdade. Ora, a representação que aparece como verdadeira é o provável.¹⁶⁰³

Os tratados filosóficos cioranianos são apedrejamentos de toda crença, de todo transcender, de toda utopia, de toda metafísica, essência e significado. Só o conhecimento determinado pela dúvida deve ser chamado de conhecimento desinteressado, porquanto é o único que nos liberta das preocupações com nosso futuro e faz desvanecer as ilusões do nosso passado. Assim, renunciado às fidelidades conservadoras com o passado e com as urgência práticas que antecipam o futuro, descobrimos que “o ceticismo é o presente perfeito do pensamento”¹⁶⁰⁴. Como Carnéades, Cioran cuida impossível a verdade objetiva e insustentável o permanente estado de dúvida.

Levando a bom termo esta seção, resta delinear os temas e problemas que conformam a dimensão niilista da filosofia cioraniana. Recorde-se que o niilismo em Cioran é de natureza metafísica ou ontológica. Ele se expressa como ortodoxia do Nada: o Nada é o princípio do Ser. O Ser é uma violação do Nada.

Por que truque o que parece ser escapou ao controle do que não é? Bastou um momento de desatenção, de fraqueza no seio do Nada: as larvas se aproveitaram; uma lacuna em sua vigilância: e aqui estamos. E assim como a vida suplantou o nada, foi suplantada, por sua vez, pela história: assim, a existência embrenhou-se em um ciclo de heresias que minaram a ortodoxia do nada.¹⁶⁰⁵

¹⁶⁰² *Silogismos da amargura*, p. 11.

¹⁶⁰³ REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 176.

¹⁶⁰⁴ O texto a que corresponde a tradução é: “el escepticismo es el perfecto presente del pensamiento”. (cf. SAVATER, Fernando. *Todo mi Cioran*. Barcelona: Editorial Ariel, 2018, p. 46.).

¹⁶⁰⁵ *Breviário de decomposição*, p. 185.

Deveras, Cioran é obcecado pelo Nada. Todavia, o Nada de que fala Cioran tem sentido equívoco. O “Nada” recobre tanto a experiência luminosa de plenitude no Vazio ou na vacuidade, significado este que encontra registro no imaginário-simbólico da mística oriental, quanto “um buraco negro, puro abismo e pura vertigem, é presença inexplicável que nega a si própria [...]”¹⁶⁰⁶, ou ainda “o vazio, no qual os agulhões (então, pode haver algo ali?) da melancolia, do tédio, da tristeza, da ausência de esperança, da paralisia não cessam de tortura”¹⁶⁰⁷, definição esta que implícita a negatividade abissal que o conceito comporta na tradição da metafísica ocidental. O nada, quando situado no imaginário-simbólico que forma a metafísica ocidental, assemelha-se, para Cioran, ao Ser de Heidegger, o qual, embora esquecido pelo homem, é algo de que ele padece.

Tendo em seu cerne a ambiguidade inerente ao significado do “Nada”, o niilismo, em Cioran, irradia-se sobre a extensão de todo o seu pensamento, expressando-se sob três formas: o niilismo contemplativo, o niilismo gnóstico e o niilismo místico. No niilismo contemplativo, que se caracteriza pelo desencanto, pela melancolia, pelo *ennui*, pelo desespero de um sujeito que, no terror de sua Lucidez, sente “a profunda negatividade que permeia o existir”¹⁶⁰⁸, o Nada parece ter o sentido a ele atribuído no âmbito do niilismo europeu; por outro lado, no niilismo gnóstico, em que a questão sobre o Nada evoca, correlativamente, a questão sobre o Mal, o verdadeiro Deus, que poderíamos identificar com o Bem em si, é infinitamente transcendente e indiferente ao mundo criado; por isso os gnósticos o identificam com o Nada. Também nas místicas cristãs Deus é o Nada; mas, nos dois casos, o Nada é plenitude na ausência; portanto, não encerra o conteúdo negativo e mórbido da experiência niilista europeia. Quando Mestre Eckhart identifica Deus com o puro Nada, ele não quer dizer que Deus é o não ser, que Deus não existe; quer dizer, na verdade, que Deus está além do Ser, que está além de toda determinação, que ele não poderia ser definido por qualquer uma das qualidades com que, tradicionalmente, é pensado.

No niilismo místico, o Nada é a vacuidade (*sunyata*); seu ápice é o êxtase do nada, ou seja, êxtase do vazio ou vacuidade, que, na filosofia zen-budista, significa a realidade última para além do mundo ilusório das aparências. O niilismo gnóstico encontra seu fundamento na *kenosis*, que, na teologia cristã, designa o esvaziamento da substância de Jesus. No contexto

¹⁶⁰⁶ Pecoraro, *ibidem*, p. 162.

¹⁶⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 58

da heresia gnóstica, *kenosis* designa a dissolução da divindade no nada. Seguindo de perto Mainländer, Cioran manterá que nós somos fragmentos de um Deus suicida, de um Deus que, por ter-se matado, trouxe-nos ao Ser. Por conseguinte, somos modos de expressão não de sua vida, mas de sua morte, que carregamos dentro de nós.

Nas três variantes de niilismo a que nos referimos, o problema de Deus é central. Ao mesmo tempo que anelava uma união com Deus, lamentando essa impossibilidade, Cioran o odiava, no combate místico com o absoluto, do qual sempre saía derrotado. Segundo ele, “Todos os niilistas tiveram problemas com Deus. Mais uma prova da vizinhança da divindade com o nada”, ao que se segue “tendo profanado tudo, não nos resta senão destruir essa última reserva de nada”¹⁶⁰⁹. Deus, para Cioran, não é uma autoridade transcendente, não é um poder simbólico a serviço da dominação religiosa. Deus é, para ele, “o símbolo de uma falta, uma carência, uma feridade, invisível, que faz de nós animais metafísicos e paradoxais”¹⁶¹⁰. Deus é um abismo, uma fratura a que devemos nossa condição enferma. Negá-lo significa acentuar ainda mais nossa condição necessariamente enferma. Quem acredita em Deus, segundo Cioran, sofre a pior das humilhações.

Pondo termo a esta seção, podemos afirmar que a compreensão fundamental que perpassa o niilismo metafísico e suas variantes encontra-se verbalizada no seguinte excerto de Max: “A tragédia de cair no tempo, percebeu Cioran, iniciou a demolição ontológica do Homem”¹⁶¹¹.

7.2 Gnosticismo e Niilismo gnóstico

Nesta subseção, passaremos em revista o que, na literatura especializada, se consagrou chamar “gnosticismo”, com vistas a elucidar seus traços doutrinários prototípicos e sua relação com o niilismo moderno na esteira da investigação realizada por Hans Jonas (2001; 2004). Ao cabo desta tarefa, espera-se demonstrar que o imaginário acomista do gnosticismo influenciou decisivamente a formação filosófica de Cioran e que o gnosticismo pode ser considerado um niilismo *avant la lettre*.

¹⁶⁰⁹ O texto a que corresponde a tradução é: “Todos los niilistas tuvieron problemas con Dios. Una prueba más de la vincidad con la nada de la divinidad. Habiendo-lo profanado todo, no nos queda ya mas que destruir esa última reserva de la nada”. (*De lagrimas y de santos*, p. 46).

¹⁶¹⁰ MENEZES, 2007, p. 16.

¹⁶¹¹ MAX, 2011, p. 120.

Talvez, a primeira grande lição que se aprende, inicialmente, quando do estudo do desenvolvimento histórico do Cristianismo, é que houve uma grande diversidade de cristianismos primitivos. Imensa era, na verdade, a variedade de cristianismos primitivos. Prova disso surgiu quando da descoberta por trabalhadores agrícolas no Alto Egito de um punhado de livros produzidos por outros grupos cristãos, cujos ensinamentos divergiam muito das visões proto-ortodoxas. A biblioteca de Nag Hammadi abrigava um vasto conjunto de livros, vários dos quais encerravam concepções sobre Deus, sobre o mundo, sobre Cristo e sobre religião, muito diferentes das perspectivas da proto-ortodoxia. Entre os livros, se encontravam evangelhos supostamente escritos por Filipe e João, filhos de Zebedeu, por seu irmão Tiago, e seu irmão gêmeo Tomé. A maioria dos textos se baseava na crença de que não havia apenas um Deus bom e grandioso que criou um mundo bom. Outros afirmavam, explicitamente, que o mundo não era bom e que resultava de um erro cósmico. Esse mundo fora criado por uma deidade inferior e ignorante, que era identificada, por engano, com o Deus verdadeiro e Todo-poderoso. Não obstante o uso corrente da forma singular “gnosticismo”, o movimento gnóstico carecia de unificação¹⁶¹². Ele compreendia uma maneira de ver o mundo segundo uma multiplicidade de pontos de vista. Por isso, o estudo dos gnosticismos descerra a ampla diversidade dos cristianismos primitivos.

O escopo e a variedade de obras gnósticas refletem um tipo de sincretismo. [...] O gnosticismo bebeu da filosofia grega, especialmente do médio-platonismo e do neoplatonismo, de onde obteve seu dualismo; rejeitou as tradições judaicas de criação e do final (frequentemente chamado apocaliptismo) para obter suas visões de criação, sabedoria e redenção; e bebeu também do Cristianismo, de onde veio seu apelo ao impacto de Jesus e à importância de Cristo.¹⁶¹³

Embora seja complexa a questão que consiste em determinar as origens do movimento gnóstico, hipóteses há, como assinala Menezes (2007), que sugerem que as raízes do movimento se estendem pelas tradições apocalípticas judaicas, pelas religiões de mistério gregas, alcançando o platonismo e o sincretismo greco-oriental legado pelo império alexandrino. Nunca houve um único código gnóstico, mas diversos. Segundo Bock, “a mais

¹⁶¹² Conquanto se possa advogar que o gnosticismo jamais existiu como movimento religioso passível de delimitação empírica, não nos interessa tomar parte nessa controvérsia que anima os *scholars*. Até onde se pode dizer, o gnosticismo que se tornou conhecido por nós se constitui, basicamente, de uma heresia cristã.

¹⁶¹³ BOCK, Darrel. *Os evangelhos perdidos: a verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia*. Tradução de Emirson Justino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007, p. 45-46.

organizada forma de resposta [gnóstica] surgiu em meados do século II, de acordo com as fontes textuais de que dispomos”¹⁶¹⁴.

Na tradição gnóstica, é a concepção grega do cosmos, em cujo seio o homem encontrava seu justo lugar e que servia de modelo para a sua conduta, que dá lugar à concepção de um mundo que é cárcere, um mundo onde não é possível ao homem nem conhecimento de si nem de Deus. Embora tenham sido variadas as formas do gnosticismo, tal como diversos foram os cristianismos primitivos, pode-se dizer que os gnósticos acreditavam que nós não fomos criados para viver neste mundo. Na verdade, nós fomos aprisionados aqui pela divindade ignorante e inferior que o criou. Para escapar a essa prisão terrena, os gnósticos propunham que devemos conhecer quem somos, de onde viemos e o que nos tornamos. Segundo esses cristãos, nós viemos do reino de Deus. Os grupos gnósticos apelavam para a necessidade do autoconhecimento como um meio de alcançar a verdade. A salvação só se alcançaria pelo conhecimento (*gnose*), que, no entanto, era secreto e reservado a uma elite espiritual. A doutrina gnóstica se assenta sobre um dualismo entre o ser humano e o mundo e um dualismo entre o mundo e Deus. A primeira forma de dualismo acena com a ideia de que o homem não é mais uma parte em harmonia com o todo, senão um prisioneiro numa totalidade que não mais lhe pode servir de norma para seu comportamento. Na segunda forma de dualismo, por sua vez, sublinha-se a ideia de que aquele mundo, que é a contraparte de Deus, é o mundo material em que vivemos, mundo considerado um lugar mau, manchado pela corrupção, pelo sofrimento, pois que criado por um Deus inferior e ignorante. O Deus verdadeiro, revelado na pessoa de Cristo, é um Deus transmudano, jamais revelado por esse mundo material corrompido. Trata-se de um Deus desconhecido, porque não revelado pelo mundo; totalmente outro, porque jamais reconhecido por analogia com o mundo. Não obstante, os gnósticos acreditavam que detinham o conhecimento que lhes permitiria retornar ao reino divino do qual provieram e no qual viverão na presença de Deus. Cristo era, pois, o emissário divino desse reino situado no além-mundo.

O mundo gnóstico é hostil e demonizado. É um mundo desdivinizado, do qual é necessário se libertar. Esse mundo deve ser vencido, negado pela *gnose* que torna possível o acesso a uma transcendência que se apresenta como o horizonte antagônico e de salvação. Não menos importante é notar que o niilismo gnóstico ainda se baseia na dicotomia metafísica entre o sensível e o suprassensível; situação radicalmente diversa é a do niilismo moderno. Esta forma de niilismo se caracteriza por uma condição desesperadora, a qual se

¹⁶¹⁴ Ibidem, p. 47.

expressa por um profundo desamparo do homem em face de uma natureza indiferente. O homem, em sua finitude e contingência, se vê só, pois que somente ele, e não a natureza, se preocupa. No horizonte deste homem abandonado na imensidão de um universo indiferente, não há senão a angustiante certeza de sua morte inevitável e o temor que acompanha a consciência da ausência de qualquer sentido objetivo para seus projetos.

Elenquem-se, a seguir, as cinco características do gnosticismo amplamente reconhecidas pelos *scholars* tomadas a Kurt Rodolph por Bock (2007):

1) **Dualismo**: recobre a crença de que os princípios do bem e do mal encontram-se misturados no homem e na Criação.

O dualismo gnóstico também recobre a crença na existência de um Deus bom, transcendente e incognoscível, que se distingue radicalmente do Deus que criou o mundo (o malvado demiurgo). O Deus criador se projeta na criação, ele se manifesta através de sua obra; portanto, ele é cognoscível; por outro lado, o Deus incognoscível é transcendente demais para estar diretamente envolvido na criação e interessado nos assuntos dos homens.

2) **Cosmogonia**: encerra a crença de que, na Criação, existe um contraste entre a luz e as trevas, a alma (ou espírito) e a matéria (ou a carne), o conhecimento e a ignorância.

Assim, a luz, a alma e o conhecimento situam-se na esfera do que é bom, ao passo que as trevas, a matéria e a ignorância associam-se ao mal. O mal estava na criação desde o princípio. O homem, entretanto, carrega em si, segundo creem os gnósticos, centelhas do divino. O mundo material é maligno e inferior. Como se vê, a cosmogonia também é dualista.

3) **Soteriologia**: compreende a crença na Salvação. Os gnósticos, em geral, entenderam a Salvação e a redenção como o conhecimento da natureza dualista da criação. Interessava-lhes a salvação do espírito ou da alma; a matéria e a criação estão definitivamente corrompidas. O caminho para a salvação está terminantemente bloqueado para a carne. Na heresia gnóstica, não há ressurreição do corpo depois da morte.

4) **Escatologia**: é o ensino das últimas coisas. Os gnósticos estavam convencidos de que sabiam qual é o propósito da existência. Esse propósito era a redenção da alma e a recuperação da criação no pleroma, ou o lugar onde habita o bem. As pessoas, portanto, devem viver orientando-se pela compreensão de que os valores espirituais são superiores aos valores materiais; devem também conscientizar-se de que é necessário estabelecer uma

conexão profunda com o plano espiritual, divorciando-se do mundo físico, que é mau, porque constituído de matéria e carne.

5) As três questões fundamentais:

Por fim, o gnosticismo compreendia três questões principais, a saber: uma preocupação com o problema do mal; uma necessidade de alienação ou afastamento do mundo e, particularmente, do mundo humano; uma busca por conhecimento íntimo e especial dos segredos do universo.

7.2.1 Gnosticismo e niilismo

Segundo Jonas (2001), se for verdade que o existencialismo se caracteriza, essencialmente, por um dualismo que compreende o estranhamento entre o homem e o mundo, que se traduz na forma de um acomismo antropológico, então tal condição de desamparo cósmico do homem não é consequência direta das descobertas da física moderna.

O ponto que importa particularmente para os propósitos desta discussão é que uma mudança na visão da natureza, isto é, do ambiente cósmico do homem, se acha no fundo daquela situação metafísica que deu origem ao existencialismo moderno e às suas implicações niilistas.¹⁶¹⁵

A situação metafísica marcada por um desamparo cosmológico aterrador que, segundo Jonas, deu origem ao existencialismo moderno, expressa-se no seguinte passo: “foi-se o cosmos, cujo logos imanente o meu logos podia sentir-se aparentado; foi-se a ordem do todo, onde existe um lugar para o ser humano”¹⁶¹⁶. Perdendo seu centro metafísico, esse lugar, que outrora estaria reservado ao ser humano por uma prerrogativa metafísica, resulta do mais puro acaso. Interessa-nos deter-nos mais exatamente nas implicações niilistas subentendidas nessa condição humana. Para Jonas (2004), o antigo gnosticismo tem relação com o niilismo moderno. Mas não se segue daí que o niilismo moderno e o gnosticismo se equivalem. Para o

¹⁶¹⁵ O texto a que corresponde a tradução é: “The point that particularly matters for the purposes of this discussion is that a change in the vision of nature, that is, of the cosmic environment of man, is at the bottom of that metaphysical situation which has given rise to modern existentialism and to its nihilistic implications”. (JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien God e the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001, p. 325).

¹⁶¹⁶ JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 236.

autor, o que há em comum entre eles é 1) uma crise cultural e espiritual; 2) o clima de angústia e ansiedade que caracteriza tanto a era helenística quanto a modernidade tardia.

À luz da interpretação de Jonas, mantemos, em nossos termos, que o niilismo moderno caracteriza-se pela derrocada do imaginário-simbólico religioso cristão, à luz do qual o universo fora criado por um Deus infinitamente bom e providente, cujo desígnio cósmico contemplava uma finalidade última da qual participam bem-aventuradamente as criaturas (apesar de suas provações e sofrimentos), e pelo advento de um imaginário-simbólico cosmológico, corpenicano e mecanicista, no interior do qual o desígnio providencial e seu finalismo do bem não passam de ficções imaginárias ou ilusões. É da afirmação do caráter ilusório da crença teísta num mundo criado finalisticamente por um Deus providente que se vai formando a percepção da insignificância radical da existência humana, abandonada num espaço infinito, na vastidão de um universo indiferente a ela e às suas aspirações, aos seus projetos e às suas arengas sem sentido. O niilismo moderno expressa a consciência afiada da inapelável finitude da existência humana profundamente marcada pela absurdidade e angustiada pelo desamparo cósmico, donde a solidão do indivíduo que se apercebe como um existente situado num espaço e num tempo que lhe parecem vazios de significado. Cumpre ainda notar que a indiferença da natureza, na cosmovisão mecanicista, significa a impossibilidade de o homem encontrar sentido e finalidade para a sua vida, a qual é reduzida a um acidente insignificante da matéria regida por um sistema de causas naturais. Na imagem mecanicista de mundo, o mundo é reduzido a uma máquina, a um sistema fechado, o qual, funcionando por si mesmo, torna impossíveis as interferências milagrosas de Deus. Se o mundo, por um lado, se iluminava pela chama da razão que despertava a consciência de seu sono metafísico-religioso; por outro lado, ele enchia, com trevas e sombras, o coração e a alma humanos por se apresentar desprovido de todo sentido.

No universo representado por Pascal, Deus se torna mais transcendente, cada vez mais distante, até que se torna completamente inalcançável ao homem e alheio ao mundo. Deus se retira da ordem do cosmos, torna-se *ágnostos théos* (deus incognoscível), cuja natureza magnânima já não mais se faz presente na ordem da Criação. O único atributo que lhe resta é seu poder gratuito, absurdo e opressivo. No horizonte existencial de Pascal, verbaliza-se o sentimento – tão caro a Cioran – de estrangeirismo, de exílio metafísico, de deslocamento, de não pertencimento ontológico. O homem nem coincide com o mundo, nem com a natureza, tampouco com uma sobrenatureza imaginária, de cuja ausência não deixa de ressentir-se. Mas convém lembrar que, embora o mundo seja, tanto para Pascal quanto para Cioran, criado por um Deus, para Pascal, esse Deus é o Deus metafísico cristão; para Cioran, o criador é um deus

malvado e ignorante. A visão de mundo gnóstica mantém que a experiência de liberdade do homem é uma experiência trágica, uma vez que relacionada à vigência do *fatum*. A libertação do homem confunde-se com a sua condenação neste mundo. Sua salvação é libertação para o pleroma, o mundo verdadeiro.

O gnosticismo, segundo Joanas, é um niilismo *avant la lettre*, na medida em que afirma a ausência de qualquer bem supremo e de finalidade última para o devir. Assim, o mundo demiúrgico impede toda valoração e fundamentação. Se, para Nietzsche, o niilismo moderno significa o desmoronamento de todos os valores tidos como superiores; para os gnósticos, o niilismo afirma que a impossibilidade de atribuir um valor último à totalidade do universo é consequência do fato de o universo ter sido criado por uma divindade desprezível, má e ignorante. Como gnóstico, Cioran considera ser o mundo, desde as raízes, condenado pelo Mal e privado de todo valor positivo.

Em suma, o gnosticismo pode ser considerado uma forma de niilismo, talvez o mais implacável de todos, porque, nele, o mundo em sua totalidade se reduz, tal como seu próprio criador, a um nada de valor, de sentido, de ser. O homem se apercebe, então, de que não há verdade nem valores naturais e universais. A verdade é uma ilusão; e esta tanto como os valores são ficções humanas. É preciso inventar tudo: valores, verdades, sentidos. É preciso fabricá-los artificialmente, conscientemente, porque nada disto possui suporte ontológico para além das coisas que o ser humano pensa, deseja e cria.

O dualismo é, segundo o autor, o traço comum às diferentes manifestações do gnosticismo. Para Jonas, “as doutrinas dualistas se articulam sobre esta base primordialmente humana, e apaixonadamente vivida, de uma experiência do eu e do mundo”¹⁶¹⁷. Embora seja correto afirmar que existe, paralelamente, um dualismo entre o ser humano e o mundo, e entre o mundo e Deus, Jonas pondera que, no gnosticismo, o que temos, na verdade, é um só dualismo – ser humano e mundo -, que se reproduz no âmbito da experiência como dualismo mundo e Deus. Nas palavras do autor, “[...] a doutrina transcendente do dualismo mundo-Deus procede da experiência imanente da divisão homem-mundo como sua base de experiência”¹⁶¹⁸.

Assim como o Cristianismo do passado e do presente, o Gnosticismo é um fenômeno complexo com numerosas manifestações. Mas os documentos descobertos em 1945 e reunidos na Biblioteca de Nag Hammadi baseiam-se numa mesma visão gnóstica de mundo:

¹⁶¹⁷ Ibidem, p. 239.

¹⁶¹⁸ Ibidem.

não há simplesmente um Deus transcendente e criador de um mundo bom. O mundo é resultado de uma catástrofe cósmica produzida por uma divindade inferior e ignorante. O mundo material que habitamos é mau e miserável, repleto de sofrimento, corrupção e ignorância. Nós, seres humanos, não pertencemos a este mundo; ele não é nossa casa. Para os gnósticos, nós fomos capturados e aprisionados neste mundo e somente quando aprendermos quem realmente somos e como escapar dele, poderemos retornar ao Reino do verdadeiro Deus de onde proviemos. A libertação deste mundo em que vivemos só acontecerá quando aprendermos o conhecimento secreto (*gnósis*)

Segundo Jonas, os textos mais alinhados com o cristianismo proto-ortodoxo afirmam que tal gnose provém de Jesus. A gnose é autoconhecimento: para nos libertarmos deste mundo mau e corrupto em que vivemos, precisamos conhecer quem somos, o que nos tornamos; precisamos saber do que estamos sendo redimidos, o que é nascimento e renascimento. Todavia, tal conhecimento é secreto e limitado a uma elite composta por seres humanos que realmente têm uma centelha divina, ou melhor, uma centelha do reino divino dentro de si; uma faísca que precisa ser acesa novamente, através da gnose, que procede do alto, que é trazida por um ser celestial, o qual, descendo do reino divino, vem lembrar-nos de nossa verdadeira identidade, origem e destino.

Em sua dimensão teológica, a doutrina gnóstica reza que o verdadeiro Deus é estranho ao mundo e não tem qualquer participação no universo físico. Esse Deus é absolutamente transmundano. Sem embargo do conjunto heterogêneo de suas doutrinas, o gnosticismo se caracteriza, fundamentalmente, por exibir uma meontologia (diteísta) e uma etiologia do mal. Como Deus seja infinitamente transcendente, ele se identificará com o Nada. Essa compreensão de Deus como o Nada, como já dissemos, é compartilhada por muitos místicos cristãos. A identificação de Deus ao Nada figura nos textos de juventude de Cioran. Cioran resgatou o espírito radicalmente pessimista e espiritualmente herético dos antigos gnósticos. Para os gnósticos tanto quanto para Cioran, o tempo é jugo, sujeição, servidão e fatalidade. Os gnósticos veem no curso histórico reinar tiranicamente o demiurgo. Apesar dessas e de outras muitas semelhanças¹⁶¹⁹ entre a versão clássica de gnosticismo e a versão gnóstica de Cioran, o filósofo não esposa a crença de que Jesus triunfou em sua tentativa de resgatar a humanidade da Queda. Cioran, ao contrário dos gnósticos antigos, enfatiza a ideia de

¹⁶¹⁹ Por exemplo, a crença na natureza má do mundo; a crença de que o mundo é obra de um demiurgo mau e ignorante; o sentimento de alienação do homem em relação ao mundo, etc.

fatalismo ou de submissão ao destino. Para Cioran, o tempo é um defeito da eternidade; e a vida, um defeito da matéria.

Todo fenômeno é uma versão degradada de outro fenômeno mais vasto: o tempo, uma tara da eternidade; a história, um tara do tempo; a vida outra tara, mas da matéria. O que é normal, o que é saudável? A eternidade? Ela própria não passa de uma doença de Deus.¹⁶²⁰

Para Cioran e para os bogomilos, toda a Criação está mergulhada no mal; o tempo e a história estão submetidas a ele. O universo e a história tiveram início através de uma ação que lhes conferiu movimento. Esse movimento, que impulsionou a história e a Criação, é nefasto e demoníaco, razão por que devemos preferir a inércia, a imobilidade, a estagnação que, para Cioran, estão associadas ao bem. O mal é uma propriedade inerente ao movimento, à dinâmica que o transmite como uma infecção à cadeia dos acontecimentos. O Mal acaba por não se distinguir do próprio tempo degradado em seu escorrer para o futuro.

Esse pessimismo radical, que vê na substância da história – no movimento enquanto tal – o mal em estado puro, não poderia remeter a outra fonte que não a gnóstica; mais especificamente, a uma de suas correntes mais radicalmente dualistas e pessimistas: os bogomilos.¹⁶²¹

7.3 Antropologia teológica, pessimismo metafísico e pessimismo antropológico

A antropologia teológica desenvolvida por Cioran é uma descrição do caráter ontologicamente problemático do ser humano. Embora seja desoladora, a concepção cioraniana do ser humano não é, de modo algum, desprovida de base na mais ordinária experiência empírica. Com o olhar clínico sobre os acontecimentos históricos, Cioran examina as intenções humanas para mostrar que elas estão, quase sempre, em conflito com as ações. Sua antropologia teológica está assentada numa concepção religiosa do homem e constitui a base sobre a qual se erige uma antropologia filosófica, em cujo cerne repousa a tese de que o aparecimento da consciência no homem é a marca de seu adoecimento. A consciência é o elemento de ruptura do homem com a natureza. Para Cioran, se acolhermos as evidências biológicas disponíveis, à luz das quais aprendemos que evoluímos de um ancestral em comum com os símios, o que nos fez abandonar nossa condição primitiva não é algo que estava previsto ou programado pela natureza. Foi necessário que ocorresse um desvio

¹⁶²⁰ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 111.

¹⁶²¹ MENEZES, 2007, p. 126.

repentino e inevitável no curso natural da vida. Esse desvio ou essa anomalia foi o aparecimento da consciência no homem.

O pessimismo antropológico constitui toda a atmosfera teórica, filosófico-teológica e negativo-fatalista que se entranha na abordagem cioraniana da condição humana. Na base desse pessimismo está a concepção do homem como animal enfermo. Em toda a obra de Cioran, na verdade, pode-se encontrar a ideia de que o homem é um animal enfermo. Mas essa enfermidade que caracteriza o ser mesmo do homem precede ao seu aparecimento no mundo. A enfermidade é mais do que uma condição do homem; é uma condição do Ser enquanto tal. Para Cioran, o cosmos “é um gigantesco organismo adoecido, que submete tudo o que existe – o homem em primeiro lugar – ao mesmo princípio de debilitação que o constitui”¹⁶²². Todo o existente, que recobre os reinos mineral, vegetal e animal, participa do mesmo princípio de enfermidade. Todavia, somente o homem é especialmente enfermo. Como se vê, a questão da enfermidade, na obra de Cioran, prende, indissolavelmente, o pessimismo antropológico ao pessimismo metafísico. Este, porém, é, para nós, a contextura teórica mais ampla no solo da qual se erige e se desenvolve o pessimismo antropológico. Portanto, antes de investigarmos esse tipo de pessimismo, vamos ocupar do esclarecimento do pessimismo metafísico¹⁶²³.

7.3.1 Pessimismo metafísico

Constituem traços característicos do pessimismo cioraniano a “descrença”, o “desencanto”, o “desespero”¹⁶²⁴, uma visão profundamente negativa da condição humana e de sua dimensão histórica, bem como da essência do mundo, do universo e da matéria. O pessimismo metafísico, que também podemos chamar “pessimismo ontológico”, está intimamente ligado ao pessimismo antropológico.

¹⁶²² Ibidem, p. 151.

¹⁶²³ Nunca é sobejo lembrar que a filosofia de Cioran não constitui um sistema, de modo que “antropologia teológica”, “pessimismo antropológico” e “pessimismo metafísico” não são setores estanques e facilmente discerníveis em sua obra. Eles se imbricam; por vezes, se misturam. Mais do que divisões teóricas do curso de um pensamento filosófico, são constructos teórico-metodológicos que tomamos a Menezes (2007; 2016) e que rearticulamos num quadro mais amplo de questões e preocupações atinentes ao tema do niilismo em Cioran.

¹⁶²⁴ O desespero, tal como a angústia, o tédio e a melancolia, não tem uma causa. O desespero desespera-nos de não podermos viver, de não podermos morrer, de não podermos nos matar. Dilacerado pelo desespero, o desesperado sofre sem motivo aparente; ele padece a consciência de sua infelicidade.

Sua proposição central é a afirmação da precedência do Nada ao Ser. Parodiando a narrativa hebraica do *Gênesis*, Cioran propõe-nos uma “genealogia da enfermidade”, com base na qual ele mostra de que modo o homem e o universo se tornaram enfermos ou doentes. No início era o Nada, o fundamento sem fundo de tudo que existe¹⁶²⁵. Por força do acaso, o Nada foi suplantado pelo Ser; tendo entrado em cena o Ser, com ele entrou também a Doença. Esta impregna todo o universo; não há lugar algum onde não a encontremos. Como pontua Menezes, “o cosmos é um grande organismo enfermo” e “além de uma transgressão, a Criação representa também o adoecimento do Nada”¹⁶²⁶. Cioran, bem ao estilo gnóstico, perpetua a tradição do demiurgo mau e ignorante, que, por vezes, ele identifica com o demônio. Como vimos, nessa tradição, o mundo é obra de uma divindade má e ignorante. O Deus supremo e infinitesimalmente transcendente não se ocupa do mundo; e é esse Deus que a tradição gnóstica e muitos místicos cristãos, como Mestre Eckhart, identificam com o Nada. Enquanto Nada, o Deus da ortodoxia cristã é, da perspectiva secular-atéista, uma irrealdade, uma quimera; mas, da perspectiva mística, que busca transcender o mundo da representação, o dualismo entre sujeito e objeto, Deus como Nada é a realidade última, ou, como se poderia chamar, na mística budista, a Vacuidade. Cioran se opõe aqui à tendência cientificista da modernidade para submeter tudo à tara da investigação, da avaliação, da teorização.

Só conhecendo, em matéria de experiência religiosa, as inquietudes da erudição, os modernos avaliam o Absoluto, estudam suas variedades e reservam seus estremeamentos para os mitos – essas vertigens para consciências historiadoras. Havendo deixado de reza, comentam a prece. Nenhuma exclamação mais, só teorias. A Religião boicota a fé. No passado, com amor ou ódio, os homens se aventuravam em Deus, o qual, de Nada inesgotável que era, agora é apenas – para desespero de místicos e ateus – um problema.¹⁶²⁷

O pessimismo cioraniano, em geral, (tanto o pessimismo metafísico quanto o pessimismo antropológico) compreende a articulação entre uma teoria do “nada” e uma afirmação filosófica do Mal. O mundo inteiro está submetido à soberania do Mal, e o fundamento último de toda a existência é o Nada. Todavia, o Nada, em Cioran, não tem, necessariamente, o sentido negativo e mórbido que lhe é atribuído no quadro das investigações sobre o niilismo no Ocidente. Não recobrando apenas a experiência da negatividade radical, o Nada é também, para Cioran, a experiência luminosa do Vazio ou da

¹⁶²⁵ Voltaremos a considerar o significado do “Nada”, no pensamento de Cioran, mais adiante.

¹⁶²⁶ MENEZES, 2007, p. 152.

¹⁶²⁷ *Silogismos da amargura*, p. 74.

Vacuidade (*sunyata*), da qual dá testemunho, especialmente, a escola *Madhyamika* de Nargajuna. Acerca dessa compreensão do “nada” como experiência da vacuidade, Cioran diz numa entrevista a Léo Gillet:

É como se curar de tudo. Removem-se todas as propriedades do ser. E, em vez de um sentimento de falta e, portanto, de vazio, trata-se de um sentimento de plenitude através da ausência. Portanto, o vazio como instrumento de salvação, por assim dizer. Como uma via, um caminho para a salvação. Chama-se *sunyata*, portanto a vacuidade. A vacuidade, em vez de ser uma causa de vertigem, como o *ennui*, é uma forma de vertigem. Não é uma experiência negativa em absoluto. É uma espécie de encaminhamento em direção à libertação. [...] Portanto, não é algo negativo. É, depois de ter liquidado tudo, não ter mais apegos: se está verdadeiramente desprendido, superior a tudo. Triunfa-se sobre o mundo; já não há nada. Para nós, que temos vivido, que vivemos na cultura ocidental, essa forma de pensar ultrajante é chamada, enfim, de niilismo. Mas isso não é niilismo, porque o objetivo, enfim, a culminância é uma espécie de êxtase do vazio, sem conteúdo, portanto, a felicidade perfeita.¹⁶²⁸

Tal como Schopenhauer, Cioran admite ser possível pensar o “nada”; não apenas como *nihil privativum*, como defendia o filósofo alemão, mas também como *nihil negativum*, ou seja, como nada absoluto. Como no esquema de câmbio de sinais proposto por Schopenhauer, Cioran confere ao “ser” o sinal negativo e ao “nada” o sinal positivo. O nada como ser e o ser como nada - é isso que a visão mística desvela quando do rompimento do véu de *Māyā*. Em suma, para o filósofo-teólogo Cioran, o Nada é a realidade última.

A Enfermidade está associada ao Mal. Assim, o Mal começa muito além do homem; neste, apenas se intensifica e se reproduz através do pecado. Para Cioran, Adão já padecia um mal-estar antes de provar da árvore do conhecimento. O paraíso também já não era um lugar aprazível e saudável completamente. A Doença estava nele, incubada, mas à iminência de um ataque. A condição de Adão é paradoxal: embora estivesse fadado ao pecado, é, segundo Cioran, culpado por tê-lo escolhido. Por conseguinte, o ser humano, herdeiro da sina de Adão, a despeito de estar fatalmente destinado à enfermidade, é igualmente culpado por tê-la desejado, por tê-la procurado. Nenhum outro animal, no entanto, acompanhou o homem em sua rebeldia. Nos animais e nas plantas, encontramos regozijo, alegria pelo simples fato de terem sido trazidas à vida. A vida lhes é bastante, lhes é fonte de alegria. Somente o homem

¹⁶²⁸ O texto a que corresponde a tradução é: “C’est comment se guérir de tout. On enlève toute propriété à l’être. Et au lieu d’avoir un sentiment de manque, et donc de vide, c’est le sentiment de plenitude par l’absence. Donc, le vide comme instrument du salut. On l’appelle, *shunyata*, c’est donc la vacuité. La vacuité au lieu d’être une cause de vertige, comme l’ennui l’est pour nous, est qund même une forme de vertige. Ce n’est pas du tout une expérience négative. C’est une sorte d’acheminement vers la délivrance. [...] Ce n’est donc pas du tout négatif. C’est, après avoir tout liquidé, n’avoir supérieur à tout. On a triomphé du monde: il n’y a plus rien. Pour nous qui avons vécu, qui vivons dans la culture occidentale, cette forme de pensée outrancière, nous l’appelons, enfim, on a appelé cela du nihilisme. Mais ce n’est pas du nihilisme, puisque le but, enfin l’aboutissement c’est une sorte d’extase vide, sans contenu, donc le bonheur parfait.” (Entretien avec Léo Gillet. In: *Entretiens* p. 71).

fez recair sobre si um fardo pesado, por força da singularidade que almejou. Os demais seres conseguiram evitar o adoecimento completo; portanto, se demonstraram muito mais sábios que o homem, porque não ousaram preferir o incerto ao certo, o perigo à segurança. O homem, animal enfermo, por excelência, inclinado, naturalmente, à rebeldia, entregou-se docilmente à sua condição enferma.

Como a Enfermidade essencial do homem será objeto de análise na próxima subseção, será forçoso fazer uma digressão para tornar a considerar os postulados do pessimismo metafísico de Cioran. Toda a vida, portanto, é enferma, e a Criação é uma grande catástrofe, segundo o filósofo. A vida é a primeira manifestação da enfermidade. A doença, então incubada na condição paradisíaca de Adão, atualiza-se na transição do mundo inanimado para o mundo animado. A vida, “esse mau gosto da matéria”¹⁶²⁹, é a mais grave manifestação da enfermidade. A criação, por carecer de princípio ordenador e regulador e por tender à entropia, distribui desigualmente os sofrimentos, de modo que, em alguns seres, o sofrimento pesa de modo atroz; em outros, tende a ser mais ameno. No conjunto dos seres orgânicos, o animal não humano sofre mais que os vegetais, “pois a carne, em toda a sua complexidade, é a quintessência da desgraça”¹⁶³⁰. Para Cioran, a injustiça é que governa o mundo, de modo que “tudo que se constrói, tudo que se desfaz, leva a marca de uma fragilidade imunda, como se a matéria fosse fruto de um **escândalo no seio do nada**”¹⁶³¹. Ainda segundo o filósofo-teólogo, “cada ser nutre-se da agonia de outro ser; os instantes se precipitam como vampiros sobre a anemia do tempo: o mundo é um receptáculo de soluções”¹⁶³². A vida é, para Cioran, um processo de dilaceramento, e este se manifesta na carne, flagelada internamente, contraída a cada golpe de sofrimento, esgarçando-se ao peso do tédio, sangrando em seu sofrimento solitário. É, portanto, no animal que a vida se manifesta como dilaceramento. A vida não é mais do que “uma ocupação de inseto”¹⁶³³ e, enquanto estamos, à semelhança dos insetos, ocupados com a manutenção da vida, trabalhando dia e noite em nossas “colônias” para conservá-la e prolongá-la, ignoramos nossa condição essencialmente enferma.

A enfermidade, no entanto, tem um sentido ambíguo e paradoxal: não é uma experiência completamente negativa. Para Cioran, ela é também significativa e valiosa,

¹⁶²⁹ *Silogismos da Amargura*, p. 68.

¹⁶³⁰ MENEZES, 2007, p. 153.

¹⁶³¹ *Breviário de decomposição*, p. 58. (grifo nosso)

¹⁶³² *Ibidem*.

¹⁶³³ *Silogismos da amargura*, p. 67.

porque ela, tanto quanto a dor e o sofrimento, fomenta o conhecimento. A enfermidade serve de meio pelo qual é possível o conhecimento da condição humana.

Mais importante do que deter-se na busca por garimpar, na obra de Cioran, o que significa essa Enfermidade ou Doença¹⁶³⁴ da qual está acometido todo o universo, é compreender como ela se manifesta no homem, de que modo podemos, se possível, nos curar dela. Portanto, à questão “em que consiste a Enfermidade?” não podemos dar uma resposta, porque a Enfermidade é algo indeterminado; é uma doença metafísica. É difícil defini-la e situá-la no conjunto das atitudes, das tendências e problemas que perfazem a existência humana. O próprio Cioran não nos esclarece sobre o significado da enfermidade. Também não chega a apontar um caminho seguro que nos levaria a nos curar dela, muito embora admita, conforme veremos, que a travessia da doença possa ser uma espécie de cura. Para Cioran, só há saúde e salvação no Ser puro, que acaba por confundir-se com o Vazio puro. O filósofo romeno parece assumir a existência de uma instância tão perfeita quanto o vazio completo, tão pura quanto o Nada. Tal realidade, não se identificando com o Ser enquanto tal, seria “uma espécie de dimensão negativa (no sentido da linguagem apofática) indeterminada, a ausência absoluta e indescritível de tudo”¹⁶³⁵.

Saúde e conhecimento são inconciliáveis entre si. O conhecimento é, para Cioran, uma atividade antinatural. Quanto mais profundo e elaborado se torna o conhecimento, tanto mais débil fica a saúde. Destarte, o conhecimento, em vez de favorecer o equilíbrio indispensável à preservação da vida, põe em risco a própria preservação dela. Para o filósofo, “uma saúde perfeita é a-espiritual”¹⁶³⁶. Dada a inegável indissociabilidade entre o pessimismo metafísico e o pessimismo antropológico, é difícil evitar que o tratamento dispensado a um desborde de sua esfera para adentrar a esfera do outro. Assim, ao referirmo-nos à Saúde e à Doença, somos, inevitavelmente, levados a trazer à baila a busca desesperada do homem pela Saúde. Na raiz dessa busca, repousa sua enfermidade essencial profunda. Não só a vida é irremediavelmente enferma, está inteiramente mergulhada num estado de adoecimento, como também o homem jamais poderá alcançar a saúde perfeita.

À guisa de introdução ao exame do pessimismo antropológico, a cujo desenvolvimento é dedicada a próxima subseção, convém atender no fato de que tal tipo de

¹⁶³⁴ Segundo Cioran, “a doença é: não há nada mais real do que ela”. (cf. *Do inconveniente de ter nascido*, p. 168).

¹⁶³⁵ MENEZES, 2007, p. 167.

¹⁶³⁶ *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 18.

pessimismo está assentado na concepção do homem como animal enfermo. O pessimismo antropológico é a expressão de uma antropologia essencialmente gnóstica, no domínio da qual o homem é concebido como um ser parasitado pelo Mal, contaminado por ele; é, ademais, “uma criatura de um deus febril que projeta no universo seu padecimento supremo; ser dividido entre o bem e o mal, a saúde e a doença, mantendo [...] uma relação de consciência e conhecimento com sua condição enferma para a qual precisa despertar”¹⁶³⁷. Como se vê, Cioran entende ser possível ao homem despertar para a sua condição essencialmente enferma. Tendo em conta os propósitos deste estudo, a possibilidade do despertar para a nossa condição enferma é, para nós, uma questão fundamental, sobre a qual nos alongaremos no que se seguirá.

7.3.2 Pessimismo antropológico

O pessimismo antropológico, em Cioran, prende-se inextricavelmente a uma visão religiosa do mundo e do homem; por conseguinte, é lícito dizer que o pensamento cioraniano se orienta mais teologicamente do que filosoficamente.

[...] Seu olhar negativo sobre a condição humana fundamenta-se em uma concepção gnóstica de pensamento, que chega até ele através de seus ancestrais bogomilos, seita gnóstica que habitou os Balcãs durante a Idade Média e que teria influenciado sub-repticiamente a cultura romena.¹⁶³⁸

Seu pessimismo antropológico é o desenvolvimento teórico da concepção basilar do homem como animal enfermo. As reflexões cioranianas sobre a condição existencial enferma do homem não ficam circunscritas às controvérsias teológicas entre cristianismo e gnosticismo; vão além delas. Para Cioran, o ser humano, em quaisquer períodos históricos em que o contemplemos – na Antiguidade, na Idade Média ou na Modernidade – é um animal enfermo. Essa concepção do homem como animal enfermo é o ponto de partida para o desenvolvimento de “sua crítica amarga da obsessão moderna pela saúde e pela felicidade administradas”¹⁶³⁹. Nesse tocante, convém assinalar a dívida de Cioran para com o pessimismo resignado de Hegesias de Cirene. Discípulo de Diógenes de Cirene, Hegesias de Cirene viveu por volta do século III a.C. Seu pessimismo no que tange à felicidade culmina

¹⁶³⁷ Op.cit., p. 15.

¹⁶³⁸ Ibidem, p. 13.

¹⁶³⁹ Ibidem, p. 17.

com a indiferença e a desilusão radical em relação à vida. Para ele, a felicidade plena é inatingível; tanto faz ser rico ou pobre, feliz ou desgraçadamente infeliz, doente ou saudável, visto que a vida, tal como a felicidade, é caracterizada pela impermanência, pela instabilidade, pela transitoriedade de seus estados. O melhor a fazer é resignar-se em face do destino e aceitar a vida tal como ela é. Cioran acolhe a visão pessimista de Hegesias. No período helenístico, o filósofo romeno também foi buscar como referência de seu fatalismo trágico Tyje ou a Fortuna. Fortuna é a divindade que representa o acaso ou a sorte. A crença nessa deusa envolve o pressuposto de que tudo que nos acontece, toda a nossa história de vida está pré-determinada, quer para o bem, quer para o mal, por uma lei divina incognoscível. Portanto, Tyje é a representação simbólica dessa lei implacável e impessoal, fonte de temor, contra a qual nada podemos fazer.

Uma concepção de destino como princípio irracional e misterioso não nos permite saber se o que nos acontece é da ordem do puro acaso ou provocado por uma providência escusa que governa toda a vida. Cioran é o arauto de uma sabedoria resignada, cujo fim é a impossibilidade em face dos acontecimentos. Para ele, o homem é um ser inapto para o quietismo, avesso à preguiça e “por haver-se comprazido em depreciar a dúvida e a preguiça – vícios mais nobres do que todas as suas virtudes -, embrenhou-se em uma via de perdição, na história, nessa mescla de banalidade e apocalipse”¹⁶⁴⁰.

Não se pode perder de vista o fato de que a visão profundamente pessimista da condição humana, ou melhor, o pessimismo antropológico do animal enfermo é indissociável da visão profundamente negativa da história. Segundo Cioran, porque não podia agir de outra forma, Adão condenou todos os seres humanos à catástrofe, ou seja, à história, que “não passa de um desfile de falsos Absolutos, uma sucessão de templos elevados a pretextos, um aviltamento do espírito ante o Improvável”¹⁶⁴¹.

É evidente que estamos no mundo para não fazer nada; mas, em vez de arrastar preguiçosamente nossa podridão, exalamos suor e nos esfalfamos no ar fétido. A História inteira está em estado de putrefação; seu fedor desloca-se para o futuro: corremos para lá, mesmo que seja apenas pela febre inerente a toda decomposição.¹⁶⁴²

¹⁶⁴⁰ *Breviário de decomposição*, p. 14.

¹⁶⁴¹ *Ibidem*.

¹⁶⁴² *Ibidem*, p. 65.

Cioran denuncia o costume do humano de recusar a evidência de que o devir histórico é desprovido de qualquer finalidade ou sentido – “Ninguém quer aceitar que a história se desenvolve sem nenhum motivo, independentemente de uma direção determinada, de um objetivo”¹⁶⁴³. O filósofo romeno concebe a história como fardo e suplício. Os homens se deixam arrastar pelo devir histórico, se imiscuindo em seu fluxo, por medo da monotonia e do tédio, “desse medo que sempre nos fará amar o sabor e a novidade do desastre e preferir qualquer desgraça à estagnação”¹⁶⁴⁴.

Cioran não acredita na liberdade do homem. Nesse tocante, ele escreve:

O homem é tão pouco feito para suportar a liberdade, ou para merecê-la, que mesmo os benefícios que recebe dela o esmagam, e ela acaba lhe sendo tão penosa que aos excessos que suscita ele prefere os de terror. A estes inconvenientes se acrescentam outros: a sociedade liberal, eliminando o ‘mistério’, ‘o absoluto’, ‘a ordem’, e não tendo nem verdadeira metafísica nem verdadeira polícia, encerra o indivíduo em si mesmo, afastando-o ao mesmo tempo do que ele é, de suas próprias profundidades.¹⁶⁴⁵

Sem negar completamente a liberdade humana, Cioran assume, paradoxalmente, um determinismo e necessidade absolutos. Para ele, é impossível saber, com certeza, se somos ou não livres e, se o somos, em que medida. O filósofo romeno reconhece que, em certas ocasiões, sentimo-nos limitados, coagidos por condições exteriores que nos privam de ações livres; noutras circunstâncias, somos capazes de fazer escolhas sem constrangimentos. Parecemos livres de certo modo, mas, quando nossa existência social é examinada com mais acuro e em minúcias, ela se revela submetida a uma fatalidade universal. À liberdade civil e política “garantida” por nossas democracias liberais, Cioran prefere o sentimento subjetivo de liberdade. Por cuidar mais formais do que reais as liberdades das democracias liberais, Cioran acredita na liberdade individual expressa como liberdade do espírito relativamente às paixões da alma e ao sofrimento. Para ele, embora possamos ser livres, em certas condições da vida social, não somos livres para não morrer, tampouco pudemos escolher não nascer, de sorte que podemos até ser, em alguma medida, livres, mas não na amplitude que costumamos imaginar. Temos, portanto, a ilusão de liberdade, sempre que consideramos nossas vivências relativamente ao aparecer social; todavia, quanto mais profunda é nossa análise da consciência, quanto mais detidamente investigamos os motivos de nossas ações, menos

¹⁶⁴³ *História e Utopia*, p. 100.

¹⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 118.

¹⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 22.

convencidos ficamos dessa pretensa liberdade. Para Cioran, nossos humores, nossas doenças, nossos afetos e o próprio clima nos determinam muito mais do que gostaríamos de aceitar. Arrastados pelos turbilhões da História, os seres humanos ignoram que uma força obscura, que pulsões inconscientes os impelem a aderir a uma nova verdade. Todas as ficções inventadas para dotar de sentido o mundo histórico patenteiam a teimosia que têm os homens em recusar o reino do caos e em resistir ao avanço do magma das incertezas. Não encontrando diferença entre sistemas políticos que se pretendem racionais e sistemas religiosos que reivindicam o monopólio da verdade, Cioran afirma que todas as promessas históricas carregam condenações, punições e massacres. Por isso, para ele, a história nada mais é do que uma usina de massacres. Sistemas políticas, ideologias ou normas morais que prometem o paraíso na terra ou a reforma da humanidade são, tanto para Cioran quanto para Nietzsche, ilusões originadas de nossa tendência a negar o caos.

Republicado em 1960, no livro *História e Utopia*, Cioran se vale de conhecimentos históricos, políticos e sociais, faz incursões nos estudos da religião e dos mitos, com vistas a elaborar uma visão da história profundamente pessimista, de acordo com a qual a História é movida por forças irracionais. Sua visão de história faz lembrar à de Hobbes e a de Schopenhauer. Sua lucidez habitual combina-se com um cinismo irônico e pessimista para denunciar como móbil da história a agressividade inerente à natureza humana. Em Cioran, como lembra Brum, em prefácio recente de *História e Utopia*, “a história, cenário de exaltação do agir humano, também é uma prisão para o homem, uma submissão ao tempo”¹⁶⁴⁶. Assim, ao debruçar-se sobre a História e suas utopias, Cioran enfatiza que “o drama metafísico do homem repete-se na escala coletiva”¹⁶⁴⁷. As ideologias não fazem senão reproduzir as inquietações, as perturbações e as taras dos indivíduos submetidos à necessidade vital que têm os *sapiens* de produzir ficções.

Se a História não é o desenvolvimento do Espírito, como pensava Hegel, se ela se caracteriza pela negatividade, se seu curso se encaminha para o pior, então é de esperar que Cioran tome como ilusória a crença humana no progresso e como equivocada a crença de que o novo é mais verdadeiro do que o antigo. Cioran também entende ser ilusória a crença na ciência como caminho viável para o progresso, para a criação do novo. A ciência moderna é cada vez mais compartimentalizada, cada vez mais estanque em áreas do conhecimento específicas. Cioran, por sua vez, afirma o valor da tradição, de sua antiguidade, que deve ser o

¹⁶⁴⁶ Ibidem, p. 7.

¹⁶⁴⁷ *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 47.

critério mais seguro para garantir a legitimidade de uma doutrina ou de um sistema de crenças. Para ele, é a duração histórica que lhe confere consistência. Cioran prefere uma tradição que se apresenta como sólida a uma novidade prenhe de incertezas.

Não só é equivocada a crença de que a tradição, mormente a tradição religiosa, deve ser sepultada, como também é um grave sinal de cegueira recusar a importância de conhecê-la em profundidade, tanto para compreender satisfatoriamente a história quanto para compreender a obra produzida pelo espírito humano no decurso do tempo. Disso não se segue que, ao afirmar que é na narrativa do *Gênesis* que se deve buscar o saber verdadeiro sobre a condição humana, Cioran acredite na existência histórica de Adão, que assuma como verdadeiro o dogma do Pecado Original, da Queda. Se Cioran se serve dos símbolos, dos significados, das imagens do imaginário-simbólico judaico-cristão em que radica a narrativa bíblica da Criação, o faz na qualidade de dispositivos hermenêuticos com os quais ele constrói um modelo de interpretação antropológica que elucida nossa condição ontologicamente desviada, corrompida e fadada ao mal.

Nossas verdades não valem mais que as de nossos antepassados. Depois de haver substituído seus mitos e seus símbolos por conceitos, nos julgamos mais “avançados”; mas esses mitos e esses símbolos não exprimem menos que nossos conceitos. A Árvore da Vida, a Serpente, Eva e o Paraíso significam tanto como: Vida, Conhecimento, Tentação, Inconsciente. As configurações concretas do mal e do bem na mitologia vão tão longe quanto o Mal e o Bem da ética. O Saber – no que tem de profundo – não muda nunca: só o seu cenário varia. O amor prossegue sem Vênus, a guerra sem Marte e, se os deuses já não intervêm nos acontecimentos, nem por isso tais acontecimentos são mais explicáveis nem menos desconcertantes: apenas, um aparato de fórmulas substitui a pompa das antigas lendas, sem que por isso as constantes da vida humana encontrem-se modificadas, pois a ciência não as apreende mais intimamente que os relatos poéticos. [...] No que se refere aos grandes problemas, não temos nenhuma vantagem sobre nossos antepassados ou sobre nosso predecessores mais recentes: sempre se soube tudo, ao menos no que concerne ao Essencial.¹⁶⁴⁸

Cioran, portanto, vê em Adão o protótipo da humanidade que, desde suas origens, permanece a mesma. Valendo-se da noção de Pecado Original, ele afirma ser o pecado o evento fundador da condição existencial humana, irremediavelmente, corrompida, maculada pelo Mal e sofredora. Eva e a Serpente são, para ele, símbolos da culpa e da punição. As raízes da visão cioraniana da condição humana se fincam no solo de Jerusalém e não no solo de Atenas. Conquanto tenha visitado os estoicos e os epicuristas, aproveitando deles uma sabedoria de vida prática, Cioran recorre à ideia de Pecado Original para desenvolver seu pessimismo antropológico.

¹⁶⁴⁸ *Breviário de decomposição*, p.180-181.

Não há dúvida, para mim, de que a sabedoria é o objetivo principal da vida e é por isso que eu volto aos estoicos. [...] Finalmente, não conheço mais do que dois grandes problemas: como suportar a vida e como suportar a si mesmo. [...] A única coisa importante é ter esses problemas insolúveis sempre diante de nossos olhos e viver como Epictetus ou Marcus Aurelius.¹⁶⁴⁹

Cabe sublinhar que, ao esposar a ideia de “Pecado Original”, Cioran a ressignifica no registro antropológico. O Pecado Original é uma metáfora de nossa inadequação ontológica, de nossa inclinação ao Mal, de nossa dolorosa e angustiante contingência. A ideia de pecado original prescinde da ideia de revelação divina. O filósofo-teólogo romeno está convencido de que a ideia de pecado original é compatível com a racionalidade, pois que, afinal, são inúmeros os motivos que os seres humanos nos dão para que os pensemos como seres essencialmente marcados pela corrupção, pela miséria moral e ontológica. O pecado significa, portanto, para Cioran, uma quebra, uma cisão, uma ruptura pela qual se expressa um mal difuso que constitui essencialmente o homem. O filósofo romeno faz abstração dos aspectos sobrenaturais ou metafísicos implicados nas narrativas do *Gênesis* e se atém à sua dimensão antropológica, da qual fazem parte a transgressão, a curiosidade, a tentação, a culpa decorrente do erro, a consciência do erro cometido. Reunidos, esses aspectos do Pecado Original fazem dele o símbolo de um modo de ser específico do homem, por força do qual ele abandona sua condição natural de animal para ousar como ser que busca incessantemente a superação de si mesmo e de seus limites. Ao contrário de Nietzsche, Cioran vê nessa busca do homem de autossuperação seu destino nefasto. A busca do homem por autossuperação é fonte de sua *hybris*. Para Cioran, o homem é um animal desnaturado, extravagante, extraviado. O homem é um animal vertical que vê os demais animais abaixo de si e a natureza como um âmbito à parte, uma coisa estranha, de que pode dispor a seu bel-prazer. O homem não pode evitar sua perdição. Tudo que o homem acrescenta à vida volta-se contra ela. Assim, observa o filósofo que “escravo de suas criações é – enquanto criador – **um agente do Mal**”¹⁶⁵⁰.

Antes de aprofundar nossa análise da natureza corrompida e má do homem, vale esclarecer o significado antropológico atribuído por Cioran ao dogma cristão da Queda. O pecado, para Cioran, é o equivalente de “Queda”. A Queda é a metáfora para representar a

¹⁶⁴⁹ O texto a que corresponde a tradução é: “Il ne fait aucun doute pour moi que la sagesse est le but principal de la vie et c’est pourquoi je reviens toujours aux stoïciens. [...] Je ne connais finalement que deux grands problèmes: comment supporter la vie et comment se supporter soi-même. [...] La seule chose importante, c’est d’avoir toujours devant les yeux ces problèmes insolubles et de vivre comme Épictète ou Marc Aurèle.” (Entretien avec Georg C. Focke. In: *Entretiens*, p. 258-259).

¹⁶⁵⁰ *Breviário de decomposição*, p. 155. (grifo nosso).

trajetória do homem como um ser, originalmente, decaído, degradado, marcado pelo déficit de ser, de substância, de perfeição. Nesse sentido, com a ressignificação da noção cristã de Queda, Cioran endossa a perspectiva de um cristianismo trágico. Adão era portador do vírus da tragédia, pois que ele, entediado, invejoso e insatisfeito com Deus, comete o ato transgressor que o leva a ser expulso do paraíso. Portanto, para Cioran, Adão estava condenado à tentação. O relato do Gênesis é uma alegoria que nos ensina uma lição extremamente importante acerca do ser humano: ele tem uma tendência tenaz ao erro, ao risco, ao excesso. O homem prefere o perigo, mesmo que isso lhe acarrete o risco de perder a sua segurança, a sua serenidade, mesmo que isso represente um risco de morte. Ele se lança à agitação sem trégua, porque detesta o repouso. Destarte, a narrativa do Gênesis é tomada por Cioran como uma insigne metáfora pedagógica que nos ensina sobre nossa tendência ontológica para a infelicidade. Fazendo eco a Schopenhauer, Cioran não só concorda no que tange à ideia de que a vida não foi feita para que sejamos felizes, mas também acrescenta que nós somos constitucionalmente inaptos para a felicidade. Porque o homem é um ser de conhecimento, ele está condenado a viver nas antípodas da felicidade, “no ponto mais distante daquele estado paradisíaco do qual temos no máximo uma vaga nostalgia”¹⁶⁵¹. Adão gozava do dom da ignorância concedido pelo Criador, mas preferiu um destino que o condenou à maldição do conhecimento.

Não podendo agir de outra forma, Adão escolheu a catástrofe, foi em direção a ela. Essa é, aos olhos de Cioran, a metáfora perfeita para a história humana: uma sucessão de belos ideais e boas intenções, mas que no fundo demonstra justamente o resultado contrário ao esperado; desejando o bem, fazemos o mal, e assim estamos presos a um mecanismo inexorável que faz de nós mesmos nossos piores inimigos.¹⁶⁵²

Na próxima subseção, vamo-nos concentrar na discussão da natureza daquilo que, advindo, constituiria a marca do profundo adoecimento do homem: a consciência reflexiva¹⁶⁵³.

¹⁶⁵¹ MENEZES, 2007, p. 68.

¹⁶⁵² Ibidem, p. 71.

¹⁶⁵³ Empregamos a expressão “consciência reflexiva” para assinalar o modo da consciência que constitui o apanágio da espécie humana, já que outros animais também são dotados de consciência, que Damásio chama “consciência central”, o tipo mais simples de consciência que, segundo o autor, “fornece ao organismo um sentido de self concernente a um momento – agora – a um lugar – aqui”. (DAMÁSIO, António. *O mistério da consciência*. Tradução de Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 33). Não importando as minúcias dessa discussão, interessa-nos observar que Cioran usa, na maioria das vezes, a palavra “consciência”, sem qualquer qualificativo, para designar uma propriedade distintiva do ser humano. Nos empregos seguintes da palavra “consciência”, é preciso ter em conta o sentido implícito de consciência reflexiva, graças à qual

7.3.2.1 A consciência: a marca da Enfermidade no homem

Segundo Cioran, a consciência é uma grande chaga. Através dela, só existimos enquanto sofremos. Só conhecemos, segundo Cioran, mediante a lúcida consciência de nossas dores. A consciência é um sintoma da culpa fundadora. A consciência asfixia. A consciência é o sinal mais claro da enfermidade no homem. Se o homem é parasitado pela enfermidade, se nele “ela encontrou a vítima ideal, um hospedeiro totalmente receptivo [...], no qual pôde realizar plenamente sua potencialidade”¹⁶⁵⁴, isso só foi possível pela irrupção da consciência no homem. Com a emergência da consciência no homem, ele passou a ser suscetível de atormentar-se por medos indeterminados, não só se tornou mais vulnerável a males reais, comuns aos demais seres vivos, como também se tornou mais sensível a males possíveis ou imaginários. A consciência, para Cioran, é uma anomalia, é praticamente uma doença, uma faculdade antinatural infensa à vida. No homem, o advento da consciência representa seu adoecimento, porque ela devora seus instintos e consome aos poucos sua vitalidade, a fim de expandir-se e de se tornar mais complexa. Ademais, a consciência é sinal de adoecimento, porque substitui os instintos do homem por elaborações abstratas, pelo universo dos signos, das ficções verbais, dos conceitos. Cioran está convencido de que quanto mais consciente é o homem, tanto mais adoecido vive, porque divorciado da relação imediata com a natureza. Destarte, o desenvolvimento da consciência acarretou o enfraquecimento do homem. Tendo-se desenvolvido, por sua vez, a razão, o ser humano se tornou um ser fantasmático, um ser destacado, descolado da realidade imediata da natureza, um ser não fixado no terreno instintual da vida. É importante observar aqui certa proximidade da crítica cioraniana e a crítica nietzschiana da consciência. Nas duas críticas, ressalta-se o enfraquecimento dos instintos vitais pela consciência.

Comparados à aparição da consciência, os outros acontecimentos são de uma importância mínima ou nula. Mas esta aparição, em contradição com os dados da vida, constitui uma irrupção perigosa no seio do mundo animado, **um escândalo na biologia**. Nada o fazia prever: o automatismo natural não sugeria a eventualidade de um animal que se lançasse para além da matéria. Um gorila que perdeu seus pelos e os substituiu por ideias, um gorila com luvas, forjador de deuses, agravando suas caretas e adorando o céu como natureza deve ter sofrido, quanto sofrerá ainda, ante

formamos um complexo sentido do self, uma identidade pessoal, que se compreende como situada num tempo histórico, que está ciente do passado vivido e do futuro antevisto e que conhece profundamente o mundo para além desses marcos temporais.

¹⁶⁵⁴ MENEZES, 2007, p. 154.

semelhante queda! É que a consciência leva longe e permite tudo. Para o animal, a vida é um absoluto: para o homem, é um absoluto e um pretexto. Na evolução do universo, não há fenômeno mais importante do que esta possibilidade que nos foi reservada de converter todos os objetos em pretextos, de jogar com nossas empresas cotidianas e nossos fins últimos, de colocar no mesmo plano, pela divindade do capricho, um deus e uma vassoura.¹⁶⁵⁵

No excerto supracitado, Cioran nos faz ver que a consciência representa a mais radical ruptura do homem com seu estado natural. A aparição da consciência não pode ser explicada a partir das ocorrências e dos processos químicos que concorreram para o surgimento da vida; a consciência é “um escândalo na biologia”, e a natureza, centrada no automatismo instintual, não nos fornecia quaisquer sinais que nos permitissem prever o aparecimento do homem no mundo. Não se pode explicar o surgimento desse gorila desencaminhado, “forjador de deuses”, fabricante de ideias, de ilusões, a não ser recorrendo à noção de traição da ordem natural das coisas, ou seja, à Queda. Ontologicamente, a Queda é uma traição à natureza. Por isso, para Cioran, o homem é uma heresia da natureza; é, essencialmente, um ser infestado pelo Mal. Deixando de viver em comunhão com Deus, ele rompeu a harmonia simbiótica a que sua vida estava ajustada. Uma vez decaído, o homem rompe com suas raízes, “e essa ruptura equivale a um cisma, contra a “ortodoxia da natureza”, cujas leis, para a sua própria preservação, precisam ser respeitadas”¹⁶⁵⁶. Embora seja potência de contínua criação e destruição visando ao equilíbrio da ordem ecossistêmica, a vida, segundo Cioran, não dispensa a disciplina e a norma, sem as quais a perpetuação das espécies seria impossível. Se a natureza tende a ser conservadora, o homem é um transgressor. Cioran condena no homem sua capacidade de inovar, de transgredir, de ousar para além dos limites naturalmente fixados. Cioran vê nesse comportamento corruptor do homem o erro de um agitador indesejável, que não se cansa de perturbar a ordem natural dominado pelo ímpeto sem peias para a mudança, para a variação, para o ilimitado. A ruptura do homem com a natureza constitui uma verdadeira agressão a ela.

Ora, se a consciência é uma doença, ser saudável é ser destituído de consciência. Cioran cuida que os animais não humanos são mais saudáveis que o ser humano, visto que eles gozariam da serenidade de um viver instalado na imediaticidade inconsciente. Porque destituídos de um “eu”, não vivem atormentados com suas fantasias, com seus delírios, com seus medos irrealis, com o vazio de ser. Por outro lado, tendo sido punido com a consciência,

¹⁶⁵⁵ *Breviário de decomposição*, p. 117-118. (grifo nosso).

¹⁶⁵⁶ MENEZES, 2007, p. 66.

homem se individualiza, se torna um “eu”, que “é o domínio da fragmentação, da individualidade, da desarmonia, do múltiplo”¹⁶⁵⁷, e também do sofrimento personalizado. Por isso, é preciso superá-lo, para o que Cioran se volta para a mística oriental, nomeadamente para a mística hinduísta: “atrai-me a filosofia hindu, cujo desígnio essencial é ultrapassar o eu; pois tudo o que eu faço e tudo o que penso se reduz ao eu e às desgraças do eu”¹⁶⁵⁸. Superar o “eu” significa restituir a unidade e a indistinção originais que se perderam quando da vitória do Ser sobre o Nada. De passagem, cabe notar que a individuação, para Cioran, é o mesmo que desenraizamento. Ser um indivíduo, ter uma identidade pessoal é sofrer de uma solidão metafísica, de uma orfandade existencial que diz respeito à perda de um mundo originário. Como escreve Cioran, “a individuação nos revela o nascimento como um isolamento e a morte como retorno”¹⁶⁵⁹. É a individuação que concede um nome, um rosto ao acidente que somos. A individuação é vivenciada como estremeamento provocado pela perda do mundo. Antes da individuação, a vida carecia de nome e de rosto. O rosto é o sinal de nossa singularidade, de nossa unicidade, de nossa identidade pessoal. O rosto do homem é um sinal metafísico de que ele é um estrangeiro dentro do mundo, um caso insólito na economia da natureza.

A desobediência de Adão faz surgir tanto a realidade da consciência quanto a do tempo. Doravante, o homem passa a estar condenado tanto à realidade da consciência quanto à do tempo. O pecado não apenas torna o homem mortal, como também o torna consciente dessa condição. A consciência é, assim, uma forma de castigo consequente da traição da inconsciência original. Urge aqui não perder de vista o fato de que Cioran equaciona consciência a sofrimento. Em decorrência disso, todo sofrimento absoluto implica um estado absoluto de consciência do sofrer. Assim, estar absolutamente consciente equivale a ser culpado da ruptura com a relação imediata com o real da natureza.

A consciência é, inicialmente, consciência do corpo e do sofrimento do corpo. Num segundo momento, torna-se consciência de si mesma, de tal modo que o “eu” se experiencia como exterior a si mesmo. Quando a consciência se torna consciência de si mesma, manifesta-se o grau máximo da enfermidade. Esse estágio máximo da enfermidade se caracteriza pela ruptura entre o “eu” e a dor até seu grau máximo, de sorte que ela se converte em sujeito universal – estágio apical que corresponde, no âmbito da espécie, à ruptura entre o

¹⁶⁵⁷ Ibidem, p. 208.

¹⁶⁵⁸ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 13.

¹⁶⁵⁹ *O livro das ilusões*, p. 125.

espírito e o mundo, que caracteriza o que Cioran chama Lucidez. Conforme nota Menezes, “a enfermidade humana não está unicamente na alma, mas na própria disjunção entre ela e o espírito que a contempla, entre eles e o mundo”¹⁶⁶⁰. Urge esclarecer a distinção entre alma e espírito em Cioran, tarefa esta que será empreendida na subseção seguinte, na qual nos debruçaremos sobre o exame das formas pelas quais se manifesta a enfermidade no homem.

7.3.2.2 As manifestações da Enfermidade

A genealogia do homem é uma trajetória de perda. Conquanto homem aspire a uma felicidade de todo inalcançável, é a tristeza, reflexo direto da queda, o sentimento humano por excelência, segundo Cioran. Mas a tristeza que o homem carrega no fundo de si não é a tristeza comum e episódica; é uma tristeza metafísica, isto é, uma tristeza de ser. Essa tristeza de ser é muito mais profunda do que a tristeza comum, pois que ela deita raízes em nossa existência enquanto tal. Para Cioran, “lutar contra essa tristeza metafísica significa lutar contra si mesmo”¹⁶⁶¹ e “há homens que só podem continuar vivendo negando-se a si mesmos incessantemente”¹⁶⁶² – e este é o caso, certamente, de Cioran. Cioran renuncia ao suicídio porque faz de toda a sua existência uma ode à negação contínua.

Quem haveria de negar que a condição humana se caracteriza pela insuficiência, pela necessidade, pela fragilidade e pela ausência, sem parecer dissimular? A concepção cioraniana de pecado torna possível interpretar a genealogia do homem, “entendida como trajetória de perda personificada por Adão”¹⁶⁶³, como genealogia da tristeza, caso em que também é flagrante a divergência entre Cioran e Nietzsche. A condição humana é queda, dessa identificação da condição à queda resulta a tristeza. Como escreve Cioran, “a tristeza remonta à raiz de nossa perdição..., a tristeza é a poesia do pecado original...”¹⁶⁶⁴.

Recorde-se que, para o filósofo romeno, Adão é o protótipo da humanidade, e desde Adão o homem continua sendo esse animal maculado pela Enfermidade ou Doença essencial.

¹⁶⁶⁰ MENEZES, 2007, p. 158.

¹⁶⁶¹ *O livro das ilusões*, p. 27

¹⁶⁶² *Ibidem*.

¹⁶⁶³ MENEZES, 2007, p. 68.

¹⁶⁶⁴ *Breviário de decomposição*, p. 175.

Em **Adão**, está condensada a história da humanidade e a trajetória pessoal de cada um, de modo que a soma das quedas individuais representa uma atualização da Queda primeira, modelo da nossa. Não há, dentro dos limites naturais da existência humana, nada que possa, segundo Cioran, reverter esse processo.¹⁶⁶⁵

Nem mesmo o ministério de Jesus modificou nosso destino: continuamos sendo os mesmos humanos decaídos desde Adão, arrastando sobre a terra, como chaga em nossos corpos, nossa hereditariedade pecaminosa. Cioran também não crê ser a Ressurreição, evento capital da fé cristã, uma escapatória lícita. Para ele, a Ressurreição só escamoteia nossa condição necessariamente mortal e finita. A atitude voluntariamente trágica recusa a ressurreição e a salvação que, no imaginário-simbólico cristão, estão personificadas em Jesus Cristo. Jesus Cristo é, portanto, o antípoda do herói trágico, segundo Cioran.

Se Jesus houvesse acabado sua carreira na cruz e não tivesse se comprometido a ressuscitar, que belo herói de tragédia teria sido! Seu lado divino fez com que a literatura perdesse um tema admirável. Partilha assim a sorte, esteticamente medíocre, de todos os justos. Como tudo o que se perpetua no coração dos homens, como tudo o que se expõe ao culto e não morre irremediavelmente, não se presta nada a essa visão de um fim total que marca um destino trágico. Para isso teria sido necessário que ninguém o seguisse e que a transfiguração não viesse elevá-lo a uma ilícita auréola. Nada mais estranho à tragédia do que a ideia de redenção, salvação e imortalidade! O herói sucumbe sob seus próprios atos, sem que lhe seja dado escamotear sua morte por uma graça sobrenatural; não se prolonga – enquanto existência – de nenhum modo, permanece distinto na memória dos homens como um espetáculo de sofrimento; ao não ter discípulo não fecunda nada, salvo a imaginação dos outros. Macbeth desmorona sem esperança de resgate: não há extrema unção na tragédia¹⁶⁶⁶.

Estando claro que nossa condição essencialmente enferma é tanto uma maldição que recaiu sobre nós, por força da transgressão adâmica, quanto, paradoxalmente, uma escolha, resta perguntar de que modo a Doença que nos constitui e que é um mal indefinível, se manifesta sintomaticamente. Os primeiros sintomas de nossa enfermidade essencial se encontram nos pensamentos, nas preocupações, nos medos e angústias, e em tantas outras expressões de desequilíbrio subjetivo, que são desencadeados por objetos virtuais, abstratos, difusos, indeterminados, que não se referem a nada que seja da ordem natural, mas que produzem em nós “um mal-estar metafísico”¹⁶⁶⁷. Constituem também sinais claros da manifestação da Enfermidade a preocupação com Deus ou com qualquer tipo de absoluto, a nostalgia do paraíso, a avidez por eternidade, a obsessão pelo infinito; em suma, a necessidade que temos de transcendência. Cabe aqui sublinhar que, para Cioran, a mais sintomática forma

¹⁶⁶⁵ Op.cit., p. 75. (grifo nosso).

¹⁶⁶⁶ *Breviário de decomposição*, p. 114-115.

¹⁶⁶⁷ MENEZES, *ibidem*, p. 172.

de enfermidade humana é a religião; em outras palavras, Deus e religião são os sintomas mais flagrantes de nossa enfermidade. É na religião, segundo Cioran, que o animal enfermo projeta, com mais intensidade e vivacidade, os sintomas de sua necessidade de transcendência, de absoluto. É justamente porque a religião responde pelos anseios mais profundos da alma humana que ela é o meio universal por que se manifesta nossa condição doente. A inclinação do ser humano a Deus, sua avidez por evocá-lo, imaginá-lo, sua sede dele, bem como sua necessidade de absolutos não religiosos, são também sintomas que pateteiam seu grau elevado de desvantagem em relação aos demais animais e quão profunda é a sua enfermidade. Se, por um lado, Deus é o sintoma mais intenso de nossa enfermidade, se é o sinal prototípico dos delírios e anomalias por que é responsável a nossa alma; por outro lado, segundo Cioran, ele, na medida em que representa o Ser ou a Unidade em contraste com o mundo múltiplo dos seres, possibilitaria a cura de nosso “eu”, domínio da fragmentação, da dispersão. Entretanto, Cioran abandona, posteriormente, esse entendimento, dado que se aperceberá de que nem Deus nem o Diabo, nem qualquer outro absoluto transcendente, servem à salvação do homem, ou seja, servem para libertá-lo de seu estado natural e essencialmente enfermo. Toda esperança, todo recurso empregado pelo homem se revelam agravantes da enfermidade tanto mais ele a aprofunda. Ora, uma vez que a necessidade de transcendência é uma forma de manifestação da enfermidade no homem, é vão socorrer-se dela para a obtenção da cura. Vale lembrar que Cioran vê o Deus criador como um ser impuro e afirma que a Enfermidade precede ao aparecimento do homem, sua origem encontra-se na transcendência e nós somos o produto mais bem acabado dela. Como ensina Menezes, “é ela que encontramos ao remontar às nossas raízes, que não estão neste mundo”¹⁶⁶⁸. Depois do pecado, Deus se torna “uma espécie de insuficiência metafísica, debilitação imaterial, enfermidade abstrata”¹⁶⁶⁹. Deus é uma doença maior da qual a nossa doença é um reflexo degradado. Se, antes da queda, Deus era incognoscível e onipotente, e representava uma carência, uma falta, após a queda, ele se recolhe em sua abismal indiferença para com a nossa vida, convertendo-se, contudo, num sentimento, num resíduo que habita o fundo de nossa alma, “onde a plenitude natural de outrora se converte em carência sobrenatural”¹⁶⁷⁰. Arrastando sua vida miserável em estado decaído, o homem vê Deus como o signo de ruptura com a totalidade universal, como sinal de sofrimento espiritual. Desperto para as dimensões recônditas de sua vida interior, o homem

¹⁶⁶⁸ Ibidem, p. 162.

¹⁶⁶⁹ Ibidem, p. 174.

¹⁶⁷⁰ Ibidem.

apercebe-se da presença de Deus como uma doença que o debilita em seu próprio interior. Assim, o homem reconhece que sempre fora enfermo, mesmo que não o soubesse. Como uma doença invisível, “Deus é uma ferida abstrata, vírus que contamina a alma sem deixar vestígios”¹⁶⁷¹. Alma é, portanto, uma realidade frágil e vulnerável às doenças.

A enfermidade não se encontra apenas na alma, conforme vimos; todavia, a alma, tanto quanto o intelecto, “é, de acordo com Cioran, fruto de uma debilitação orgânica propriamente dita, um adoecimento que insere no lugar da vitalidade o vazio fértil do espírito que engendra fantasmas”¹⁶⁷². Se o homem pensa, cria, reza, constrói e destrói, é porque não pode ser diferente. Ao mesmo tempo que afirma não ter o homem a capacidade e o poder para curar-se, Cioran admite ser possível um caminho para a cura. Este é um dos paradoxos que permeiam a obra cioraniana e que, não sendo sinais de transgressões da lógica, são sintomas de um pensamento orgânico que se vai constituindo como reflexo de tensões, de paroxismos, de desequilíbrios, de impasses espirituais e afetivos.

Antes de prosseguirmos, convém fazer uma digressão a fim de esclarecer a diferença entre a alma e o espírito, em Cioran. Comparado à alma, o espírito é superficial. Atente-se, inicialmente, para o que nos diz Cioran acerca da superficialidade do espírito e da diferença entre ele e a alma:

Sem o recurso a uma ordem superior à alma, esta se perde na carne – e a fisiologia revela-se a última palavra de nossas perplexidades filosóficas. Converter os venenos imediatos em valores de troca intelectual, elevar à função de instrumento a corrupção sensível ou cobrir por meio de normas a impureza de todo sentimento e de toda a sensação é uma busca de elegância necessária ao espírito, comparada à qual a alma – essa hiena patética – é apenas profunda e sinistra. O espírito em si só pode ser superficial, pois sua natureza está preocupada unicamente com a ordenação dos acontecimentos conceituais, e não com suas implicações nas esferas que significam.¹⁶⁷³

Considerando-se o excerto acima citado, Cioran busca esclarecer a diferença conceitual entre ‘espírito’ e ‘alma’ através do esquema linguístico-cognitivo ‘superfície-profundidade’. Assim, o espírito pertence a uma ordem superficial (no sentido locativo) em face da qual a alma, por sua vez, recobre o domínio da interioridade humana, das profundezas de seu ser. O espírito, ademais, tem uma função instrumental: põe-se a serviço do conhecimento e da comunicação. Através dele, o mundo humano é ordenado

¹⁶⁷¹ Ibidem.

¹⁶⁷² Ibidem, p. 161.

¹⁶⁷³ *Breviário de decomposição*, p. 45.

significativamente. Em contraste com o corpo e a alma, portanto, o espírito, sendo a parte mais superficial do ser humano, comporta certo valor positivo. Para Cioran, ele é até mais saudável, se comparado com a alma sempre oscilante entre os seus estremecimentos. No entanto, nosso filósofo rejeita qualquer possibilidade de salvação por meio do espírito. Ele não nos possibilita qualquer conhecimento de realidades divinas. Porque se limita a organizar os fenômenos do mundo - as sensações- e os fenômenos da alma – os afetos-, não devemos esperar do espírito que nos ajude a superar a miséria de nossa condição humana. O espírito, portanto, é incapaz de nos oferecer qualquer possibilidade de salvação.

Como tenha vivido numa época marcada pela desilusão, pela descrença, pelo materialismo e pelo niilismo, Cioran negava ser possível qualquer forma de relação do mundo humano com o divino. Como enfatiza Menezes, “uma atitude violentamente anti-metafísica [sic.] e negativa dá o tom do seu pensamento: mediante esta segunda queda, tudo desaba, deuses incluídos [...]”¹⁶⁷⁴. Reencontramos aqui a qualidade que mais emblematicamente caracteriza o pensamento de Cioran: a negatividade. O filósofo sempre se compreendeu como um “espírito de negação”. Negar, inclinar-se à destruição sempre foi hábito intrínseco ao seu ser.

O que sempre me seduziu na negação é o dom de tomar o lugar de tudo e de todos, de ser uma espécie de demiurgo, de dispor do mundo como se estivesse colaborando na sua aparição e depois tivesse o direito, e mesmo o dever, de precipitar a sua queda. A destruição, consequência imediata do espírito de negação corresponde a um instinto profundo, a um tipo de inveja que cada um certamente sente no fundo de si mesmo com relação ao primeiro dos seres, à sua posição e à ideia que representa e simboliza. Embora frequentasse os místicos, no meu foro íntimo, estive sempre do lado do Demônio: não podendo em igualar a ele pela força, tentei ser equivalente ao menos pela insolência, pela aspereza, pelo arbítrio e pelo capricho.¹⁶⁷⁵

Como se pode depreender do trecho acima, a negação é uma tendência instintiva em Cioran; ela provém das profundezas de sua constituição fisiológica. O espírito de negação encontra base num “instinto profundo”. Como diz o filósofo, “a negação nunca sai de um raciocínio mas sim de algo obscuro e antigo [...]. Todo o não surge do sangue”¹⁶⁷⁶. Ademais, a negação é, para ele, uma espécie de vício demoníaco, sublimado na atividade da escrita e desfechado pelo punhal do verbo, para evitar causar danos diretos a alguém. Assim, “Cioran pode dar vazão, de forma verbal e indireta, a todo o seu furor negativo, a todo rancor que

¹⁶⁷⁴ MENEZES, *ibidem*, p. 173.

¹⁶⁷⁵ *Exercícios de admiração*, p. 155-156.

¹⁶⁷⁶ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 30.

emana de sua bÍlis negra”¹⁶⁷⁷. Mas não é apenas de meio para a exteriorização do rancor que serve o “não” cioraniano. O “não” de Cioran efetiva a demolição das certezas e das verdades a que o espÍrito humano costumeiramente adere. Segundo o filósofo, “se demolimos as certezas, não é por escrÍpulo teórico ou por jogo, mas pelo furor de vê-las desaparecer, por desejo também de que não pertençam a ninguém, já que não as possuÍmos mais”¹⁶⁷⁸. Ninguém pode rogar-se possuidor da verdade. Ela não foi reservada por um desÍgnio da providência. Quem pensa possuÍ-la ilude-se ou é um mentiroso. O ceticismo de Cioran, contudo, não é motivado por uma dÍvida metódica à moda cartesiana. Seu ceticismo é “o sadismo das almas atormentadas”¹⁶⁷⁹ que, ao primeiro sinal de jactância naqueles que alardeiam a posse da verdade, se comprazem em atormentá-los, em perturbá-los “sem remorsos e, ao inocular-lhes nossos assombros, torná-los tão vulneráveis e infelizes quanto nós mesmos”¹⁶⁸⁰. Quando dois estudantes andaluzes perguntaram a Cioran, após a publicação do *Breviário* para o espanhol, se era possÍvel viver sem crer em qualquer fundamento metafÍsico, ele lhes respondeu que “era verdade não ter encontrado nunca uma base sólida em lugar nenhum e, no entanto, [era verdade] ter conseguido subsistir, porque, com os anos, a gente se habitua a tudo, até a vertigem”¹⁶⁸¹. Para Cioran, portanto, “a lucidez absoluta é incompatÍvel com a existência, com o exercÍcio da respiração”¹⁶⁸².

Urge acrescentar que o “não” cioraniano se estende aos confins do universo. Cioran diz “não” à salvação, à transcendência, a qualquer forma de absoluto em nome da qual se procura justificar a miserabilidade deste mundo e dotá-lo de um sentido nutrido no ventre da esperança. Antes de retomar o fio discursivo que abandonamos com o fito de esclarecer a distinção cioraniana entre “espÍrito” e “alma”, importa atender no fato de que a pertinência de tal caracterização distintiva do “espÍrito” e da “alma” se deve à necessidade que tem Cioran de “discernir os diferentes movimentos e expressões que emanam da interioridade humana”¹⁶⁸³. A distinção entre “alma” e “espÍrito” possibilita a Cioran “interpretar e

¹⁶⁷⁷ MENEZES, *ibidem*, p. 209.

¹⁶⁷⁸ *História e Utopia*, p. 87.

¹⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 88.

¹⁶⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁸¹ *ExercÍcios de admiração*, p. 156.

¹⁶⁸² *Ibidem*, p. 75.

¹⁶⁸³ MENEZES, 2007, p. 173.

compreender a dimensão interior do homem, em tudo aquilo que possui de complexo, conflitante e paradoxal”¹⁶⁸⁴.

Avancem-se um pouco mais nossas considerações sobre os modos pelos quais se manifesta a enfermidade no homem. Note-se que Cioran não se preocupa em desenvolver uma teoria psicológica da enfermidade. Não pretende oferecer uma análise sistemática e conceitual do funcionamento da atividade psíquica humana, o que não nos impede de identificar, no conjunto de suas meditações sobre a condição humana, referências às manifestações psicológicas da enfermidade. Assim, Cioran busca descrever o modo como a psique humana opera sob o acometimento dessa patologia metafísica. Já vimos que a enfermidade pode manifestar-se em nossos medos e angústias relativas a objetos abstratos. Agora cabe acrescentar que ela se manifesta também nos desejos e nas pulsões inerentes ao psiquismo humano. Segundo Cioran, a vertigem e o medo são os efeitos principais da queda. Porque pecou, Adão se descobre nu e se envergonha de seu estado, escondendo-se. Mas a vergonha de sua nudez carrega tanto a autoconsciência quanto a consciência de Deus. Uma vez consciente de si, Adão experimenta a ruptura que o afasta irremediavelmente do absoluto original ao qual estava, outrora, integrado. Sua condição, então marcada pela sua separação do absoluto original, se agrava mais com a condenação à eterna consciência da morte, “realidade virtual pela qual sofremos antecipadamente e que não cessa de ocupar nossos pensamentos, atormentando-nos e gerando em nós um medo tão mais interno quanto abstrato”¹⁶⁸⁵.

Quando se concentra em investigar o comportamento humano, as ações humanas na história, Cioran chega à conclusão de que, em seu conjunto, essas ações sugerem que o homem não busca a saúde. Tudo que o homem empreende na história constitui o caminho de seu adoecimento progressivo. A Enfermidade aqui se manifesta pela tendência irresistível do homem à agitação, ao movimento, ao seu engajamento na aventura da Criação, à sua preocupação com seus assuntos mundanos. O homem ocidental, particularmente, quanto mais vive na dependência de instrumentos, de artefatos tecnológicos, de invenções culturais de todo tipo, de artifícios que são prescindíveis para a sobrevivência, tanto mais corrompido e adoecido se torna. Porque o homem escamoteia, com artefatos supérfluos, o Nada original e dele vive apartado, ele torna mais aguda e grave sua condição enferma. Sempre cioso da saúde do corpo e ávido da prosperidade material, o homem – sobretudo o homem moderno – sofre muito mais por ignorar a Enfermidade. No momento em que o homem moderno recusa

¹⁶⁸⁴ Ibidem.

¹⁶⁸⁵ Ibidem, p. 172-173.

Deus, esquece também da Doença, “[...] princípio misterioso de nossa natureza que nos ultrapassa e nos atormenta”¹⁶⁸⁶. Não obstante dizer que o homem, comumente, ignora sua condição enferma, Cioran acredita que ele sabe ou pressente que é doente e é por pressenti-lo ou sabê-lo que ele se lança no processo histórico obstinado na busca de um elixir que o cure de seus males que, em última instância, são efeitos de um único mal essencial. Como nos diz Cioran, “desde Adão, todo o esforço dos homens tem sido por modificar o homem. As pretensões de reforma e de pedagogia exercidas à custa dos dados irredutíveis, desnaturam o pensamento e falseiam seu devir”¹⁶⁸⁷. Sucede que os homens se enganam ao pretender alcançar a cura por meio da invenção de absolutos transcendentais ou pela prática pedagógica de melhoramento da humanidade. Sem que o homem reconheça que seu estado natural é determinado por um princípio não natural, imodificável e incontrolável, ele continuará a procurar o bem naquilo que lhe acarreta o mal.

Estar saudável significa encontrar-se num estado de ignorância sobre si mesmo. A saúde não produz saber; tão somente o sofrimento o produz. Enquanto o homem permanece ignorando sua condição enferma, ele é incapaz de enfrentá-la. Para enfrentá-la, é necessário que a ele se revele o caráter ilusório e superficial de seu estado saudável. Para Cioran, entre aquele que tem consciência de sua enfermidade e aquele que a ignora há uma distância incomensurável. Saúde e conhecimento são incomensuráveis entre si. O homem, o fanático de conhecimento, não chega a compreender que quanto mais profundo se torna o conhecimento mais débil fica a saúde. Para Cioran, o conhecimento é sempre um risco que podemos admitir ou recusar. É preciso entregar-se a ele integralmente, isto é, de corpo e alma, e em nome dele estar disposto a sacrificar tudo, sem esperar dele qualquer recompensa. Somente assim é possível conhecimento verdadeiro. Cioran parece defender a ideia de que é o sofrimento e não a busca da verdade que nos impele ao conhecimento – “quem não aceitasse mentir veria a terra fugir sob seus pés; estamos **biologicamente obrigados ao falso**”¹⁶⁸⁸. A verdade é necessariamente indesejável e intolerável para o homem. Ele a teme pela mesma razão por que teme a liberdade: a verdade é contrária ao que há de mais natural e instintivo em nós. Sendo mal adaptado para aceitá-la, o homem comumente escolhe, no lugar dela, o viver bem ajustado culturalmente, a convivência que lhe garante alguma dose de segurança, os simulacros que satisfazem tanto quanto os originais, com o benefício de dispensar os custos

¹⁶⁸⁶ Ibidem, p. 166.

¹⁶⁸⁷ *Breviário de decomposição*, p. 41.

¹⁶⁸⁸ MENEZES, 2007, p. 140. (grifo nosso).

neles implicados. Não devemos, contudo, apressar-nos a concluir que, para Cioran, o sofrimento seja uma provação redentora que temos de vivenciar. Para ele, todo sofrimento cumulado na história, toda a agonia, a morte de inocentes, a injustiça e o flagelo da fome aos quais sucumbem os pobres, os desgraçados e humilhados carece de sentido e justificação, de modo que, “se existe alguma [providência divina], ela é, com efeito, impossível de ser compreendida por nós ou na pior das hipóteses, o Criador se regozija assistindo às nossas desgraças”¹⁶⁸⁹.

Na próxima subseção, debruçar-nos-emos sobre dois temas que estão, necessariamente, articulados entre si: o do papel do sofrimento no autoconhecimento do homem e o caráter paradoxal da Enfermidade, em função do qual ela não é apenas uma experiência negativa, mas também uma revelação, uma forma de gnose. Nessa subseção, acompanharemos, pois, as condições indispensáveis à travessia da cura; mas essa travessia não se dá pela crença na eternidade ou na salvação após a morte. Para Cioran, devemos nos preocupar em escapar à condenação a esta vida, que é um verdadeiro suplício. Antecipando, portanto, parte do que estará sob escopo de nossa investigação a seguir, convém atentar para o que nos diz Cioran sobre o valor do sofrimento na realização de uma vida espiritualmente mais livre:

O sofrimento abre-nos os olhos, ajuda-nos a ver as coisas que de outra maneira não teríamos descoberto. Ele é, portanto, útil unicamente para o conhecimento, e, fora disso, serve apenas para envenenar a existência. O que, diga-se de passagem, favoreceu um vez mais o conhecimento.¹⁶⁹⁰

7.3.2.3 A travessia da cura: sofrimento, Enfermidade e gnose

Recordem-se, desde já, dois pontos importantes da discussão precedente sobre a Enfermidade no homem: 1) entre os animais que já apresentam um grau avançado de enfermidade, o homem é o animal enfermo por excelência, é o animal no qual a Enfermidade atinge seu ápice; 2) o homem é também, segundo Cioran, o animal sofredor no mais alto grau, não só porque sua constituição o predestina à Enfermidade, mas também porque, num nível quase inconsciente, a deseja mais do que qualquer outra coisa.

Tendo em conta esses dois pontos importantes de nossa discussão anterior, é fácil ver que o sofrimento, que, para Cioran, em pleno acordo com Schopenhauer, é intrínseco à

¹⁶⁸⁹ Ibidem, p. 177.

¹⁶⁹⁰ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 157.

existência, varia em consonância com as condições em que a Enfermidade se atualizou nos seres. O sofrimento não é a Enfermidade, mas é sua consequência mais evidente. O homem, segundo Cioran, sofre mais do que qualquer outro ser porque foi condenado à Enfermidade desde a Criação e porque, paradoxalmente, a desejou e a procurou. Todavia, tanto quanto para Schopenhauer, também para Cioran, o sofrimento pode ser uma experiência positiva; do mesmo modo, a Enfermidade pode ser uma oportunidade para que o homem inicie seu processo de cura.

Principiemos por considerar o valor pedagógico-existencial conferido por Cioran ao sofrimento. Consoante escreve o filósofo, através do sofrimento, “mudam-se temperamentos, ideias, atitudes e visões; muda-se o sentido da vida, pois todo sofrimento grande e duradouro afeta o fundo íntimo do ser”¹⁶⁹¹. O sofrimento é o mais eficaz operador de transformação do modo de ser, de pensar, de viver, de sentir individual. O sofrimento transforma radicalmente a relação do indivíduo humano com o mundo. Ele produz “uma mudança de perspectiva, de compreensão e de percepção”¹⁶⁹². Nesse sentido, ele é um poderoso instrumento pedagógico a serviço da transformação de nossa experiência de mundo.

O sofrimento também nos individualiza, nos separa e, além de estimular a consciência, produz a solidão. Mas o sofrimento não chega a abandonar o indivíduo a um estado de solidão tal, que ele sinta a necessidade de estar entre os outros. O homem é um ser, essencialmente, solitário, para Cioran, porque ele tem de sofrer, necessariamente, o processo de individuação. O sofrimento, a forma pela qual a matéria reage à consciência que a dilacera desde o interior, acaba por degenerar-se no “eu”, e o “eu” é o signo do grau máximo de agravamento do sofrimento e da Enfermidade no homem. Quanto mais absorto nas inquietações do “eu”, quanto mais submerso nos abismos do eu, mais consciente se torna o homem de que as relações com o outro - o contato humano - pertencem a uma ordem superficial de sua existência. Quanto mais mergulha em si mesmo, mais solitário se encontra. Destarte, para Cioran, a vida espiritual é um caminho irremediavelmente solitário. Não se pode beneficiar-se de qualquer amparo transcendente, de qualquer expediente externo ao próprio eu naufragado em si. As escavações do eu revelam ao indivíduo sua falta de saúde, sua falta de liberdade e sua solidão essencial. Ser, portanto, um animal consciente é ser um animal solitário. O homem, segundo Cioran, é um desertor da zoologia. Porque tem plena consciência de que sofre intensamente, apartou-se do mundo exterior para “suportar aquele interior que desaba

¹⁶⁹¹ *O livro das ilusões*, p. 26.

¹⁶⁹² *Ibidem*.

dentro de si”¹⁶⁹³. O sofrimento profundo é solitário, porque intransferível, porque tem de ser suportado exclusivamente pelo “eu”. Quanto mais intenso é o sofrimento, tanto mais individualizados nos tornamos, porquanto é pelo sofrimento que nosso si mesmo se torna mais distinto, separado. O aumento da consciência da dor é proporcional ao aumento da dor, que termina por agravar ainda mais o sofrimento, o qual se converte num sofrimento sem objeto, um sofrimento em estado puro.

A despeito de nos condenar ao calabouço do “eu”, ao nos manter escravos de seus tormentos, o sofrimento produz saber. A doença é a condição de possibilidade para o conhecimento de qualquer coisa. Cioran critica a rejeição moderna do sofrimento e a obsessão do homem moderno pela felicidade planejada. Quem recusa o sofrimento é espiritualmente cego, peca por covardia e por estupidez: por covardia, porque se furta ao confronto com sua própria condição parasitada pelo Mal; por estupidez, porque se recusa a aprender algo com o enfrentamento de sua própria condição enferma. O sofrimento é inerente à busca do autoconhecimento. Pretender escapar ao sofrimento é recusar-se a trilhar o caminho do autoconhecimento, sem o qual jamais se pode alcançar a cura da Enfermidade essencial. Consoante observa Menezes, “[...] o sofrimento inerente ao auto-conhecimento nos revela a fragilidade e o desequilíbrio essencial da vida; a provisoriedade de tudo; principalmente a da saúde, faz-nos ver as coisas de uma perspectiva inconcebível em outras circunstâncias”¹⁶⁹⁴. O valor atribuído por Cioran à experiência de sofrer ressuma uma inegável sabedoria estoica, por vezes, conjugada com a sabedoria hedonista do *kairós* - o instante propício, aquela parcela de tempo durante a qual devemos aproveitar o que é preciso aproveitar – da qual nos dá testemunho Aristipo. Pode-se observar os esboços de uma ética hedonista calcada sobre a sabedoria do *kairós*, apresentada como uma tentativa de lidar com a maldição da queda no Tempo no seguinte passo de Cioran:

Viver de forma absoluta o instante como suprema atualidade da vida individual pode levar-nos à anulação da memória e à eliminação do desespero de viver no tempo. Não viver os momentos da vida como problemas, mas como realizações absolutas; a viver cada instante como se vivêssemos algo definitivo, sem princípio e sem fim. Não crer nunca que começamos ou terminamos algo, mas que nossa vida, seja uma embriaguez contínua na qual, ao ser totais e estar presentes, não tenhamos nada que esquecer nem nada que desejar. **Só a realização absoluta no instante pode salvar-nos da tortura de ter um tempo nosso com os cadáveres do passado e com os inevitáveis cadáveres do futuro.**¹⁶⁹⁵

¹⁶⁹³ MENEZES, 2007, p. 157.

¹⁶⁹⁴ Ibidem, p. 175.

¹⁶⁹⁵ *O livro das ilusões*, p. 29-30. (grifos nossos).

Segundo Cioran, quem quer que tenha alcançado o estado de plenitude de existência no instante já não se sente oprimido por nada, e nem a vida nem a morte pode ter algum sentido. No estado de plenitude de existência, o indivíduo se surpreende com o simples fato de que vive tanto como se surpreende com o fato de que morre necessariamente. A sabedoria hedonista esposada por Cioran assenta na oposição entre o “homem superficial”, que busca no mundo exterior tudo que possa preencher seu vazio interior e que sofre de tédio porque carece de profundidade interior, e o “homem que sofre”, que “experimenta tão raramente o tédio que, para ele, o primeiro passo é a melancolia”¹⁶⁹⁶.

Ao sublinhar o valor do sofrimento e da doença, Cioran está interessado em denunciar a obsessão moderna pela saúde perfeita e a recusa do homem moderno a admitir o princípio de corrupção que é inerente à natureza humana. Essa recusa é uma manifestação sintomática da aversão moderna à religião e às suas doutrinas que nos ensinam sobre o que preferimos ignorar por ser desagradável. Cioran é crítico ferrenho tanto da teoria do “bom selvagem” quanto outras versões morais otimistas segundo as quais o homem nem é bom nem mal por natureza, mas é como uma folha em branco ao nascer. Cioran sabia que tendemos naturalmente a adotar ideias que confirmam nossa autoimagem positiva, que nos causa contentamento, ao passo que rejeitamos ideias que nos desagradam, que põem em dúvida a crença de que somos bons, sempre amáveis, altruístas, de que somos seres especiais, de que nossa existência tem um propósito superior, etc.

O sofrimento, para Cioran, portanto, não tem outro fim a não ser levar-nos a compreender profundamente a existência. O sofrimento é sempre ambíguo: é tanto uma libertação quanto um mal, um fardo. De nossos sofrimentos e males pessoais, colhemos uma lição que vale para toda a nossa vida: da absoluta ausência de sentido e da gratuidade dos males inferimos que tudo, em escala universal, é insignificante e sem importância. Concluimos, enfim, que o universo inteiro é indiferente aos nossos anseios, às nossas expectativas e aos nossos projetos. Como escreve Cioran, “tudo é desprovido de fundamento e de substância; nunca repito para mim próprio esta frase sem sentir qualquer coisa que se assemelha à felicidade”¹⁶⁹⁷.

Cioran nos diz que o autoconhecimento abriga uma série de revelações fundamentais. Para que investiguemos um pouco mais a importância do autoconhecimento no processo de

¹⁶⁹⁶ Ibidem, p. 31.

¹⁶⁹⁷ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 66.

cura de nossa condição enferma, precisamos nos deter no exame do valor da Enfermidade ou da Doença para a busca da cura. Não há salvação possível no estado saudável, ou seja, enquanto permanecemos em estado sadio, ignoramos nossa condição essencialmente enferma, e o caminho para a cura se mantém obstruído para nós. Mas devemos aqui nos perguntar o que significa, para Cioran, “salvação”. Não se trata de libertação de nossa condição como seres mortais, nem libertação desse “vale de lágrimas” que é o mundo. A salvação, em Cioran, deve ser entendida como liberação ascética das paixões e dos tormentos do “eu”. Salvar-se é despegar-se do eu, que é sinônimo de sofrimento. Paradoxalmente, Cioran jamais conseguiu libertar-se da prisão do “eu”, de seus tormentos, de suas crises, de sua solidão abissal, de seus desejos, razão por que disse ter renunciado ao budismo, pelo menos no que toca a sua dimensão ética. Deveras, Cioran se cuida um fracassado na realização espiritual, mas o fracasso nos torna espiritualmente mais refinados e profundos. Devemos, contudo, dispensar-nos, por ora, do tratamento desse tema, já que o desenvolveremos mais adiante.

Em que pese o fato de Cioran jamais ter conseguido realizar aquilo que nos propõe, isso não o impediu de acreditar ser possível uma travessia da cura e, portanto, um processo ao longo do qual poderíamos nos salvar de nossa condição essencialmente enferma. Para Cioran, se a cura for possível (ele nunca chega a estar completamente seguro de sua possibilidade), só o é mediante a travessia da doença. Só há salvação no Ser puro, que Cioran identifica com o Vazio. Nesse tocante, o seu pensamento se movimenta na fronteira entre a mística de Mestre Eckhart, em cujo seio repousa a concepção de uma divindade essencial, e a mística budista, em cujo cerne repousa o Nirvana como experiência de um Vazio libertador. Esse Vazio é, para Cioran, uma instância tão perfeita que se identifica com o Nada.

A travessia da Doença ou da Enfermidade significa o processo de seu aprofundamento. Na travessia da Doença, o “eu” se afunda na Doença para compreendê-la em seu interior. Somente assim poderemos alcançar a saúde. Todavia, esse processo de aprofundamento da doença depende da crença prévia na realidade da Queda. Precisamos acreditar na realidade da Queda, para que possamos acreditar na realidade da salvação. Por conseguinte, o que mais importa ao homem não é a salvação ou a saúde propriamente, mas a consciência da Queda ou da Enfermidade, condição de possibilidade para qualquer revelação libertadora. Mesmo afirmando que a Queda é uma ideia que, explicando tudo, não explica nada, Cioran pensa que ela explica nossa natureza de animal degradado e desequilibrado.

Como todas as grandes ideias, a da Queda explica tudo e não explica nada, sendo tão difícil fazer uso dela quanto viver sem ela. Mas, enfim, quer seja atribuída a uma falta ou a uma fatalidade, a um ato de ordem moral ou a um princípio metafísico, a

verdade é que explica, pelo menos em parte, nossos descaminhos, nossa irrealização, nossas buscas infrutíferas, a terrível singularidade dos seres, o papel perturbador, de animal desequilibrado e inventivo que foi reservado a cada um de nós. E se ela comporta numerosos aspectos sujeitos à caução, existe um, no entanto, cuja importância não se contestará; é o que faz remontar à nossa separação do todo.¹⁶⁹⁸

Não basta apenas acreditar na realidade da Queda para que possamos realizar a travessia da dor em vista da salvação; precisamos tomar consciência também da realidade do Mal no qual estamos mergulhados. O processo de autoconhecimento que resulta daí é claramente de inspiração budista: somente depois que imergimos no fundo sem fundo de nosso ser e removemos as camadas de aparências e ilusões que ocultam quem verdadeiramente somos, podemos chegar ao que Cioran chama o “Essencial”, “um Nada que é tudo e que nos libera na medida mesma em que revela nossa impureza”¹⁶⁹⁹.

Não devemos esperar milagres ou intervenções divinas, tampouco devemos nutrir a crença de que seremos mais felizes no além-mundo depois de nossa morte. Nada disso nos conduz à salvação. A salvação, ou libertação, é uma realidade imediata e ambígua. Ela nos libera aniquilando-nos, ou não tem qualquer serventia. Durante toda a agitação histórica até agora, os homens buscaram a salvação perseguindo apaixonada e delirantemente horizontes utópicos. Para Cioran, a utopia é a pretensão da humanidade de perfeição e harmonia no mundo e no devir histórico. Como é impossível viver em tal estado de perfeição e harmonia, toda utopia é uma falsa salvação. O que move a busca utópica é o anseio pelo absoluto. Em última instância, para Cioran, a utopia é uma busca religiosa. Abandonar as utopias significa recusar-se a continuar participando do processo histórico, ou melhor, é interromper definitivamente o processo histórico. A História é um processo nefasto e ininterrupto que não nos oferece qualquer paraíso, mas o seu exato oposto. É preciso também rejeitar a política, que é “a administração da queda na história”. Como ela seja caracterizada, essencialmente, pela vontade de agir e de dominar, ela é uma fábrica de produção de tiranos.

O caminho que nos leva à salvação passa, necessariamente, pela Enfermidade. Se Cioran parece nunca ter conseguido realizar a busca espiritual pela travessia da Enfermidade, que tanto preconizava, é certo, contudo, que ele, muito embora hesitante na possibilidade mesma de uma libertação plena de nossa condição essencialmente enferma, não tinha motivo algum para censurar a preocupação com ela naquele que aspira à realização espiritual. A disposição com que buscamos a salvação origina-se das profundezas de nosso ser, de nossos afetos mais viscerais. Quem busca algum tipo de realização espiritual demonstra ser sensível

¹⁶⁹⁸ *Exercícios de admiração*, p. 27.

¹⁶⁹⁹ MENEZES, 2007, p. 168.

às expressões mais profundas da alma. Isso é algo que Cioran soube reconhecer e admirar. Depois de anos de padecimento, Cioran consegue curar-se da insônia. Ele cuidava claro o caminho pelo qual poderíamos chegar a uma espécie de salvação: ela se encontra no mais profundo vazio, na ausência absoluta de ser, lá onde o nada indeterminado e indiferenciado radica na imperturbável saúde. O caminho que nos conduz a essa “saúde essencial” passa, necessariamente, pela Enfermidade, que só pode ser atravessada se, antes, tomarmos consciência dela. Para Cioran, a experiência da Enfermidade é uma forma de gnose; mas esta nada tem a ver com um conhecimento divino. A gnose cioraniana é uma doença, uma experiência provocada por um mal-estar existencial profundo – “é uma revelação que se impõe malgrado a vontade da pessoa, que não pode controla-la”¹⁷⁰⁰. Tal como a fé, a gnose não é passível de escolha. Não é um conhecimento teórico; é um saber indefinido, superior à razão.

Também a gnose é, para Cioran, uma experiência ambígua. Ela tanto pode nos possibilitar o conhecimento do Mal em sua dimensão mais profunda e humanamente significativa e, conseqüentemente, oportunizar seu enfrentamento, como pode nos fazer desistir de realizar esse enfrentamento, inculcando-nos a crença de que nossa Enfermidade essencial e todo o sofrimento que experienciamos são uma forma de provação, cujo sentido só nos será revelado após a morte.

Malgrado esse caráter ambíguo da gnose cioraniana, uma coisa é certa: a cura tão desejada pelo homem não se alcança fora do “eu profundo”. A travessia da cura implica a busca por algo que transcende os acontecimentos, o devir e a impermanência que caracteriza o mundo fenomênico. A cura não pode ser obtida por meio do engajamento na História, que é o domínio do Mal. Qualquer iniciativa de investimento no curso da História, a fim de alcançar a cura, é uma empresa demoníaca, porque bem algum podemos obter da História. Tampouco vale socorrer-nos das invenções da ciência, por mais vantajosas e benéficas que possam ser, porque, para Cioran, o homem já dispõe de tudo quanto é necessário para realizar por si mesmo suas descobertas, para se condenar ou para se salvar. É, portanto, no mais profundo do eu, no coração de sua Enfermidade, que o homem deve buscar o que pode curá-lo ou matá-lo. A Enfermidade é uma experiência essencial para o nosso desenvolvimento espiritual. É necessário que tomemos consciência de nossa Enfermidade essencial para que a gnose se nos apresente como o ponto derradeiro de um percurso em direção à cura.

¹⁷⁰⁰ Ibidem, p. 123.

Finalmente, não podemos perder de vista a importância do autoconhecimento nesse processo de cura da condição essencialmente enferma do homem. O processo de autoconhecimento é a busca espiritual que abriga uma série de revelações fundamentais sobre a existência. No entanto, essas revelações terminam por ameaçar nossa segurança ontológica e nosso bem-estar, porquanto, através delas, apreendemos a verdade profunda da natureza humana, qual seja, nossa natureza é corrompida desde as raízes, nossa natureza é infestada pelo Mal. À proporção que imergimos nos abismos do “eu”, à proporção que nos aventuramos em suas regiões ignotas e obscuras, vamos trazendo à tona o sem-número de preconceitos, de certezas inconscientes, de embustes, de falsidades e vícios que recusamos aceitar em função de nosso amor-próprio. Se é verdade que, para Cioran, seria preferível jamais ter nascido, se é verdade que, para ele, a vida não significa nada, se é verdade que, enfim, “a descoberta da Vida aniquila a vida”¹⁷⁰¹, é igualmente certo que o sentido da existência repousa, para ele, nesse mergulho no sofrimento, nessa entrega ao estado tensionado entre o desejo de saúde e enfrentamento da Doença. Como escreve o filósofo, “[...] existir só tem um sentido: mergulhar no sofrimento – até que o exercício de uma cotidiana nirvanização eleve-o à percepção da irrealidade”¹⁷⁰². A percepção da irrealidade é o tomar consciência de que tudo carece de fundamento, de que não há “algo” (um em si) por trás das aparências das coisas, que tudo é Nada, ou seja, que tudo carece de existência em si. Cioran parece confirmar o sentido de irrealidade, quando nota que “tudo é desprovido de fundamento e de substância; nunca repito para mim próprio esta frase sem sentir qualquer coisa que se assemelha à felicidade”¹⁷⁰³.

O autoconhecimento é o processo pelo qual renunciamos à ideia de pureza e perfeição e passamos a admitir para nós mesmos que tudo, sobretudo o homem, está contaminado pela realidade da enfermidade. Pensando a enfermidade a partir da noção de impureza, Cioran patenteia a relação de afinidade de seu pensamento com o dualismo maniqueísta, segundo o qual o Bem e o Mal encontram-se irremediavelmente misturados e em eterno conflito na dinâmica do universo. Todo o universo encontra-se sob o domínio do princípio da impureza, cuja dramaticidade atinge seu ápice no interior do homem. Como bem escreve Cioran, “há corações que Deus não poderia contemplar sem perder sua inocência”¹⁷⁰⁴.

¹⁷⁰¹ *Breviário de decomposição*, p. 145.

¹⁷⁰² *Ibidem*, p. 39.

¹⁷⁰³ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 66.

¹⁷⁰⁴ *Breviário de decomposição*, p. 170.

Quanto maior o rigor e a veemência com que inspecionamos a nós mesmos, mais desmotivados ficamos para continuar a nos ocupar dos seres humanos, a investir no convívio com eles. Uma vez que o autoconhecimento termina por nos conduzir ao desapego ao homem, essa forma de conhecimento não deixa de ser fonte de frustração, de desânimo, de incômodo e de tristeza, porque ele conduz à ruína definitivamente a ilusão, a esperança e a confiança que ainda poderíamos nutrir relativamente a nós mesmos e aos outros. Para Cioran, se foi possível a produção de filosofias tranquilizadoras ao logo da história, se foi possível a crença no Bem, é porque seus autores preferiram permanecer no autoengano a investigar, com acuidade, o interior de si mesmos.

Desconfiemos dos que aderem a uma filosofia tranquilizadora, dos que creem no Bem e o erigem em ídolo, não teriam chegado a isso se, debruçados honestamente sobre si mesmos, tivessem sondado suas profundezas ou seus miasmas, mas aqueles poucos que tiveram a indiscrição ou a infelicidade de mergulhar até as profundidades de seu ser, conhecem bem o que é o homem: não poderão mais amá-lo, pois não amam mais a si próprios, embora continuem – e esse é o seu castigo – mais apegados a seu eu do que antes...¹⁷⁰⁵

Segundo Cioran, tudo que provém das zonas mais baixas e mais vis de nossa natureza está imbuído de força, de modo que os sentimentos mais baixos, mas desprezíveis, que costumamos censurar em nós é fonte de estímulo: “produzimos e rendemos mais por inveja e rapacidade do que por nobreza e desinteresse”¹⁷⁰⁶. Como um psicólogo, Cioran procura perscrutar os motivos sórdidos subjacentes aos nossos gestos, às nossas ações. Tendemos a agir mais por inveja, por ambição ou por força de nossas misérias do que por compaixão, a qual Cioran considera uma “covardia explicável”.

Com a compaixão cotidiana o homem se protege de seus sofrimentos vindouros e tranquiliza sua consciência, pensando em uma recompensa futura. Covardia explicável, mas desculpável. Em tais casos ele não tem relação interior alguma com o objeto de sua compaixão, e esta é inútil e ineficaz.¹⁷⁰⁷

Embora o filósofo-teólogo observe que a compaixão é uma fonte de infelicidade máxima e que “na compaixão, amamos nosso sofrimento no sofrimento dos outros”¹⁷⁰⁸, o que

¹⁷⁰⁵ *História e Utopia*, p. 71.

¹⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁷⁰⁷ *O livro das ilusões*, p. 115.

¹⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 116.

importa reter, sem que tenhamos a pretensão de desenvolver esse problema em Cioran, é que compadecemos dos outros com o fito de nos proteger, ilusoriamente, dos sofrimentos de que possamos ser vítimas no futuro; e, principalmente, nos compadecemos dos outros para tranquilizar nossa alma e esperar alguma recompensa futura. A compaixão, para Cioran, é interessada e sordidamente motivada.

Rancores acumulados, humilhações, derrotas não superadas e o ódio que nos consome a alma tornam-se mais potentes quando se amalgamam com a covardia, com a inveja¹⁷⁰⁹, com a intolerância, com as fraquezas e os medos. No lugar das virtudes, Cioran entende que são os vícios os verdadeiros móveis de nossas ações. São os vícios que nos levam a fazer qualquer coisa, a produzir o que quer que seja neste mundo. É, em suma, a Enfermidade que nos incita a empreender, a participar da produção de nosso mundo histórico. A nossa tendência natural ao movimento, a fazer, a fabricar, a construir coisas, a entregar-se à azafama humana tem sempre em sua origem em uma doença. Nas palavras de Cioran, “não podemos nos exaltar nem desempenhar um papel nesse mundo sem o auxílio de alguma doença, e não existe dinamismo que não seja sinal de miséria fisiológica ou de devastação interior”¹⁷¹⁰. Ato, criação, acontecimentos são governados pelo mesmo princípio impuro que se encontra na raiz de todo movimento.

Como se vê, no imaginário-simbólico que se constitui pela confluência das místicas cristãs e das místicas orientais, dois dos três pilares¹⁷¹¹ que dão sustentação à filosofia cioraniana, o ‘movimento’ é negativamente valorado, e o ‘repouso’ ou a ‘inércia’ é positivamente valorada. Entre um modo de vida governado pelo princípio do movimento, do pôr-se sempre em devir, e um modo de vida que renuncie ao movimento e prefira o repouso, a interiorização e não a exteriorização contínua, Cioran escolhe esse segundo modo de vida. Essa escolha cioraniana corresponde a outra escolha, que diz respeito à oposição entre o “homem interior” e o “homem exterior”. Entre esses dois tipos humanos, Cioran valoriza positivamente o primeiro. A valoração positiva do homem interior assinala a importância conferida por pelo filósofo à busca da vida interior, à busca da realização espiritual. Em

¹⁷⁰⁹ No tangente à propensão dos homens a serem sempre invejosos em grau variado, Cioran escreve: “Se a inveja te abandona, és apenas um inseto, um nada, uma sombra. E um doente. Enquanto ela te sustenta, remedia as fraquezas do orgulho, vigia teus interesses, vence a apatia, opera vários milagres. Não é estranho que nenhuma terapia nem nenhuma moral haja preconizado os benefícios da inveja que – muito mais caridosa que a providência – precede nossos passos para dirigi-los?” (*História e Utopia*, p. 52).

¹⁷¹⁰ *História e Utopia*, p. 82.

¹⁷¹¹ O terceiro pilar é o gnosticismo.

última instância, ao atribuir valor positivo ao homem interior, Cioran sugere ser superior o modo de vida religioso-ascético-místico ao modo de vida de nossas sociedades seculares, produtoras de escravos de desejos nunca plenamente satisfeitos e de narcísicos que erigem em ídolo seu “eu” superficial, aquele que se pavoneia num modo de vida orientado para contínuas exteriorizações.

Por fim, faz-se mister oferecer uma resposta à questão: em que medida a ausência de salvação é uma forma de salvação? Com vistas a possibilitar a ancoragem da memória textual, retome-se aqui o aforismo, já citado¹⁷¹², em que Cioran admite explicitamente que a ausência de salvação é uma forma de salvação. Consoante Cioran, “a certeza de que não existe salvação é uma forma de salvação, é mesmo a salvação”¹⁷¹³. Essa é a primeira parte do aforismo que demanda mais atenção. A essa parte encadeia-se ainda o trecho “a partir daí, tanto se pode organizar a própria vida como construir uma filosofia da história. O insolúvel como solução, como única saída”¹⁷¹⁴.

Atentando cuidadosamente para a forma do primeiro enunciado por nós destacado, reconhecemos que a proposição “não existe salvação” é apresentada como fato pressuposto sobre o qual incide uma pressuposição de certeza como condição de possibilidade para a salvação. Em outras palavras, não basta assumir como fato a ausência de salvação, é preciso, além disso, manifestar uma adesão epistêmica (de certeza, ‘estou certo de que’, ‘é certo que’) ao que se considera verdadeiro, se quisermos nos “salvar”. Essa primeira parte do aforismo, ao encerrar a afirmação de que “é a certeza da ausência de salvação que é a salvação”, deixa subentender que, enquanto não estivermos certos de que não há salvação e enquanto continuarmos, *ipso facto*, buscando as formas de salvação prometidas quer no imaginário-simbólico religioso, quer no imaginário-simbólico secular, permaneceremos não só ludibriados pelos simulacros de salvação, mas também continuaremos vivendo como autômatos sociais, homens exteriores que não chegam a despertar para a Enfermidade radical da condição humana. Os que insistem em buscar salvação em algum lugar não compreenderam absolutamente nada.

Ainda não está claro, todavia, em que medida a certeza da ausência de salvação é a salvação. A fim de produzirmos um gesto de interpretação que nos permita dar a saber um sentido para esse paradoxo, devemos ter em conta o fato de que o vocábulo “salvação”, entre

¹⁷¹² Cf. nota 1494.

¹⁷¹³ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 173.

¹⁷¹⁴ *Ibidem*.

nós, tem uma historicidade de sentidos que se foi constituindo, ao longo de séculos de produção discursiva cristã. O discurso cioraniano da salvação inscreve-se numa relação dialógica, ainda que implícita, com os discursos da ortodoxia cristã da salvação, muito embora também seja atravessado, constituído pela dialogicidade no que diz respeito às produções discursivas sobre a salvação que formam o imaginário-simbólico da mística. Assim, parece lícito supor que, ao negar a salvação, num primeiro momento, Cioran nega a salvação pela fé (como preconizava Lutero), a salvação calvinista dos eleitos (para cuja obtenção o homem nada pode fazer, já que Deus já teria determinado antes da Criação quem seria salvo), a salvação pela obediência à lei moral divina ou pela realização de boas obras. Em suma, para Cioran, não há salvação da condição de pecado a que Adão nos condenou. Também não há salvação, no sentido da mística oriental, nomeadamente budista e hinduísta, a saber, salvação como libertação de nosso pequeno “eu”, que é fonte de três venenos identificados por Buda – a cobiça, a ira e a ignorância. Enquanto vivemos subjugados pelos desejos do nosso pequeno “eu”, permanecemos com os olhos da alma vendados para quem realmente somos. Para Cioran, também não é possível libertar-se das desgraças do eu.¹⁷¹⁵

Tendo, então, ainda que em linhas gerais, definido o domínio semântico de “salvação” em relação ao qual Cioran toma posição, pensamos ficar mais claro o sentido pretendido na sequência “a partir daí, tanto se pode organizar a própria vida como construir uma filosofia da história. O insolúvel como solução, como única saída”. Por um lado, a impossibilidade de qualquer salvação produz o sentimento de vaidade ou futilidade de tudo que realizamos, já que nada que fazemos nos alivia do fardo de ter nascido e do suplício de ser um “eu”. Tanto o lúcido quanto o estúpido, tanto aquele que produziu obras (filosóficas, científicas, literárias) prestigiadas socialmente quanto aquele, nascendo e vivendo em condições sociopolíticas e econômicas desfavoráveis, pouco ou nada, socialmente relevante, pôde realizar, têm o mesmo destino: a morte e o Nada. O sentimento de vaidade de todo empreendimento humano neste planeta ensina-nos a atitude do indiferentismo. Cioran propõe, então, o insolúvel como solução. Embora ele não nos esclareça sobre o que entende por “Insolúvel” (com inicial maiúscula tal como aparece nas traduções da obra do autor), podemos fazer conjecturas consistentes com a sua visão pessimista da existência e da condição humana. O Insolúvel é a

¹⁷¹⁵ Nada obsta a que também pensemos a recusa cioraniana da salvação a partir da consideração das promessas secular-humanistas de salvação. A busca insana do ganho financeiro, do acúmulo e consumo compulsivo de bens materiais; a busca por ajustar-se a um padrão de beleza socialmente valorizado, o recurso a procedimentos estéticos que visem a mascarar o envelhecimento e a produzir a reconfortante crença na possibilidade de uma juventude eterna – tudo isso são manifestações não religiosas de nossa obsessão de “salvação” de nossa condição humana que Cioran, certamente, recusa.

existência, que, para Cioran, é sinônimo de tormento. O Insolúvel é também a História, cujo desenvolvimento o homem, iludido, acredita poder dominar; mas a História “se desenvolve no insolúvel e no intolerável”¹⁷¹⁶. O Insolúvel é também a condição humana, decaída e maculada pelo Pecado. Desertor da zoologia, o homem “é um paradoxo da natureza, porque nenhuma condição lhe parece natural”¹⁷¹⁷. Insolúvel é a vida, que “se transmite como uma lepra: criaturas demais para um só assassino”¹⁷¹⁸. Se a existência é esquartejamento e tormento, a vida, para Cioran, “é uma doença crônica”¹⁷¹⁹. O Insolúvel é também o mundo, obra de um funesto demiurgo e prisão onde se agitam bandos de sofrendores, flagelados e doentes, (doentes, porque, ao nascerem, contraíram uma doença – a existência). A “Dor” cometeu um grande crime, ao “haver organizado o Caos, havê-lo convertido em universo”¹⁷²⁰. O Insolúvel também é a futilidade deste mundo, no qual fomos lançados para necessariamente morrer, de modo que o insolúvel do mundo é indissociável do insolúvel da morte. Sendo um lugar onde nada se resolve, o mundo, segundo Cioran, “não merece o nosso sacrifício por uma ideia ou por uma crença”¹⁷²¹; resta-lhe o desprezo por esse mundo destinado à dissolução no Nada. É lícito dizer, portanto, que a escrita cioraniana é também um exercício de desprezo pelo mundo: “se o desprezo pelo mundo concedesse por si só a santidade, não vejo como é que eu poderia evitar a canonização”¹⁷²². Tudo que realizamos nesse universo não tem importância alguma. Não devemos, por isso, crer em nossas ideias, dar grande valor à nossa capacidade de pensamento abstrato, por meio da qual formulamos constructos intelectuais para compreender o mundo, porquanto “nesse universo provisório, nossos axiomas só têm valor de notícias do dia”¹⁷²³. Acresce Cioran que “se acreditamos com tanta ingenuidade nas ideias é porque esquecemos que foram concebidas por mamíferos”¹⁷²⁴. Como não existam argumentos para

¹⁷¹⁶ Pecoraro, 2004, p. 184.

¹⁷¹⁷ *O livro das ilusões*, p. 209.

¹⁷¹⁸ *Breviário de composição*, p. 216.

¹⁷¹⁹ *O livro das ilusões*, p. 44.

¹⁷²⁰ *Silogismos da amargura*, p. 76.

¹⁷²¹ *Nos cumes do desespero*, p. 49.

¹⁷²² *Do inconveniente de ter nascido*, p. 24.

¹⁷²³ *Silogismos da amargura*, p. 28.

¹⁷²⁴ *Ibidem*, p. 24.

viver, resta entregar-nos à paixão do absurdo. Somente a paixão do absurdo, quando nos encontramos nos cumes do desespero, “pode lançar uma luz demoníaca sobre o caos”¹⁷²⁵.

Quando todos os nossos ideais correntes, moral, estético, religioso, social, etc... não podem mais imprimir direção e finalidade à vida, como é possível mantê-la a fim de não se transformar em vácuo? Somente por meio de uma **aliança absurda**, de um **amor pelo inútil absoluto**, quer dizer, por algo que não pode atingir uma determinada consistência mas que, através da **ficção**, possa estimular uma **ilusão** de vida.¹⁷²⁶

Consoante Cioran, àquele que já não pode mais valer-se de argumentos ou considerações morais que justifiquem a persistência com que vivem resta apenas “motivos infundados para viver”¹⁷²⁷. Somente a paixão do absurdo permanece pulsante naquele que de nada mais dispõe. Para Cioran, “a paixão do absurdo só germina num homem em quem tudo foi aniquilado”. O filósofo admira essas pessoas nas quais tudo foi aniquilado, porque “só elas viveram de maneira absoluta, só elas têm o direito de falar sobre a vida”¹⁷²⁸. Não se pode perder de vista a ideia de que, para Cioran, não há nenhuma finalidade ou propósito para a vida. Nós nos encontramos no mundo para fazer nada e, se fazemos muitas coisas, se nos empenhamos em realizar tarefas, se nos entregamos sofregamente ao tumulto, é porque temos horror à monotonia e, sobretudo, é porque não suportamos o tédio – “esta convalescença incurável...”¹⁷²⁹. Para Cioran, “o mero fato de viver, por si só, não significa nada. Viver pura e simplesmente é não conferir profundidade alguma aos atos da vida”¹⁷³⁰. Mais do que afirmar a insignificância de viver, mais do que nos alertar sobre o fato de que, entre o acordar e o adormecer, tudo que fazemos carece de qualquer importância e significado, mais do que nos chamar a atenção para o fato de que a vida de um mendigo e de um bilionário, a vida de um analfabeto e a do mais exímio escritor, a vida de um homem estúpido e a de um intelectual bem-sucedido são igualmente destituídas de significado e importância alguma, tendo em vista “a sensação da presença da morte na estrutura vital”, graças à qual “introduz-se implicitamente um elemento do Nada na existência”, Cioran parece propor que viver

¹⁷²⁵ *Nos cumes do desespero*, p. 22.

¹⁷²⁶ *Ibidem*.

¹⁷²⁷ *Ibidem*.

¹⁷²⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷²⁹ *Breviário de decomposição*, p. 28.

¹⁷³⁰ *O livro das Ilusões*, p. 62.

autenticamente, isto é, sem subterfúgios de qualquer espécie, sem a bengala dos ideais religiosos, metafísicos ou seculares (o progresso, a Razão, a Ciência...), é viver sem conferir significação profunda aos atos da vida. A vida não nos foi dada para vivê-la, segundo Cioran. Ela nos foi dada para sacrificá-la, isto é, para arrancar dela muito mais do que suas condições naturais nos permitem. Cada gesto e cada ação só adquirem valor se participarem de uma grande renúncia. Somente a morte confere aos atos da vida alguma profundidade. Se continuamos a viver e a resistir ao suicídio, é porque somos criadores por meio do sacrifício – “no sacrifício, a vida se realiza graças à morte”¹⁷³¹.

O mundo é insolúvel porque tudo nele é inexplicável e porque o sofrimento é nele uma realidade fundamental para a qual não há escapatória. Assim, segundo Cioran, “quanto mais ilusória parece a existência do mundo, mais real se torna o sofrimento em compensação”¹⁷³². Nem a morte é uma solução viável, porquanto, pondo termo ao sofrimento, “não resolve absolutamente nada”, porquanto morrer também não significa nada, porque a morte antecipada confirma apenas a certeza de que a vida nos foi dada para morrer. Tudo é tão inexplicável para Cioran, que a inutilidade das ideias lhe dói. Ele confessa ter sido atormentado, por toda a vida, pelo medo da morte; mas é preciso ver nas expressões verbais desse medo mais do que o sofrimento de um neurótico; é preciso ver nelas a agonia de um homem lúcido, de um homem infestado de Lucidez. Cioran sofre de um excesso de consciência e pretende despertar o homem comum para o horror de um afeto, de uma representação que ele mantém recalçados, por acreditar que somente o homem desperto é capaz de viver com um mínimo de autoengano e de mentira sobre a vida.

[...] não é possível encontrar para o mundo explicação nem justificação alguma. Que sua fugacidade, sua futilidade e sua inutilidade nos deixam tão insensíveis quanto o fato de que a vida nos tenha sido dada para morrer. Mas saber a cada instante de nossa vida que vamos morrer é o que nos faz mais mal. Quando não se tem consciência da morte, a vida, sem ser uma delícia, tampouco seria um fardo. E passar toda a vida infestado pelo medo da morte é um fardo. Então nos damos conta e nos horrorizamos de que, em uma existência tão reduzida no tempo e tão limitada no espaço possam caber medos tão profundos e tão perigosos. Por que ao homem se deu a vida para temer a morte e por que a vida é tão impura no homem? Por que vivemos para saber que morreremos?¹⁷³³

¹⁷³¹ Ibidem, p. 56.

¹⁷³² Ibidem, p. 20.

¹⁷³³ Ibidem.

Cuidemo-nos de não desconsiderar a ressonância abissal que têm as questões com que se termina o trecho citado no âmago da condição humana. Elas fazem latejar em nosso espírito e em nossas entranhas o enigma que constitui a nossa existência enquanto animais desencaminhados, desertores. As pessoas, em geral, não se atormentam com o conteúdo dessas questões. Se não chegam a elaborá-las filosoficamente, com a seriedade de quem se põe um problema grave a pensar, tampouco querem ouvir falar da morte como uma presença fantasmática que as acompanha a cada passo que dão. Nenhuma explicação científica, quer pela via da psicanálise, quer pela via do evolucionismo darwinista, do medo humano da morte dá conta do “porquê” vivemos para, necessariamente, morrer e do “porquê” vivemos sabendo que vamos morrer. Se se pode alegar que o medo e suas variações foram, no processo de nossa evolução enquanto espécie, essenciais para nos proteger contra os perigos da vida, por que o medo da morte veio a se transformar em angústia? Mais do que “medo da morte”, o que experimentamos - uns mais intensa e visceralmente do que outros - é a angústia da morte, um intenso horror diante do Nada, diante de uma condição irrepresentável – angústia esta que os animais não experienciam¹⁷³⁴. Por que razão a natureza nos condenou a viver com a consciência da morte? Se o afeto da morte precisou ser recalcado, se com a formação do inconsciente veio também a possibilidade de vivermos como se nunca fôssemos morrer (já que, como nos ensina a psicanálise, a nossa morte não existe para o inconsciente), não seria para nos proteger contra a verdade intolerável, que Schopenhauer e Freud souberam reconhecer e que Cioran corrobora, segundo a qual o objetivo da vida é a morte?

Com a promessa de que desenvolveremos um pouco mais a temática da morte no pensamento cioraniano na seção em que nos debruçaremos sobre a questão do niilismo, convém levar a bom termo esta parte de nossa discussão, buscando responder à questão: em que sentido a certeza da não salvação é uma forma de salvação? Em outras palavras, em que sentido o Insolúvel se apresenta como solução? Pensamos ser possível tornar patente o sentido desse paradoxo cioraniano, afirmando que, se quisermos alcançar algum tipo de libertação humanamente possível, devemos mergulhar na existência, inspecionar até as raízes o impulso irracional que preside toda a vida (“que toda vida seja um impulso irracional que nos leve a um insuportável estado febril, com uma consciência alucinante de nossa missão”¹⁷³⁵) e jamais renunciar ao desespero, ao tédio, à angústia de viver no Tempo, às

¹⁷³⁴ Isso é diferente de dizer que os animais são incapazes de reconhecer os seus mortos ou de chorarem por eles. Também não se nega que os animais são capazes de “pressentir” sua morte quando o fim de sua vida é iminente. Muitos animais, na iminência de morrer, se afastam do bando ou dos seus tutores, deixando-se estar a sós.

¹⁷³⁵ *O livro das ilusões*, p. 43.

tensões da alma. A salvação reside na certeza da não salvação no sentido de que salvar-se não significa libertar-se de nosso estado pecaminoso, adentrar na vida eterna, nem supõe obediência à lei moral como obra da Sabedoria divina¹⁷³⁶. Também não nos salvamos esquivando-nos do enfrentamento de nossa Enfermidade essencial. Para nós, ao sugerir que somente a certeza de que jamais seremos salvos é que nos possibilita alguma forma de salvação, Cioran quer-nos dizer que “salvação” não significa fuga à realidade, fuga ao mundo, fuga do Tempo; significa, na verdade, que não devemos escapar à ruminação do Insolúvel, que não devemos nos furtar à compreensão do que significa ter nascido. Viver norteado pela certeza da impossibilidade de salvação é viver imerso na Lucidez, com força suficiente para resistir aos dilaceramentos da consciência, à negatividade da existência no Tempo, que nos ameaça com o terror em face da finitude, da decomposição e da morte. A isso podemos acrescentar que, para salvar-se, mesmo que provisoriamente, o homem precisa continuamente criar. Cioran parece corroborar esse ensinamento, ao escrever: “Criar significa salvar-se provisoriamente das garras da morte”¹⁷³⁷. É verdade que Cioran não vê com tanto otimismo e entusiasmo a faculdade humana de criação. Para eles, ser constitucionalmente apto para criar é uma forma de condenação. Os seres humanos estão condenados a criar, e “criar é legar seus sofrimentos, e querer que os outros mergulhem neles e os assumam, impregnem-se deles e os revivam”¹⁷³⁸. Toda a história da civilização é, para Cioran, a história da autodivinização do

¹⁷³⁶ Cumpre dizer que, no imaginário-simbólico cristão, embora complexa, a Salvação em Cristo é, fundamentalmente, Salvação do pecado (BÍBLIA, N.T. Lucas 1:77; Romanos 6:22 In: **Bíblia online**: . Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf>. Acesso em 29 Nov. 2022.).

Antes da Nova Lei evangélica, a Salvação para os judeus supunha basicamente a obediência do fiel às Leis divinamente reveladas. Em outras palavras, se salvariam aqueles que perseverassem na obediência à lei moral instituída por Deus. Assim, a lei moral “prescreve ao homem os caminhos, as regras de comportamento que levam à felicidade prometida; proscree os caminhos do mal que desviam de Deus e de seu amor”. (*Catecismo da Igreja Católica*. Edições Loyola: São Paulo, 2000, § 1950). A Lei Antiga é interpretada pelos cristãos como preparação para o Evangelho. Segundo o *Catecismo* (2000, § 1966), “A Nova Lei é a graça do Espírito Santo dada aos fiéis pela fé em Cristo”. A Salvação cristã depende de nossa capacidade de resistir à prática das obras pecaminosas da carne, tais como fornicação, impureza, libertinagem, ódio, ciúmes, invejas, bebedeiras, etc. O que a Salvação oferece ao cristão é a realização de uma existência plena de sentido. Com a Reforma, sobretudo com a doutrina da predestinação do Calvinismo (séc. XVI-XVII), a Salvação é concebida como um dom de Deus. Para Calvino, somente aqueles que, pertencendo à espécie humana, foram escolhido por Deus, estão predestinados à vida eterna. Deus teria escolhido os que serão salvos antes mesmo da criação do mundo. Para Lutero, por sua vez, somente a fé, uma graça concedida por Deus, é o caminho para a justificação do pecador e a salvação de sua alma. Se, no contexto da Reforma, o homem já não mais alcançava a Salvação por suas obras, estas não deixaram de ser indispensáveis à eleição das almas bem-aventuradas que gozariam a glória de Deus. Comentando o papel da *fides efficax* (fé eficaz ou eficiente), uma fé que é provada por seus resultados objetivos, Weber (2009, p. 63), nos dá a conhecer o seguinte: “[...] apesar da inutilidade das boas obras como meio de obtenção da salvação – pois mesmo os eleitos permanecem seres de carne e tudo que fizerem permanece infinitamente pequeno perante os padrões divinos – elas eram indispensáveis como sinal de escolha”.

¹⁷³⁷ *Nos cumes do desespero*, p. 21.

¹⁷³⁸ *História e Utopia*, p. 82.

homem, a história de sua ambição titânica, mediante a técnica, de subjugar, de escravizar todos os seres vivos e a natureza em sua totalidade, com o intento de tornar-se senhor do universo. Portanto, se, por meio da criação, vivemos no esquecimento da realidade da nossa morte, se, criando, mantemos afastado de nossa consciência central, imediata o horror à morte, criar tem um custo muito elevado para a economia do Universo, pois que, criando, o homem se autodivinizava, se torna tirano e alimenta sua sede de dominação, de subjugo de toda a vida. Se, criando, o homem escapa das garras da morte, também criando, ele estende essas garras sobre toda a biodiversidade.

7.3.2.4 O fracasso: o homem interior e o homem exterior

Se a busca pelo sucesso e a obsessão pela felicidade caracterizam o modo de vida orientado para o exterior, para as exteriorizações semelhantes a de um ator desempenhando um papel no palco, o risco permanente de fracasso e o tornar-se um fracassado são marcas do desenvolvimento da vida interior. Cioran se cuida um fracassado na realização espiritual. Ele mesmo não logrou êxito no esforço por se tornar um “homem interior”. Todavia, o filósofo avalia positivamente o fracasso. Para ele, o talento constitui um obstáculo para o desenvolvimento da vida interior. Por ser um escritor talentoso, Cioran acredita que não tem vocação nem para a mística, nem para a santidade. Decerto, as experiências místicas despertam nele muita atração; no entanto, é mais forte “seu comprometimento trágico consigo mesmo e com a escritura”¹⁷³⁹. Seu compromisso existencial com a escrita lhe permite o privilégio da recusa da perfeição, “para poder descontar nas palavras suas crises, projetar nelas suas impurezas”¹⁷⁴⁰. Para Cioran, todo escritor que aspire a alguma notoriedade na atividade literária deve ser, antes de mais nada, um fracassado, porquanto é do fracasso que se obtém o conteúdo e a forma para a edificação de toda reflexão profunda. O fracasso não é fator de desestímulo na busca pela realização espiritual; ao contrário, o fracasso é sinal de profundidade espiritual. Mesmo sentindo-se um místico que fracassou, Cioran não deixa de admirar a vida dos místicos e a sabedoria mística. A mística nos abre uma senda para o nosso autoconhecimento, sem o qual não acessamos nosso núcleo enfermo. Não há cura possível sem despir o nosso “eu” de suas vestes sociais que nos impedem de experienciar o Mal e a Doença nos quais todo o nosso ser está enraizado. Quanto mais profundamente mergulhamos

¹⁷³⁹ MENEZES, 2007, p. 208.

¹⁷⁴⁰ Ibidem.

no “eu”, mais assustados, mas atônitos ficamos em face da podridão, da sordidez de nossos sentimentos e intenções. Na raiz dessa podridão, encontra-se um único Mal, uma única doença.

Cotejando os místicos com os moralistas, Cioran diz que somente aqueles se interessam pelo homem interior. Os moralistas, por sua vez, ocuparam-se do homem exterior, de seu comportamento social, de seus modos de agir no mundo, inspecionando os mecanismos de seus segredos e de seus entusiasmos. O homem exterior é socialmente teatral, ele vive da performance de seu *ethos* (imagem de si). O seu ser se reduz às expressões do seu agir. Por outro lado, ocupados com o homem interior, os místicos se interessam pelo o que há de mais verdadeiro e profundo no homem. O homem interior é aquele que pressentiu haver, por detrás das camadas superficiais do seu “eu” social, abismos e mistérios, um mundo interior profundo que transcende a dimensão natural e histórica do ser humano.

Ninguém chega a se tornar um homem interior, isto é, alguém que reconheceu que seu “eu” é como a ponta de um *iceberg*, apenas uma parte à tona que dissimula sua vasta extensão submersa, sem ter fracassado alguma vez. O homem de sucesso, o homem talentoso é inteiramente identificado com o homem exterior. Na defesa do fracasso, Cioran continua a afirmar a Enfermidade em contraste com a saúde. Porque o fracassado, tal como o enfermo, é alguém abandonado a uma condição dolorosa, dilacerante e deplorável, ele chega a despertar para o caráter enfermo e precário do mundo e para a luminosidade do mal que se irradia de tudo que é vivo. Quem pudesse experienciar o sofrimento absoluto teria chegado a compreender a totalidade do Ser. Numa relação intertextual marcada pela apropriação subversiva, podemos dizer que, ao contrário de Descartes, para Cioran, não é o pensamento que define quem sou, não é da certeza de que “sou uma substância pensante” que chego à certeza de que existo. É da certeza do sofrimento que se deriva a certeza de minha existência. Todavia, Cioran vai além: o que importa saber está expresso na máxima “Sofro, logo compreendo”. A essa fórmula de sabedoria místico-religiosa Cioran, provavelmente, daria seu assenso. Para ele, sofrer é saber. O sofrimento é uma fonte não apenas de compreensão de que vivo (de que sou um existente), mas, sobretudo, de compreensão profunda do que significa “ser”, do que significa “existir”, do que significa “ter consciência”, ser um “eu”.

Levando a bom termo esta subseção, convém acrescentar que, na busca pela realização interior, Cioran mantém que se deve renunciar ao sucesso, à felicidade, ao reconhecimento pessoal, às conquistas prometidas pelo mundo. Tudo isso são obstáculos para a realização do mergulho em nosso “eu” profundo. O homem interior, portanto, deseja e busca o próprio fracasso. Ideia central na reflexão antropológica de Cioran, o fracasso é especialmente

importante como operador de sua crítica do modo de viver do homem moderno pautado pelo imperativo do sucesso, do bem-estar e da felicidade. Como já demos a saber os contornos dessa crítica cioraniana à vida moderna, cingir-nos-emos a acrescentar que o homem moderno, sempre preocupado em buscar na técnica e na ciência, ou melhor, no casamento entre as duas, a panaceia para seus males, as soluções que lhe garantam a saúde psicofísica perfeita, os estimulantes que potencializem seu desempenho (quer no campo da vida afetivo-sexual, quer no campo do trabalho), e, ignorando a ação dos dispositivos da racionalidade governamental neoliberal¹⁷⁴¹ que moldam e controlam sua conduta, passou a habituar-se a não tolerar o fracasso. Mas essa aversão ao fracasso é criada no indivíduo pela gestão neoliberal da conduta individual, cujo fim é a produção do “sujeito empresarial”, o empreendedor de si, que incorporou o *ethos* da empresa, moldado segundo os princípios de concorrência e de rivalidade. Cientes de que nossas considerações sobre a importância do conceito operacional de fracasso na crítica cioraniana da modernidade acenam com a possibilidade de ampliá-la no quadro de uma análise filosófica da vigência da governamentalidade neoliberal que, em última instância, visa à produção de sujeitos neoliberais, fabricados por meio de técnicas disciplinares que constituem um “dispositivo de eficácia”¹⁷⁴², e cientes igualmente dos limites teóricos fixados para este estudo, não convém aprofundá-las. Mas cremos ser teoricamente fecunda uma abordagem filosófico-antropológica da produção de subjetividades capitalista-neoliberais inscrita num contexto mais amplo de interpretação do niilismo como campo de produção de desmistificação do homem¹⁷⁴³. O capitalismo nos acostumou à crença em sua inevitabilidade histórica. Cuidamos que uma crítica niilizante de suas raízes e desenvolvimento históricos pode trazer à luz seu caráter de ficção humana, a saber, de constructo sócio-histórico.

¹⁷⁴¹ DARDOT & LAVAL, 2016.

¹⁷⁴² Ibidem, p. 324.

¹⁷⁴³ A propósito, é oportuno o estudo desenvolvido por Guattari & Rolnik (1996), no qual se ocupam da produção da subjetividade. Nesse trabalho, intitulado de *Micropolítica- Cartografias do desejo*, os autores afirmam que a subjetividade é, essencialmente, uma construção social. Nas palavras dos autores, “[...] a subjetividade não se situa no campo individual, seu campo é o de todos os processos de produção social e material” (cf. GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 32). Para eles, os indivíduos vivenciam a subjetividade tanto na forma de opressão e alienação, caso em que eles se submetem a uma subjetividade previamente fabricada, quanto sob o modo de apropriação e recriação dos componentes da subjetividade recebida, o que consistiria num processo de singularização. Nossa hipótese é que o niilismo, na medida em que lançaria luzes sobre o caráter de constructo social das subjetividades e em que desmontaria a crença essencialista na subjetividade como dado biológico, natural, contribuiria para um maior engajamento dos sujeitos no processo de sua singularização. Como insistem os autores, “a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social”. (ibidem p. 31).

7.4 O niilismo metafísico e suas três variantes

Recordando a concepção de niilismo, aduzida por nós na introdução desse trabalho, à luz da qual o niilismo é um campo de produção semiótica de desmistificação e um campo hermenêutico que descerra novas possibilidades de produção de interpretação, de atribuição de sentidos para o mundo, deter-nos-emos na investigação sobre o modo como o niilismo, fundamentalmente, metafísico de Cioran e suas variantes podem tanto efetivar a desmistificação dos modos humanos de viver e de se relacionar com o mundo, quanto descerrar novas maneiras de significar a existência ou o mundo¹⁷⁴⁴.

Para a realização dessa tarefa analítica, assumimos com Pecoraro (2004) que “nem reativo, nem ativo, o niilismo de Cioran é simplesmente, apenas, negativo”¹⁷⁴⁵. Deve-se aqui sublinhar esse aspecto indelével do niilismo em Cioran: a negatividade é sua marca essencial. Cabe aqui retomar também a ideia de que o niilismo fundamentalmente metafísico ou ontológico de Cioran se desdobra em três variantes: o niilismo contemplativo, o niilismo gnóstico e o niilismo místico. Cuidamos válido examiná-las separadamente, sem sugerir, por isso, que elas sejam estanques. Embora mantenham relações complexas entre si, tais variantes podem ser distinguidas a partir de certos temas que privilegiam ou pelos acentos que sobre eles fazem recair. Por exemplo, o gnosticismo, como vimos, comporta elementos místicos, como o conceito de “gnose”, mas quando o tomamos como uma forma de experiência niilista, o que se sobressai é justamente o sentimento de “acosmia”, de desamparo e estranhamento cósmico do homem. O niilismo místico, por outro lado, destitui o signo do “Nada” a carga semântica negativa que ele comporta na experiência niilista do Ocidente. Além disso, para Cioran, a compreensão da irrealidade do mundo, de tudo que se nos dá na experiência da vida ordinária é um traço característico da mística oriental e, portanto, do niilismo místico. É no confronto dos niilismo gnóstico e místico com o niilismo contemplativo que percebemos mais claramente a diferença entre as duas acepções do “Nada” que ora encontram-se manifestas,

¹⁷⁴⁴ É só aparentemente paradoxal afirmar que uma filosofia e, particularmente, um niilismo que destitui a existência e o mundo de todo sentido acaba por significar (a atribuir algum sentido) a essa mesma existência e mundo. Essa é uma questão que dilucidaremos no próximo capítulo. Aqui, cingimo-nos a notar que toda prática de linguagem, toda produção de discurso constroem modelos semióticos do “mundo”, constroem imagens do mundo a partir de uma perspectiva, portanto, significam de algum modo o mundo ou a realidade para os interactantes. Mesmo o falante que enuncia “a vida é absurda”, instaura um horizonte de sentido, de inteligibilidade; em suma, produz uma experiência de sentido.

¹⁷⁴⁵ PECORARO, 2004, p. 222.

ora implícitas na obra cioraniana. Começemos, portanto, por esclarecer essa flutuação entre duas acepções do “Nada”, examinando, para tanto, o niilismo metafísico.

O niilismo metafísico de Cioran repousa na afirmação basilar segundo a qual o Nada é primordial e, no fundo, tudo é nada¹⁷⁴⁶. Cioran acrescenta que o Nada é a eternidade da morte. É preciso atentar para essa identidade entre o Nada e a morte. No tocante à morte, Cioran observa que “oscilo sem cessar entre o ‘mistério’ e ‘o completo nada’[...]”¹⁷⁴⁷. Como se vê, Cioran hesita entre duas maneiras de codificação linguística ou de representação imaginária da morte: ora a entende como “o mistério”, ora a define como “o completo nada”. Para os nossos propósitos, importa reter essa identificação feita por Cioran entre o Nada e a morte. O Nada e a morte são um grande abismo sem fundo no qual seremos tragado. O niilismo metafísico de Cioran, na medida em que assume a primazia do Nada sobre o Ser, da Morte sobre a Vida, afirma a indiferença entre o Ser e o não-ser: “Não há qualquer diferença entre o ser e o não-ser, se os apreendermos com uma igual intensidade”¹⁷⁴⁸. Veja-se que Cioran também oscila no tratamento dispensado ao “Ser” e ao “Nada” (não-ser). Por um lado, seu niilismo metafísico assenta numa meontologia, isto é, numa ontologia do Nada. O “Nada” tem um estatuto ontológico, é o antípoda do “Ser”, um buraco, um vazio, um abismo. Cioran afirma ser o Nada o correlato da morte; Eros, o correlato da vida; e o do espírito, a consciência. Por outro lado, O Nada é algo de que padecemos, ou seja, o pensamento de Cioran parece transitar num registro não mais ontológico, mas psicológico, na esteira do qual não importa tanto o que é o Nada (o Nada é), mas o que importa é a experiência que fazemos do Nada. O Nada é, portanto, algo que nos atormenta, que nos infesta. No fundo, diz-nos Cioran “pó apaixonado por fantasmas, tal é o homem”¹⁷⁴⁹. A experiência psicológica do Nada expõe-nos à infecção de nossa insignificância cósmica. Ainda nesse registro da experiência psicológica, Cioran, ao se referir à origem da solidão cósmica (uma experiência comum ao niilismo contemplativo e gnóstico), ele nos fala da “sensação do Nada exterior”: “A sensação da solidão cósmica, embora ocorra também no indivíduo, não deriva tanto de sua aflição

¹⁷⁴⁶ Essa proposição não deixa de ter ressonâncias místicas, de modo que “tudo é nada” pode significar também “tudo é vacuidade”, “tudo é vazio”. Nesse caso, afirma-se que a realidade fundamental é o Vazio, que o mundo da experiência sensível é uma ilusão, é *Māyā* ou o jogo transformístico de Brahman. Pensamos, contudo, que no presente contexto, em que Cioran define o Nada como eternidade da morte, “tudo é nada” quer dizer o “Nada” é essencial, primordial, enquanto a vida ou a existência são acidentais, são desvios, são perturbações do silêncio do Nada, que, no entanto, infesta a vida na forma da Morte.

¹⁷⁴⁷ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 21.

¹⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷⁴⁹ *Breviário de decomposição*, p. 116.

puramente subjetiva quanto da sensação de abandonar este mundo, do Nada exterior”¹⁷⁵⁰. Essa “sensação do Nada exterior” é definida como desaparecimento de todos os esplendores deste mundo e com a imagem da “monotonia essencial de um cemitério”¹⁷⁵¹. Por seu turno, o “Ser” é uma catástrofe. Segundo Cioran, “tudo o que existe gera, mais tarde ou mais cedo, o pesadelo. Esforcemo-nos, pois, para inventar alguma coisa melhor que o ser”¹⁷⁵². Preterindo o tratamento da experiência psicológica do Nada, ou seja, do Nada como afeto, como algo que padecemos e que, segundo Cioran, desejamos de modo “inconsciente”, para a próxima subseção, etapa em que nos ocuparemos da análise do niilismo contemplativo, vamo-nos deter na abordagem do sentido ontológico do Nada, ou melhor, na tentativa cioraniana de desenvolver uma meontologia.

De início, deve-se frisar que a meontologia cioraniana recusa qualquer possibilidade de salvação no “Nada”. Estamos submetidos a uma fatalidade implacável, e o Tempo, princípio de corrupção, gera em nós a sensação do Irremediável (a Morte). O Tempo não faz senão “atualizar o processo dramático de destruição”¹⁷⁵³. Haveria alguma salvação desse estado deplorável e agonizante que é viver no cativeiro do Tempo? ¹⁷⁵⁴

Não seria o Nada portanto uma salvação? Mas como pode existir uma salvação no Nada? Se a salvação na existência é quase impossível, como será ela possível na ausência completa de qualquer tipo de salvação? Posto que não há salvação no Nada nem na existência, mando este mundo aos diabos, junto com todas as suas leis eternas. ¹⁷⁵⁵

Interessa-nos sobremaneira chamar a atenção para o significado do “Nada” nesse excerto. O “Nada” é o não-ser ou a ausência de qualquer existência. Malgrado nosso esforço por delimitar, no pensamento cioraniano, um domínio semântico para o vocábulo “Nada”, o próprio Cioran reconhece que a codificação linguística não dá conta do espectro de

¹⁷⁵⁰ *Nos cumes do desespero*, p. 64.

¹⁷⁵¹ *Ibidem*.

¹⁷⁵² *Do inconveniente de ter nascido*, p. 104.

¹⁷⁵³ *Nos Cumes do desespero*, p. 43.

¹⁷⁵⁴ Nós, ocidentais, cuja subjetividade foi moldada ou fabricada em processos sociais alicerçados no imaginário-simbólico judaico-cristão, crentes ou não, somos cativos da duração. Estamos habituados a buscar Deus fora de nós, a buscar as marcas de Deus na natureza, no mundo, no tempo. Assim, segundo Cioran, “os místicos têm razão quando procuram Deus em si próprios ou em qualquer outro lugar que não seja este mundo do qual fazem tábuas rasas sem no entanto se rebaixarem à revolta”. (*A Tentação de Existir*, p. 17).

¹⁷⁵⁵ *Ibidem*.

interpretações variáveis do “nada” – “Há mil percepções do nada e uma única palavra para as traduzir a todas: a indigência do discurso torna o universo inteligível”¹⁷⁵⁶. Se Cioran assume uma concepção mais filosófica do Nada – o nada abstrato dos filósofos -, ele se sente atraído pela plenitude resplandecente do nada dos místicos, que é “fruição fora do mundo, esgotamento da duração, aniquilamento luminoso para além dos limites do pensamento”¹⁷⁵⁷.

Ao identificar o Nada com a Morte, Cioran se demonstra “incapaz de ver na morte a expressão positiva da vacuidade”¹⁷⁵⁸. O Nada e a Morte despertam-lhe a sensação da irreabilidade do mundo e, embora esteja sempre em busca de um real perdido, admite que crer no ser é contentar-se “com a ilusão de que alguma coisa existe diante dos meus olhos ou noutra lugar”¹⁷⁵⁹. O niilismo metafísico de Cioran se constitui em um campo hermenêutico no interior do qual todo o imaginário-simbólico fundante da tradição metafísica desde Parmênides, à luz do qual dois princípios, um ontológico e um lógico, são estabelecidos - 1) o ser é a realidade última e fundamental subjacente a toda diversidade sensível; 2) só é possível pensar o ser – são subvertidos. Ora, não só Cioran assume que o Nada ou o não-ser é a realidade última, como também afirma a possibilidade de pensar o “não-ser”. O niilismo metafísico de Cioran busca, assim, realizar o triunfo do Nada sobre o Ser: “Por que não admitirmos um triunfo final do não ser, porque não admitirmos que a existência se encaminha para o Nada e o ser para o não-ser? Não seria o não-ser a única realidade?”¹⁷⁶⁰. A via da Verdade não conduz ao Ser, como pretendia Parmênides. Para Cioran, o que é da ordem do ser é falso: “salvo o Irremediável, tudo é falso; falsa esta civilização que quer combatê-lo, falsas as verdades com as quais se arma”¹⁷⁶¹. O “Irremediável” a que se refere Cioran é a morte. Já vimos que, para ele, só a morte é verdadeiramente real. Nossa civilização ocidental técnico-científica busca insistentemente criar os meios biotecnológicos para que nos tornemos imortais, pelo menos no sentido de interromper o processo de senescência, de modo que não venhamos mais conhecer a morte por um processo endógeno inevitável¹⁷⁶². Mas

¹⁷⁵⁶ *A tentação de existir*, p. 120.

¹⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

¹⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 180.

¹⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 181.

¹⁷⁶⁰ *Nos cumes do desespero*, p. 67.

¹⁷⁶¹ *Breviário de decomposição*, 42.

¹⁷⁶² Cf. CORDEIRO, José Luis; WOOD, David. *A morte da morte: a possibilidade científica da imortalidade*. Tradução de Nicolas Chernavsky e Nina Torres Zanvettor. São Paulo: Editora LVM, 2019.

converter a morte em um problema técnico como tende a fazer a ciência hoje, de modo algum, resolve o “mistério” da morte, tampouco nos liberta da angústia diante dela, já que, se um dia pudermos não mais envelhecer e não mais sofrer a morte “natural”, ainda assim continuaremos suscetíveis à morte acidental ou a morte intencionalmente provocada. Cioran deixa subentender que a ciência jamais conseguirá aliviar o homem da angústia da morte; mas o que lhe importa mais é denunciar a tendência comum do homem ocidental, reforçada pelos avanços da medicina, a viver ignorando que a morte é intrínseca à vida, que a vida é permeada pela morte: “a morte se espalha tanto, ocupa tanto lugar, que não sei mais onde morrer”¹⁷⁶³. Vivendo como se a morte fosse algo exterior à vida, os homens furtam-se a fazer uma experiência consciente e profunda de sua mortalidade. Nesse viver sonambúlico do homem comum em face da realidade da morte, ele se esquece de que tudo é pó. Evitando a experiência do seu vazio interior, de sua nulidade, as pessoas desvalorizam a solidão e “atribuem um valor exclusivo aos produtos sociais por terem a ilusão de haver colaborado com todos”¹⁷⁶⁴. Os homens são sempre ávidos de realizar algo, de “perpetuar-se graças as suas realizações, como se por isso eles não fossem reduzidos a pó!”¹⁷⁶⁵. A maioria dos seres humanos patina na superfície da existência; sequer compreendem profundamente o que significa “existir”, justamente porque é incapaz da experiência do vazio que há em todos nós. Como escreve Cioran, “Existir é explorar a nossa parte de irrealidade, é vibrar em contacto [sic.] com o vazio que há em nós”¹⁷⁶⁶. Viver intensamente é, para Cioran, sentir o peso esmagador da vida, de tudo que nos acontece; é aterrorizar-se em face da perspectiva da morte. Viver intensamente é morrer de solidão, de amor, de ódio, de desespero, de tudo quanto o mundo nos dá a experimentar. Assim, “nesses momentos de uma terrível intensidade, ocorre uma conversão ao Nada”¹⁷⁶⁷. Converter-se ao Nada, tornar-se apóstolo do

Nessa obra, os autores mostram que o envelhecimento é um acidente da natureza e que existem organismos que não envelhecem e que são potencialmente imortais. Há bactérias que envelhecem e outras que não envelhecem; as medusas podem ser biologicamente imortais, como são capazes de não envelhecer e de se regenerar as hidras. Também as células cancerígenas não envelhecem. Em suma, segundo os autores, todas as evidências disponíveis até o momento parecem confirmar a tese de que a propensão natural à morte não é um atributo de todo organismo.

¹⁷⁶³ *Silogismos da amargura*, p. 27.

¹⁷⁶⁴ *Nos cumes do desespero*, p. 89.

¹⁷⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶⁶ *A tentação de existir*, p. 174.

¹⁷⁶⁷ *Nos cumes do desespero*, p. 21.

Nada é renunciar à obsessão pelo ser, que não produz senão decepção, vida, ilusão e morte. O mundo experienciado é a projeção do Nada para fora de si. A vida é um atormentar-se contínuo, é um consumir-se até a exasperação e o esgotamento.

A vida produz a plenitude e o vácuo, a exuberância e a depressão; o que somos nós diante do turbilhão interior, que nos consome até o absurdo? Sinto como a vida estala dentro de mim de demasiada intensidade, mas também de demasiado desequilíbrio, como uma explosão incontrolável, capaz de nos atirar irremediavelmente ao ar.¹⁷⁶⁸

Quando experienciamos o viver-se até seus limites, sentimos não termos qualquer domínio sobre a vida, nos apercebemos de que a subjetividade é uma ilusão, que somos sacudidos por forças obscuras pelas quais não somos responsáveis e cuja direção ignoramos. Por isso, só vive com fidelidade à vida (na maior parte das vezes, vivemos como covardes, farsantes e traidores), quem chega a compreender que, nos limites da vida, tudo é ocasião para morte – “Morremos por tudo o que existe e por tudo o que não existe, cada vivência é, nesse caso, um **salto no Nada**”¹⁷⁶⁹. Pensamos que essa conversão ao Nada, esse salto no Nada pela via da intensificação do viver é a expressão cioraniana da experiência mística do Nada, que aqui se confunde com o próprio Absoluto. Novamente, aqui convém lembrar que só o Nada é verdadeiramente real.

Aprofundando a ambiguidade da concepção cioraniana do Nada, passemos a examinar o niilismo contemplativo, em cujo cerne estão as experiências do tédio, da melancolia, do desespero, do desapego, do cansaço e da solidão. No niilismo contemplativo, pode-se apreender mais claramente a imagem do Nada como algo que padecemos, que sentimos. O niilismo contemplativo, conforme veremos, traz à luz a imagem da inanidade ou da nulidade do mundo e da existência, do homem, do Tempo e da História, tendo como eixo perspectivístico um olhar melancólico, afogado no tédio e no desespero.

7.4.1 Niilismo contemplativo

O niilismo contemplativo não se caracteriza apenas por não ser um niilismo de ação, ou seja, um niilismo orientado para prática de destruição, de demolição dos ideais, das ficções imaginário-simbólicas que dão à existência humana uma estrutura de sentido. O niilismo contemplativo é a experiência de aprofundamento da visão espiritual que expõe a nulidade, a

¹⁷⁶⁸ Ibidem.

¹⁷⁶⁹ Ibidem. (grifo nosso).

inanimidade, a inutilidade do mundo, da existência, do homem, de Deus, do Tempo, da História a partir de um horizonte de interpretação constituído pela experiência afetiva do tédio, da melancolia, da solidão individual e cósmica, do desapego e do heroísmo do Nada. O niilismo contemplativo emana dos estados de espírito, das disposições afetivas, das oscilações fisiológicas de um sujeito cioraniano que se constitui nos paradoxos, nas aporias, no ronco da vanidade das palavras para combater Deus sem conseguir abandoná-lo completamente, para dar voz e espessura verbal à experiência do Nada, sem conseguir renunciar definitivamente ao Ser. Como lembra Pecoraro, conquanto a existência seja para Cioran “uma ferida aberta, chaga, inexplicável presença”¹⁷⁷⁰, ainda que a existência o esmague, ele não deixa de reconhecer ser ela “o nosso horizonte, o nosso “ser próprio”, clausura, terror e possibilidade de todo homem”¹⁷⁷¹.

Há que se começar pelo “tédio” – o tédio profundo (*ennui*) - que, consoante nota Pecoraro, “lembra que somos nada, que nada vale a pena”¹⁷⁷². O niilismo contemplativo, portanto, se norteia por esses dois princípios hermenêuticos – “nós somos nada” e “nada vale a pena”. Cioran diz-nos que o tédio profundo é uma vertigem, “mas uma vertigem tranquila, monótona; é a revelação da insignificância universal”¹⁷⁷³. Na experiência do tédio, é o universo inteiro que mergulha na inanimidade: “o universo transformado em tarde de domingo... é a definição do tédio – e o fim do universo”¹⁷⁷⁴. Cioran deve, especialmente, às reflexões de Pascal sua visão do homem como um animal refratário à monotonia, ao repouso e apaixonado pela tensão, pelo perpétuo avanço, obcecado pela novidade:

Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. **Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua impotência, seu vazio.** Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero.¹⁷⁷⁵

¹⁷⁷⁰ PECORARO, 2004, p. 33.

¹⁷⁷¹ Ibidem, p. 35.

¹⁷⁷² Ibidem, p. 167.

¹⁷⁷³ O texto a que a tradução corresponde é: “L’ennui est un vertige, mais un vertige tranquille, monotone; c’est la révélation de l’ insignificância universelle”. (Entretien avec Fernando Savater. In: *Entretiens*, p. 29).

¹⁷⁷⁴ *Breviário de decomposição*, p. 38.

¹⁷⁷⁵ PASCAL, 2005, 622 (131). (grifo nosso).

Para Cioran, no entanto, *ennui* não é apenas doença e tormento; pode ser também uma forma extraordinária de conhecimento. Padecente do tédio profundo, o filósofo romeno lança um olhar mais apurado e penetrante sobre a existência, sobre o mundo, sobre a condição humana, sobre Deus, sobre o que significa ter nascido. A eternidade que se nos revela no tédio é a ruína do tempo, “é o infinito das almas corrompidas por falta de superstição: um absoluto insosso onde nada mais impede as coisas de girar em círculos em busca de sua própria queda”¹⁷⁷⁶ Sob o domínio do tédio profundo, é possível contemplar a nulidade do Tempo. No tédio, os instantes se sucedem simplesmente uns aos outros; eles sequer comportam a ilusão de um conteúdo, sequer aparentam ter algum significado. Seu fluir é a experiência do vazio do tempo. No seu fluir, o vazio do tempo encontra o vazio de nosso coração – “dois espelhos refletindo cara a cara sua ausência, uma mesma imagem de nulidade”¹⁷⁷⁷. Quem nunca experienciou o tédio profundo “encontra-se ainda na infância do mundo, quando as idades esperavam para nascer”¹⁷⁷⁸. O tempo fatigado permanece-lhe ainda desconhecido; o vazio ainda não lhe foi revelado, não sentiu ainda o dilaceramento do tempo, pois que “o tédio é o eco em nós do tempo que se dilacera... a revelação do vazio, o esgotamento desse delírio que sustenta – ou inventa – a vida”¹⁷⁷⁹. Para Cioran, a vida se inventa no delírio e se desfaz no tédio. Mais exatamente, é o delírio humano que a inventa e que nos faz acreditar que existe algo. Bastaria que o homem detivesse sua respiração para que nada vibrasse mais; bastaria que renunciasse aos seus caprichos para que tudo se tornasse opaco. Decerto, para Cioran, o melhor para o homem seria cessar de existir – “Acredito na salvação da humanidade, no futuro do cianureto...”¹⁷⁸⁰. Contudo, como os seres humanos, em geral, não renunciam ao seu apego irracional à vida, eles deveriam, ao menos, esforçar-se por abandonar sua condição de animais delirantes para se tornarem animais absurdos que, em cada instante, arriscam tudo e se deixam dominar por fantasias perigosas e exaltações ilimitadas em nome das quais fossem capazes de morrer. Como estejam sempre ocupados com a agitação da história, os homens, entre os quais os mais talentosos especialmente, preparam a sua obra como se planejassem um crime terrível. Deixando-nos enganar pela miragem do Progresso que, segundo Cioran, “é a

¹⁷⁷⁶ *Breviário de decomposição*, p. 27.

¹⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁷⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁸⁰ *Silogismos da amargura*, p. 100.

injustiça que cada geração comete relativamente àquela que a precede”¹⁷⁸¹, tornamo-nos presunçosos habitantes dos cumes do tempo, muito embora inexistas tais cumes, e “o troglodita que tremia de pavor nas cavernas, treme ainda nos arranha-céus”¹⁷⁸². Como estamos destinados a apodrecer juntamente com todos os continentes e estrelas, não deveríamos nós abandonar nossa obsessão por certezas, nossas utopias, nossa mania de para tudo estabelecer metas, objetivos, finalidades? Cioran está convencido de que “o homem que reina e não crê em nada”¹⁷⁸³ é “o modelo de um paraíso de decadência, de uma soberana solução da história”¹⁷⁸⁴. A isso acresce “o meio mais seguro de não nos enganarmos é negar certeza atrás de certeza”¹⁷⁸⁵. Os homens deveriam saber que “conhecer é ver; não é nem esperar nem empreender”¹⁷⁸⁶. Sem conhecer sua condição existencial e sem reconhecer o absurdo com o qual se urdem os acontecimentos na História, o homem “continua sendo uma criatura metafisicamente divagante, perdida na Vida, insólita na Criação”¹⁷⁸⁷. O homem, intransigentemente obstinado em prolongar o curso da História, “segrega desastres”¹⁷⁸⁸. Ainda que ninguém tenha encontrado um propósito para a História, todos propuseram algum; “e há um pulular de fins tão divergentes e fantasiosos que a ideia de finalidade se anulou e se desvanece como irrisório artigo de espírito”¹⁷⁸⁹.

Quem faz a história raramente compreende, e quem participa dela é, de uma forma ou de outra, sua vítima ou cúmplice. Só o grau da nossa desilusão garante a objetividade dos nossos julgamentos. Mas, sendo a “vida” parcialidade, erro, ilusão e vontade de ilusão, emitir julgamentos objetivos não é passar para o lado da morte?¹⁷⁹⁰

¹⁷⁸¹ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 116.

¹⁷⁸² *Breviário de decomposição*, p. 219.

¹⁷⁸³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁷⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁸⁵ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 17.

¹⁷⁸⁶ *Breviário de decomposição*, p. 123.

¹⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 42.

¹⁷⁸⁸ *Silogismos da amargura*, p. 93.

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁷⁹⁰ *Exercícios de admiração*, p. 44.

É importante atentar, no excerto acima, para um registro de intertextualidade que põe Cioran de acordo com Nietzsche: a vida é ilusão, erro; se Nietzsche fala em “vontade de verdade” como aquilo que impede que venha à luz o caráter falso do mundo, Cioran, por sua vez, usa o sintagma “vontade de ilusão” para caracterizar a vida. Quanto mais lê os pessimistas mais deprecia a vida. Depois que leu Schopenhauer, Cioran diz ter ele razão quando afirma que a vida não é mais que um sonho, porém acrescenta que ele comete um erro grave “quando, em vez de estimular as ilusões, as desmascara fazendo crer que existe algo fora delas”¹⁷⁹¹ (tradução nossa). Para Cioran, ninguém suportaria a vida, se ela fosse real; mas, sendo ela um sonho, ela mescla encanto e terror. No fim do excerto, aparece novamente o tema da “morte”. Note-se que a morte é representada, metaforicamente, como algo situado no lado oposto da vida. Se a vida pertence ao campo da ilusão, a morte, já o vimos, pertence ao domínio da única realidade. Enquanto vivemos, jamais somos capazes de fazer julgamentos objetivos; nossos julgamentos são sempre parciais, subjetivos, determinados por nossas paixões, por nossas disposições afetivas, por nossos excessos, por nossos delírios.

Talvez possamos dizer que, ao se ocupar com o tema da morte, Cioran propõe-nos uma pedagogia da morte, na medida em que o tratamento dispensado à morte pressupõe uma determinada concepção de vida e a pretensão de nos ensinar algo sobre nossa condição humana e sobre o modo como podemos viver uma vida o mais autenticamente possível. Passemos, então, a dar a conhecer a descrição dessa forma de pedagogia.

Em primeiro lugar, Cioran nos diz que “no fundo, tudo se reduz ao medo da morte”. Em outras palavras, as diversas formas de medo que experienciamos não passam de manifestações de um medo básico provocado pela consciência de uma mesma realidade fundamental, a saber, a morte. Somente a morte nos revelará quão ilusória é a crença na eternidade da vida.

O fim e o desenlace da imensa tragédia da vida e, sobretudo, do homem , demonstrarão quão ilusória é a crença na eternidade da vida – e que, no entanto, a única reconciliação para o homem histórico é a sensação ingênua da eternidade desta vida.¹⁷⁹²

¹⁷⁹¹ O texto a que corresponde a tradução é: “Cuanto más elo a los pessimistas, más aprecio la vida. Tras ler Schopenhauer, reacciono como um novio. Schopenhauer tiene razón cuando afirma que la vida no es más que un sueño. Pero incurre en una inconsecuencia grave cuando, em lugar de estimular las ilusiones, las desmascara haciendo crer que existe algo fuera de ellas”. (*De lagrimas y de Santos*, p. 88).

¹⁷⁹² *Nos cumes do desespero*, p. 40.

Para poder viver e, sobretudo, para continuar comprometido em prolongar o devir histórico, o homem precisa conservar a sensação ingênua de que a vida é eterna. Enquanto ocupados com a História e tendo a consciência toldada pela crença na eternidade da vida, os seres humanos mantêm afastada de si a presença da morte, justamente aquilo lhes permitiria despertar para o Nada que perpassa, como uma presença fantasmática, toda a existência.

Graças à sensação da presença da morte na estrutura do vital, introduz-se implicitamente um elemento do Nada na existência. Não se pode conceber a morte sem o Nada e, portanto, nem a vida sem um princípio absoluto de negatividade. O fato de o Nada estar envolvido na ideia de morte é comprovado pelo medo da morte, que não é outra coisa senão temor do Nada ao qual a morte nos arremessa. A imanência da morte na vida marca o triunfo final do Nada sobre a vida, demonstrando assim que o único sentido da presença da morte é atualizar progressivamente o caminho na direção do Nada.¹⁷⁹³

Enquanto vivemos, habitamos a vizinhança da morte. O medo da morte patenteia que a ideia de morte implica a ideia de Nada, de modo que temer a morte é temer o Nada ao qual seremos inevitavelmente lançados. Uma vez que, estando na vida, estamos igualmente em presença da morte, cercados e vigiados por ela, a consciência da morte nos ensina que, ao fim e ao cabo, o Nada triunfa finalmente sobre a vida. É aqui que tem início o nosso heroísmo – heroísmo denominado por Cioran “heroísmo do Nada”. Antes, contudo, de nos ocuparmos especificamente dessa versão de heroísmo, convém deter-nos no exame desse tema em Becker (2012)¹⁷⁹⁴, a fim de lançar luzes sobre o que significa o heroísmo num recorte antropológico.

O terror da morte é, segundo Becker, um dos principais móbeis da atividade humana. Tudo que o homem faz, constrói e cria é uma tentativa de dominar esse terror. Para o autor, “o heroísmo é, antes de qualquer coisa, um reflexo do terror da morte”¹⁷⁹⁵. Becker, definindo a sociedade como “um sistema de ação regido por símbolos, uma estrutura de condições sociais e papéis, de costumes e regras de comportamento”¹⁷⁹⁶, pensa-a como um veículo a serviço da produção de seres mortais heroicos. Por sua vez, o sistema cultural “é uma dramatização de seres herói sobre a terra. Cada sistema cria papéis para a realização de vários graus de

¹⁷⁹³ Ibidem.

¹⁷⁹⁴ BECKER, Ernest. *A negação da morte: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2012.

¹⁷⁹⁵ BECKER, 2012, p. 31.

¹⁷⁹⁶ Ibidem, p. 23.

heroísmo”¹⁷⁹⁷. É nesse sentido, portanto, que podemos falar de cultura como um sistema de produção de heroísmo.

Pode-se definir o heroísmo, na esteira de Becker, como o conjunto das formas, das estratégias e modos de viver pelos quais as pessoas se esforçam por desenvolver um sentimento básico de valor, pelos quais elas desenvolvem a crença de que possuem um lugar especial no cosmos e de que são úteis para a sociedade em que vivem. O heroísmo é o que possibilita ao ser humano acreditar em si, acreditar no valor de sua existência enquanto espécie e indivíduo; e é também o que lhe possibilita continuar vivendo, a despeito do fato de ser um alimento para vermes. Segundo Becker, “este é um aspecto da dificuldade básica do homem, o de sermos simultaneamente, vermes e deuses. Aí está, outra vez: deuses, e com ânus”¹⁷⁹⁸. Assumindo o conceito psicanalítico de “analidade” como signo das “formas de protesto universal contra o acidente e a morte”, de sorte que dizer que alguém é anal é dizer que essa pessoa está tentando, com tenacidade, proteger-se contra o perigo da morte e os acidentes da vida, Becker mantém que a analidade revela o fato de que toda cultura, todos os estilos de vida criativos do homem são, basicamente, “um **protesto contra a realidade da natureza, uma negação da verdade da condição humana**, e uma tentativa de esquecer a criatura patética que é o homem”¹⁷⁹⁹.

Se nos detemos a considerar a contribuição desse antropólogo, é porque cuidamos ser possível depreender do trabalho do autor um tratamento filosófico da condição humana que encontra alguma ressonância nos aspectos gerais da visão cioraniana do homem, a despeito dos pressupostos que distinguem as duas abordagens. Tanto quanto Cioran, Becker salienta o aspecto trágico de nossa condição como animal consciente de si. Cioran, ao se ocupar da experiência do tédio, insiste em que ela é o começo de um itinerário cujo termo é a aquisição de uma clarividência que nos reduziria à nossa condição primordial: “a nudez; uma ponta de ironia nos despe desse disfarce de esperanças que permite que nos enganemos e imaginemos a ilusão: todo caminho contrário leva para a fora da vida”¹⁸⁰⁰. A “nudez” aí simboliza não só a vergonha consequente do pecado cometido, o estado de pecado original, mas também nosso desamparo cosmológico, nossa hereditariedade animal, de um animal que defeca. É este, portanto, o retrato da condição humana que Becker nos apresenta:

¹⁷⁹⁷ Ibidem.

¹⁷⁹⁸ Ibidem, p. 75.

¹⁷⁹⁹ Ibidem, p. 56. (grifo nosso).

¹⁸⁰⁰ *Breviário de decomposição*, p. 27.

Uma vez admitido o fato de ser uma criatura que defeca, você convida o oceano primitivo da angústia animal a desaguar sobre você. Mas isso é mais do que angústia da criatura, é também angústia do homem, a angústia que resulta do paradoxo humano de que o homem é sim um animal, porém cômico de sua limitação animal. Angústia é o resultado da percepção da verdade de nossa condição.¹⁸⁰¹

Ser um animal consciente de si é saber que, surgido do nada, se tem um nome, se obtém uma consciência de si mesmo, é saber-se um ser com “profundos sentimentos íntimos, uma torturante ânsia pela vida e pela auto-expressão – e, apesar de tudo isso, morrer”¹⁸⁰². Não importa quão nos valorizamos enquanto indivíduo, enquanto singularidade, pois, estar consciente de si é saber-se alimento para vermes. Rebelar-se contra a ideia de Deus parece, portanto, ser uma atitude das mais razoáveis: “que tipo de divindade iria criar um alimento para vermes tão complexo e caprichoso? Divindades cômicas, diziam os gregos, divindades que usam os tormentos do homem para se divertirem”¹⁸⁰³. Em consonância com o pensamento de Cioran, Becker assume que “o mundo real é simplesmente terrível demais para que se admita a sua existência”. Cioran, contudo, parece ir além: não só o homem deveras não suporta a crueldade do real, não só se recusa a aceitar o mundo real; para Cioran, é necessário assumir a irrealidade do mundo, viver em conformidade com a consciência da futilidade universal, cujo ponto culminante é a adoção de uma indiferença niilista abissal em face de tudo que acontece e em face de tudo que fazemos no mundo:

Tudo é possível e nada é possível; tudo é permitido e nada é permitido. Não importa que direção tomamos, ela não é melhor do que qualquer outra. Realizemos algo ou nada realizemos, acreditemos ou não acreditemos dá na mesma, assim como dá na mesma calarmo-nos ou gritarmos. Podemos encontrar justificção para tudo, assim como podemos não encontrar. Tudo é ao mesmo tempo irreal e real, absurdo e natural, fantástico e superficial. Nada pode ser considerado mais importante, assim como nenhuma ideia é melhor que outra. [...] Renunciemos a distinções, a diferenciações e a planejamentos [...].¹⁸⁰⁴

Se podemos falar em um “relativismo niilista”, em Cioran, interpretação esta que parece ser autorizada pelo trecho supracitado, não se segue daí que esse relativismo fundamente algum programa de ação “terrorista” no mundo. Não nos parece que Cioran

¹⁸⁰¹ BECKER, 2012, p. 115.

¹⁸⁰² *Ibidem*, p. 116.

¹⁸⁰³ *Ibidem*.

¹⁸⁰⁴ *Nos cumes do desespero*, p. 137.

incentive a destruição das ficções humanas que garantem certa estabilidade à ordem social; não nos parece que queira ele incentivar a violência generalizada, a violação dos tabus culturais, a destruição de todo ordenamento jurídico, a anarquia, pois que, para ele, toda ação humana é nefasta, toda ação empreendida pelo homem é uma perturbação do Nada universal, é um sinal de renovação da fatídica marcha histórica. Para Cioran, “agir é cometer um delito contra o absoluto”¹⁸⁰⁵. Quando temos em perspectiva o Nada como nosso destino final e inevitável, tudo que fazemos, tudo que valoramos revela-se desimportante e insignificante. Consoante nota Cioran, “ninguém alguma vez se persuadiu tanto como eu da futilidade de tudo, tal como ninguém terá tomado como trágicas tantas coisas fúteis”¹⁸⁰⁶. É no quadro de reflexões sobre a futilidade do mundo que Cioran considera também inútil toda produção verbal. Para ele, nós formamos uma “raça de tagarelas, de espermatozoides verbosos, quimicamente ligados à Palavra”¹⁸⁰⁷. Palavra alguma e discurso algum são capazes de mudar o que quer que seja no universo. Somos dominados pelo delírio verbal: atemo-nos mais ao signo do que à coisa significada, segundo o filósofo. Envolvemo-nos nas práticas interacionais por meio da língua, assumindo esta como um fim em si mesmo. Nossos hábitos linguísticos tornaram a língua uma rival da realidade. Em nossa civilização, consoante escreve o filósofo, “a sintaxe prevalece sobre o absoluto e o gramático, sobre o sábio”¹⁸⁰⁸.

Voltando a considerar a contribuição de Becker, se, para Cioran, viver autenticamente ou heroicamente demanda-nos que renunciemos às certezas, às convicções, para Becker, “a única verdade segura que os homens têm é aquela que eles próprios criam e dramatizam”¹⁸⁰⁹. Para o antropólogo, “viver é representar o significado da vida”¹⁸¹⁰. Becker também defende que não há nenhuma verdade absoluta ou metafísica; nós é que somos criadores e dramaturgos daquilo que consideramos ser verdadeiro. Viver é atuar como atores num palco (o mundo) onde representam o significado ficcional da vida. Viver, com seriedade, a vida não é supervalorizar nossas realizações, nossas conquistas materiais, nosso sucesso na vida profissional ou pessoal; viver, com seriedade, não é acalentar a crença de que há mais valor e

¹⁸⁰⁵ *História e Utopia*, p. 72.

¹⁸⁰⁶ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 110.

¹⁸⁰⁷ *Silogismos da amargura*, p. 19.

¹⁸⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁰⁹ BECKER, 2012, p. 246.

¹⁸¹⁰ *Ibidem*.

significado na vida do indivíduo que se dedica, diariamente, a trabalhar e ganhar dinheiro do que na vida do indivíduo indolente, inclinado a vadiar. Numa escala cosmológica, um vírus vale tanto quanto um ser humano, ou seja, nada vale, no que estão de acordo Becker e Cioran. Vive-se de modo inautêntico, ou, como prefere dizer Becker, de modo falso, quem foge ao confronto com sua condição existencialmente paradoxal, que consiste em ter uma identidade simbólica, em sentir-se um “eu”, com profundas necessidades afetivas, que tem um nome e uma história e, ao mesmo tempo, ser “um verme e um alimento para os vermes”¹⁸¹¹.

Acho que levar a vida a sério significa mais ou menos o seguinte: **seja lá o que o homem faça neste planeta, tem que ser feito na verdade vivida do terror da criação, do grotesco, do ronco do pânico por baixo de tudo. Caso contrário, será falso.** O que quer que seja obtido deverá vir de dentro das energias subjetivas de criaturas, sem subterfúgios, complexo exercício de paixão da visão, da dor e da tristeza. Como vamos saber, como perguntou Dilke, que o nosso papel, dentro dos desígnios do universo, não pode ser **um canto triste**?¹⁸¹².

O heroísmo que se deve assumir e realizar aqui significa recusar terminantemente os significados, os símbolos, todas as figuras e imagens do imaginário religioso judaico-cristão com base no qual se formou nossa crença numa vida eterna pós-morte, num Deus que é Pai e providente e, sobretudo, nossa crença de que o mundo é obra do amor de um Deus que escolheu o homem como ápice de sua Criação. Mais do que isso, o heroísmo é viver com a consciência permanente da mais abissal verdade que o homem teima em encobrir, uma verdade, não obstante, que ecoa em suas entranhas, que o perturba em seus pesadelos, que se crava em seu coração animal - uma verdade anunciada na fala de Macbeth:

Amanhã, e amanhã, e amanhã
 Arrastam-se nesse passo miúdo dia após dia
 Até a última sílaba do tempo narrado;
 A nós, tolos, todos esses ontens iluminaram
 O caminho ao pó da morte
 Apaga, apaga,
 lume passageiro,
**A vida é apenas uma sombra errante,
 um mau ator
 A se pavonear e afligir no seu momento sobre o palco
 E do qual nada mais se ouve. É uma história
 Contada por um idiota, cheia de som e fúria,
 Significando nada**¹⁸¹³.

¹⁸¹¹ Ibidem, p. 48.

¹⁸¹² Ibidem, p. 336-337.

¹⁸¹³ SHAKESPEARE, William. *Tragédia de Mcabeth*. Tradução de Rafael Raffaelli. Ed. bilíngue. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016, ato V, p. 211. (The tragedy of Mcabeth). (grifo nosso).

Mas, tal como Cioran, Becker sabe que, na maioria das vezes, vivemos como farsantes. Becker, tanto quanto Cioran, considera o homem um animal louco, que “quer ser um deus com o equipamento de apenas um animal, e por isso **vive de fantasias**”¹⁸¹⁴. A loucura do homem diz respeito ao modo como ele se comporta em seu mundo simbólico. Acompanhemos, nesse tocante, o que nos escreve Becker:

[o homem é louco] [...] porque, [...] tudo o que o homem faz no seu mundo simbólico é uma tentativa de negar e vencer o seu destino grotesco. O homem literalmente se entrega a um esquecimento cego utilizando-se jogos sociais, truques psicológicos, preocupações pessoais tão distantes da realidade de sua situação que se constituem em formas de loucura – loucura admitida pelo consenso, loucura compartilhada, disfarçada e digna, mas ainda assim loucura.¹⁸¹⁵

Como se vê, o que a sociedade define como “normalidade” dos modos de ser e viver dos indivíduos na convivência com seus semelhantes é uma forma de loucura admitida consensualmente. Em suma, como bem nota Cioran, o homem é o animal delirante por excelência, e a “vida normal” do homem é “louca”, mesmo que essa “loucura” seja disfarçada. Como bem nos ensina Pascal, “os homens são tão necessariamente loucos que seria ser louco, de um outro jeito de loucura, não ser louco”¹⁸¹⁶.

Deçamos, doravante, a considerações sobre o heroísmo na perspectiva de Cioran. Segundo o filósofo, só vale a pena a existência que mascara uma grande loucura. Quer busquemos um significado para a vida no amor, quer o busquemos na serenidade, na *ataraxia*, só podemos fazê-lo através do heroísmo e nunca pelo recurso à inconsciência. No tangente ao que Cioran considera “a dádiva da inconsciência”, diremos, *en passant*, que “a inconsciência é o segredo, o ‘princípio de vida’ da vida”. Para ele, a inconsciência é o único recurso eficaz contra o “eu”, contra o mal da individualização e contra o efeito debilitante da consciência. Sua filosofia é seu autossacrifício. Representando-se como mártir em nome do direito à inconsciência, Cioran sentencia: “a minha missão é sofrer por todos os que sofrem sem o saberem. Devo pagar por eles, expiar a sua inconsciência, a sorte que têm de ignorar até que ponto são infelizes”¹⁸¹⁷. O filósofo, no entanto, não recebeu essa dádiva; ele é atormentado

¹⁸¹⁴ BECKER, *ibidem*, p. 85. (grifo nosso)

¹⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 49-50.

¹⁸¹⁶ PASCAL, 2005, § 412 (414).

¹⁸¹⁷ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 102.

demais, é lúcido demais; por isso também sofre demais para acostumar-se à inconsciência. Só lhe resta, portanto, um heroísmo de resistência, único caminho pelo qual se alcança uma vida autêntica. Para o filósofo romeno, “toda doença é heroísmo, mas um heroísmo de resistência, não de conquista”¹⁸¹⁸. Na doença, o heroísmo “se manifesta por resistência nos bastiões perdidos da vida”¹⁸¹⁹.

Esses bastiões são irremediavelmente perdidos não só para os que se encontram organicamente afetados por certas doenças, mas também para aqueles cujos estados depressivos são tão frequentes, que, diante de sua estrutura objetiva, mantêm um caráter constitucional. Os estados depressivos não revelam somente a existência como objetividade sensível, mas também a morte.¹⁸²⁰

Estando irremediavelmente perdidas as fortificações com que nos protegemos da infecção pela vida, uma doença cujo curso natural é um processo de debilitação generalizada, corrupção e decomposição pela morte, resta-nos resistir heroicamente, isto é, sem subterfúgios, sem demasiadas ilusões, sem recorrer às ficções culturais pelas quais dominamos o medo da morte, reconciliados com a nossa condição fatal. O verdadeiro herói – o herói trágico - não foge ao seu destino. Segundo Cioran, “ser herói – no sentido mais universal do termo – é desejar um triunfo radical, que só pode ser obtido por meio da morte”¹⁸²¹, de modo que, para o nosso filósofo, “qualquer heroísmo transcende a vida, o que fatalmente envolve um salto no nada”¹⁸²². A atitude heroica é, para Cioran, tanto um privilégio quanto uma maldição daquele que se desenraizou da vida, daquele que não se sente mais integrado a ela, daquele que já não é capaz de satisfação ou felicidade. Só existem duas atitudes fundamentais a adotar na vida: ou a atitude ingênua ou a atitude heroica. Dado que o pecado original determinou nossa Queda, a ingenuidade se perdeu para sempre, de modo que só nos restou o heroísmo.

Ao contrário do heroísmo, tal como entendido por Becker, o heroísmo, para Cioran, não é aquele representado por atores sociais que encenam o significado da vida nas práticas de sua cultura. Só há heroísmo como heroísmo do Nada, “mesmo que o herói não tenha consciência disso, mesmo que ele não perceba que o seu ímpeto se baseia numa vida que

¹⁸¹⁸ *Nos cumes do desespero*, p. 39.

¹⁸¹⁹ *Ibidem*.

¹⁸²⁰ *Ibidem*.

¹⁸²¹ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸²² *Ibidem*.

acabou perdendo seu dinamismo normal”¹⁸²³. O que seria essa “perda do dinamismo normal da vida”? É ruptura, para o indivíduo, da “normalidade da vida”. A perda do dinamismo normal da vida se dá quando o herói já não consegue mais participar, sob o modo da inconsciência comum, da “loucura” institucional da vida humana. O heroísmo do nada começa quando se torna disfuncional a nossa capacidade de aceitação incontestada e de participação consensual no registro do imaginário-simbólico que cria, dá sentido e sustentação a representação social da “normalidade da vida”. Sendo incapaz de compactuar com a ingenuidade, a atitude heroica conduz ao Nada, pois “tudo o que não brota da ingenuidade ou não leva à ingenuidade pertence ao nada”¹⁸²⁴. Cioran se pergunta se não haveria no homem alguma atração pelo Nada. Ele acredita que, se houver essa atração, ela é demasiado misteriosa. Não obstante, pensa o filósofo que, em toda pessoa que renuncia às seduções da vida ingênua e abraça o seu heroísmo desvinculado da perspectiva de triunfo, deve existir a atração pelo Nada. Como o Nada é, para Cioran, sinônimo de Morte, o heroísmo do Nada se expressa como enfrentamento ou resistência ao fato de estarmos sempre em presença da morte em vida. Se o heroísmo envolve, necessariamente, um “salto no Nada”, o próprio heroísmo tem o caráter de uma experiência mística, o que, de modo algum, exclui uma entrega resoluta à nossa finitude, à nossa condição de sermos alimentos para vermes; mas, ao contrário, a supõe, porque entendemos que, em Cioran, o Absoluto (ou o Nada) só pode ser atingido se aceitarmos, sem concessões, a fatalidade de nossa condição existencial, tal como o cristão que, para alcançar a Graça, precisa, antes, saber-se irremediavelmente perdido, desviado e afastado da Inocência original.

O niilismo contemplativo cioraniano é também a confissão do pesar de um pessimista que respira na tensão entre o repúdio à vida, a catástrofe do nascimento, o anseio por escapar ao Tempo, a sede de Absoluto e a impossibilidade de renunciar definitivamente à existência: “um pesar que ninguém entendeu: o de ser pessimista. Não é fácil cortar relações com a vida”¹⁸²⁵. Cioran confessa “não ter digerido a afronta de nascer”¹⁸²⁶. Ele recusa para isso qualquer forma de consolo. Conquanto reconheça que a religião é uma forma de nos consolarmos de nossos fracassos, de nossas infelicidades, na medida em que, forjando a crença na existência de um além-mundo, acalenta-nos com a esperança de que podemos fruir

¹⁸²³ Ibidem.

¹⁸²⁴ Ibidem.

¹⁸²⁵ *O livro das ilusões*, p. 138.

¹⁸²⁶ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 65.

uma miríade de bem-aventuranças, Cioran é incapaz de professar qualquer fé; ademais, é incapaz de amar a Deus sem, ao mesmo tempo, odiá-lo: “Impossível amar a Deus de outra maneira a não ser odiando-o”¹⁸²⁷ (tradução nossa). Encontrando-se entre as almas indomáveis para as quais só existe um inimigo, a saber, o Ser Supremo, é ele que devemos suplantar: “tudo o que em mim aspira à vida exige que eu renuncie a Deus”¹⁸²⁸ (tradução nossa). Segundo o filósofo, nada repugna mais a Deus que o tempo ou o fato de aderir-se a ele. Porque condenado à eternidade, Deus depreciaria até o odor do tempo. Todavia, desfazer-se completamente de Deus para refugiar-se em nós mesmos é realizar uma substituição de cadáveres. A solidão individual é tão tormentosa quanto a crença nesse Deus que transcende o Tempo. Para Cioran, “só cremos em Deus para evitar o monólogo torturante da solidão”¹⁸²⁹. (tradução nossa).

Quando, por apetite de solidão, cortamos nossos laços com os outros, o Vazio nos arrebatava: ficamos sem nada, sem ninguém... Quem liquidar agora? Onde encontrar uma vítima durável? Tal perplexidade nos abre a Deus: **ao menos com Ele estamos seguros de poder romper indefinidamente...**¹⁸³⁰

Note-se que, se temos necessidade de inventar um interlocutor como Deus para suportar o Vazio¹⁸³¹ da solidão que nos martiriza, não a temos por carência de companhia, por insuficiência existencial, mas pelo desejo de rejeitá-lo tantas vezes quanto quisermos. Consoante Cioran, “Só Deus tem o privilégio de nos abandonar. Os homens podem apenas deixar-nos”¹⁸³². Não conseguimos romper com eles indefinidamente; mas, na solidão, nos vingamos de Deus, abandonando-o tantas vezes quanto quisermos.

A solidão é uma experiência importante no niilismo contemplativo. Cioran distingue entre duas maneiras de experienciar a solidão. Uma delas é sentir-se sozinho no mundo; a

¹⁸²⁷ O texto a que a tradução corresponde é: “¹Impossible amar a Dios de otra manera que odiándolo!” (*De lágrimas y de Santos*, p. 86).

¹⁸²⁸ O texto a que a tradução corresponde é: “Todo lo que en mí aspira a la vida, exige que renuncie a Dios”. (*Ibidem*, p. 108).

¹⁸²⁹ O texto a que a tradução corresponde é: “Sólo creemos en Dios para evitar el torturador monólogo de la soledad”. (*ibidem*, p. 35).

¹⁸³⁰ *Silogismos da amargura*, p. 81. (grifo nosso).

¹⁸³¹ Trataremos do sentido em que Cioran fala do Vazio, cujos limites, segundo ele, não são demarcáveis, quando nos ocuparmos da experiência do cansaço existencial, que confere à sua reflexão filosófica a tonalidade afetiva que a faz tão notável.

¹⁸³² *Do inconveniente de ter nascido*, p. 38.

outra é sentir a solidão do mundo. A primeira maneira de experienciá-la corresponde à solidão individual; e a segunda, à solidão cósmica. Na solidão individual, sentimos um drama interior exclusivo; todo o nosso interesse recai sobre as inquietações de nossa subjetividade. Somos consumidos pelos paroxismos do “eu”, destruídos por suas debilidades, por suas exaltações e tormentos. O mundo exterior não nos interessa. Por outro lado, na solidão cósmica, mais do que aflição subjetiva, sentimo-nos abandonar este mundo. Somos tomados da sensação do Nada exterior. Destarte, segundo Cioran, “é como se todos os esplendores deste mundo de súbito desaparecessem para evocar a monotonia de um cemitério”¹⁸³³. Cuidamos que, nessas duas formas de experiência da solidão, começa, para Cioran, o processo de desapego do mundo, uma experiência mística por excelência, muito embora concorram para o desenvolvimento do desapego também a melancolia e o cansaço.

Devemos começar por elucidar o que é o desapego, para Cioran. Atente-se para o excerto abaixo:

A morte só faz sentido para aqueles que amaram apaixonadamente a vida! Morrer sem deixar nada para trás...! **O desapego é uma negação tanto da vida quanto da morte.** Quem superou o medo de morrer também triunfou sobre a vida, que é apenas o outro nome para este medo.¹⁸³⁴

O entorno frasal desautoriza a leitura de “negação da morte” como “recusa de nossa condição mortal”. O desapegado da vida e da morte é aquele estado sobre o qual já não exerce mais influência tanto o impulso irracional que preside à vida e que nos faz, portanto, nos agarrar a ela, quanto o medo da morte que condiciona, no nível inconsciente de nossa vida psíquica (na maior parte dela, portanto), tudo aquilo que fazemos e criamos no mundo, desde a arte, a religião, a filosofia, a literatura, a economia, a política e a ciência até a compra de carros de luxo, o investimento estético no corpo, a luta pela fama, o uso inconsequente dos cartões de crédito, a rivalidade com alguém que julgamos nosso inimigo, o engajamento numa causa política ou social, etc. O desapego é o triunfo sobre duas formas de medo: o medo da vida e o medo da morte. O desapegado morrerá sem o inacabamento de suas realizações, a interrupção de suas possibilidades. O desapego é um adeus definitivo à vida e às seduções do

¹⁸³³ *Nos cumes do desespero*, p. 64.

¹⁸³⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “La muerte sólo tiene sentido para quienes han amado apasionadamente la vida! Morir sin dejar aquí nada...! El desapego es una negación tanto de la vida como de la muerte. Quien ha superado el miedo de morir, ha triunfado también sobre la vida, la cual no es más que el otro nombre de ese miedo”. (*De lagrimas y de Santos*, p. 29). (grifo nosso).

mundo. É pelo desapego da existência, realizado concreta e qualitativamente, e pelo abandono ao ilimitado que o homem se eleva sobre seus condicionantes naturais.

É necessário, porém, retroceder um pouco no curso desta discussão, com vistas a considerar a importância da experiência do cansaço na filosofia cioraniana. Parece-nos possível traçar, a partir dos registros textuais de Cioran, um itinerário espiritual-fisiológico de desprendimento do mundo que, iniciando-se na experiência do cansaço, passa pela melancolia (um estágio fundamental do desapego) até alcançar o desapego definitivo.

O cansaço é um estado orgânico ou fisiológico, que não se deve confundir com uma recusa de viver. Segundo Cioran, “o cansaço separa o homem do mundo e das coisas”¹⁸³⁵. Aqui já se nota um primeiro grau de desapego, de desprendimento. Separado do mundo e das coisas pelo cansaço, “o ritmo intenso da vida enfraquece, enquanto as pulsões orgânicas e a atividade interna são desprovidas daquela tensão que particulariza a vida no mundo, que a determina como um momento imanente da existência”¹⁸³⁶. Enfraquecimento do ritmo intenso da vida e relaxamento das tensões orgânicas caracterizam, portanto, o estado de cansaço. No entanto, Cioran não se limita a fazer uma descrição fisiológica do cansaço. Ele eleva a experiência do cansaço à condição de “primeiro determinante orgânico do saber”¹⁸³⁷, porque ele desenvolve as condições necessárias à diferenciação do homem relativamente ao mundo. No cansaço, alcançamos a perspectiva pela qual situamos o homem em face do mundo. No cansaço, como primeiro determinante orgânico do saber, o homem se destaca do mundo; o mundo deixa de ser uma dimensão da existência humana para converter-se em puro objeto de conhecimento para o homem. Longe de nos incitar a vontade de morrer, o cansaço “nos faz viver sob o nível normal da vida”¹⁸³⁸, permitindo-nos tão somente “um vago pressentimento”¹⁸³⁹ das grandes tensões vitais. Cabe acrescentar que o cansaço encontra-se em todos os estados negativos; nele também se encontra a raiz mais profunda de “sensação de Vazio e de dilatação do Nada”¹⁸⁴⁰. O Vazio a que se refere Cioran aqui é semelhante a uma “gangrena” que radica no ser e dele se estende progressivamente. O Vazio não um estado, é

¹⁸³⁵ *Nos cumes do desespero*, p. 44.

¹⁸³⁶ *Ibidem*.

¹⁸³⁷ *Ibidem*.

¹⁸³⁸ *Ibidem*.

¹⁸³⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁴⁰ *Ibidem*.

um processo de desfalecimento da vida; é “um retorno ao Nada, e não um desabrochar na existência”¹⁸⁴¹. Ora, vê-se que a concepção cioraniana de Vazio, no contexto do niilismo contemplativo, está longe de ser a do *sunyata* da mística oriental. O Vazio é diminuição, ressecamento de vida, e não sinal de plenitude¹⁸⁴². Todavia, se, por um lado, o Vazio intensifica ainda mais a separação entre o homem e o mundo (portanto, estamos distante da concepção de um Vazio como vacuidade, interdependência entre todos os seres); por outro lado, ele está na origem da transcendência dos limites dos estados negativos interiores (escalonados na seguinte ordem: o tédio, a melancolia, a tristeza e o desespero, etc.)¹⁸⁴³. Se não chega a ser um processo de transbordamento da vida, ao menos parece nos curar dos estados negativos da vida, da doença do “Ser”.

No tangente à melancolia, Cioran nos diz que ela se origina de uma região “em que a vida é vacilante e problemática”. Nisso consiste a razão por que ela se caracteriza por uma fecundidade para o saber e por uma esterilidade para a vida. Em outras palavras, a melancolia fecunda a reflexão, aprofunda o nosso conhecimento da vida e do mundo, mas torna estéreis as pulsões vitais, esteriliza nosso ímpeto para a vida. A melancolia, nesse sentido, torna-nos vitalmente ressequidos, impróprios para a vida. Todavia, a melancolia não é simplesmente sinônimo de rebaixamento ou enfraquecimento das forças vitais. Uma vez que também fecunda nosso saber, aprofunda nosso olhar sobre as coisas, sobre a existência, sobre a natureza do mundo, a melancolia gera, em nós, um sentimento impreciso e pálido da vagueza deste mundo. Se, nas experiências da vida ordinária, predomina a intimidade ingênua com as formas individuais da existência, na melancolia, as formas consistentes deste mundo, suas esferas individualizadas e diferenciadas deixam de exercer efeito sobre nós e desaparecem sob “uma roupa de transparência imaterial e universal”¹⁸⁴⁴. Assim é que, segundo Cioran, na melancolia, experienciamos o desaparego da concretude individualizante do mundo. Conduzindo-nos a um progressivo desaparego de tudo, a melancolia torna-se, agora, um estado de ascensão espiritual.

¹⁸⁴¹ Ibidem.

¹⁸⁴² Vale notar, a título de esclarecimento, que Cioran refere a “exuberância”, “o entusiasmo”, a “fúria” como “estados desbordantes cuja intensidade rompe qualquer equilíbrio normal”. (Ibidem, p. 44). Para ele, esses estados formam o impulso positivo da vida, resultam de um excesso de vida, de uma expansão orgânica. Em seus estados positivos, a vida necessita ultrapassar seus limites normais, “não para se negar, mas para liberar as reservas latentes que, acumuladas, correm o risco de explodir com violência”. (ibidem.).

¹⁸⁴³ Cioran apresenta escalonados esses estados negativos começando pelo tédio, após o qual se dispõem a melancolia e a tristeza, e terminando com o desespero. (Cf. *O livro das ilusões*, p. 30).

¹⁸⁴⁴ *Nos cumes do desespero*, p. 45.

O desapego progressivo de tudo o que é individual e concreto nos alça a uma visão total que, ganhando em extensão, perde em precisão. Não há estado melancólico sem essa ascensão, sem expansão para os cumes, sem elevação para acima do mundo.¹⁸⁴⁵

A ascensão espiritual que se experiencia no estado melancólico não resulta do orgulho, nem do desprezo, tampouco é consequência do desespero, esse “descaramento da desgraça, uma forma de provocação, uma filosofia para épocas indiscretas”¹⁸⁴⁶, mas de “uma longa reflexão e [de] um devaneio difuso, nascidos do cansaço”¹⁸⁴⁷. Na melancolia, o homem também se eleva, mas seu elevar-se não o conduz de volta ao mundo; leva-o a habitar a solidão. Para Cioran, a solidão tem um sentido profundo que envolve elevação e suplício. A solidão tanto eleva dolorosamente o homem sobre a vida quanto o suplicia com o ruminante pensamento da morte. Da solidão das grandes almas (pense-se nos anacoretas, nos monges, nos ascetas) não se pode esperar preparativos para a vida.

Os grandes solitários jamais se recolheram para se preparar para a vida, mas para aguardar, interiorizados e resignados, a aniquilação de sua vida. Dos desertos e das cavernas não se podem trazer mensagens para a vida. Não condena a vida todas as religiões que partiram do deserto? E não há na iluminação e na transfiguração dos grandes solitários uma visão apocalíptica de fim e queda ao invés de uma auréola de triunfos e cintilações?¹⁸⁴⁸

Viver solitariamente é nem exigir nem esperar o que quer que seja da vida. Nada nos surpreende na solidão, salvo a morte. A solidão dos melancólicos não se caracteriza apenas por um profundo desinteresse pela vida. Cioran diz-nos que ela tem um caráter estético. Para ele, a atitude estética em face da vida se caracteriza pela “passividade contemplativa que saboreia do real tudo o que convém à subjetividade, sem norma e sem critério”¹⁸⁴⁹. A dimensão estética da melancolia transfigura o mundo em espetáculo; e o homem, em espectador que, repousado na passividade, assiste aos aspectos de seu desenvolvimento. A esteticidade da melancolia converte a vida em espetáculo, ao mesmo tempo que suprime o trágico e as antinomias inerentes à existência. Ao suprimir o trágico, a dimensão estética da melancolia elimina aquilo que o caracteriza: a grande tensão nas vivências. No trágico, todo

¹⁸⁴⁵ Ibidem.

¹⁸⁴⁶ *Silogismos da amargura*, p. 46.

¹⁸⁴⁷ *Nos cumes do desespero*, p. 45.

¹⁸⁴⁸ Ibidem, p. 46.

¹⁸⁴⁹ Ibidem.

nosso ser está tão intensamente envolvido que cada momento de nossa vida é vivenciado como destino; por outro lado, segundo Cioran, na atitude estética, cada momento é reduzido à impressão (no sentido de efeito produzido sobre nossos sentidos). Nos estados estéticos, há o elemento de devaneio que está ausente do trágico. Daí conclui Cioran que “o que há de estético na melancolia se manifesta na tendência à passividade, ao devaneio e ao encantamento voluptuoso”¹⁸⁵⁰. A calma e a privação de intensidade são marcas essenciais aos estados melancólicos. Não se deve tomar a melancolia por uma tristeza profunda e orgânica. Cioran acredita que, no fim de toda melancolia, fruimos algum consolo ou resignação. Seus elementos estéticos são prenes de “virtualidades de futuras harmonias, que jamais constam de uma tristeza profunda e orgânica”¹⁸⁵¹. Por conseguinte, “uma fenomenologia da tristeza atinge o irreparável, ao passo que uma fenomenologia da melancolia atinge o sonho e a graça”¹⁸⁵².

Malgrado as tentativas de buscar alguma forma de reconciliação com a vida, de resignar-se ao pior dos mundos possíveis, de suportar “os tumores do Tempo”¹⁸⁵³, de traçar rotas para seus impasses, fugas para os seus paroxismos, as tensões orgânicas, a obsessão pelo Nada e pela Morte jamais cedem. O seu niilismo contemplativo é uma carta-testamento em que Cioran anuncia o triunfo da Morte sobre a vida, exercita seu desapego a um mundo onde nada se resolve, em que expõe à luz do dia a insignificância de tudo – “Este mesmo segundo desapareceu para sempre, perdeu-se na massa anônima do irrevogável. Nunca mais regressará. Sofro e não sofro com isso. Tudo é único – e insignificante”¹⁸⁵⁴. O niilismo contemplativo é também a confissão de um escritor e filósofo de um desejo reprimido, mas surpreendido nas entrelinhas de sua escrita: o de aniquilar todo o mundo, conservando unicamente a sua existência para poder “planar sozinho no Nada absoluto”¹⁸⁵⁵. O niilismo contemplativo é, em suma, a confissão do desespero que acentua no desesperado a sensação da própria finitude: “quanto mais intensa é a sensação da própria finitude, maior é a

¹⁸⁵⁰ Ibidem, p. 47.

¹⁸⁵¹ Ibidem, p. 49.

¹⁸⁵² Ibidem.

¹⁸⁵³ “Os acontecimentos, tumores do Tempo”. (*Do inconveniente de ter nascido*, p. 91).

¹⁸⁵⁴ Ibidem, p. 37.

¹⁸⁵⁵ *Nos cumes do desespero*, p. 49.

consciência da infinitude do mundo”¹⁸⁵⁶. Deveras, Cioran sofre do desespero e seu niilismo contemplativo é um testemunho irrecusável dessa forma de sofrimento. Estar consciente é já encontrar-se em desespero. A consciência da “desproporção entre a infinitude do mundo e a finitude do homem”¹⁸⁵⁷ é desesperadora. Daí se segue o elogio que faz da inconsciência, um estado que coincide com a própria salvação: “É preferível ser animal do que homem, insecto do que animal, planta do que insecto, e assim sucessivamente. A Salvação? Tudo o que diminui o reino da consciência e lhe vem comprometer a supremacia”¹⁸⁵⁸.

Cuide-se, contudo, da tendência a realçar no niilismo e na filosofia cioraniana a atmosfera deprimente, asfíxiante, densamente pessimista, o humor amargo e sombrio. Deve-se recordar que a preocupação fundamental da filosofia cioranina é o Despertar. Cioran, se explora a negatividade até seus limites, se incrimina Deus, se lança anátemas sobre o homem, a existência, o mundo, a História, se incendeia ídolos (mesmo que para consagrar-se a seus restos)¹⁸⁵⁹, se dilacera a condição humana para expor seu odor fétido – “o homem liberta um odor especial: de todos os animais, só ele cheira a cadáver”¹⁸⁶⁰, o faz sempre por sua obsessão pela Lucidez, por mais tormentoso que seja viver lucidamente. Escusa aqui passar em revista o que, no exposto até aqui acerca do niilismo contemplativo, são sinais da lucidez niilista. Basta lembrar que a lucidez do niilismo contemplativo pretende acordar-nos para o que é, fundamentalmente, o homem, para as ilusões que ele nutre acerca da vida, como a ilusão atinente a seu lugar no mundo. Cioran recomenda que, a fim de não se atormentarem mais, os homens deveriam arrastar em si um profundo desinteresse por este mundo ou por qualquer outro imaginário. Há que sermos indiferentes com os mortos; afinal, “como olhar para uma pessoa viva sem imaginá-la como um cadáver, como contemplar um cadáver sem se colocar em seu lugar?”¹⁸⁶¹ (tradução nossa). Vale aqui ouvir algumas notas da ressonância afetivo-

¹⁸⁵⁶ Ibidem, p. 45.

¹⁸⁵⁷ Ibidem, p. 46.

¹⁸⁵⁸ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 31.

¹⁸⁵⁹: “Como todo iconoclasta, destrocei meus ídolos para consagrar-me a seus restos”. (*Do inconveniente de ter nascido*, p. 74.).

¹⁸⁶⁰ Ibidem, p.184.

¹⁸⁶¹ O texto a que a tradução corresponde é: “¿Cómo mirar a un vivo sin imaginarlo cadáver, cómo contemplar a un cadáver sin ponerse en su lugar?”. (CIORAN, Emil. *El malvado demiurgo*. Tradução de Carlos Taurino Rotens. La Prata: Terramar, 2012, p. 56).

filosófica entre Pessoa¹⁸⁶² e Cioran: “Tão supérfluo tudo! Nós e o mundo e o mistério de ambos”¹⁸⁶³. Com Cioran, Pessoa comunga da compreensão de que nada somos, ou não somos mais que “cadáveres adiados que procriam”¹⁸⁶⁴. Ao contemplar a Criação, ficamos convencidos de que não só Deus é supérfluo, mas também – sobretudo – fétido: “O odor da criatura nos põe na pista de uma divindade fétida”¹⁸⁶⁵. Pessoa observa que “as verdadeiras paisagens são as que nós mesmos criamos, porque assim, sendo delas deuses, as vemos como elas verdadeiramente são, que é como elas foram criadas”¹⁸⁶⁶. O pessimismo luciferino, o niilismo incendiário; em uma palavra, toda a escrita cioraniana, são formas de criação de paisagens verdadeiras da condição humana, da índole do mundo e da existência. Cioran não só cria paisagens daquilo que costumeiramente não vemos, daquilo que, cotidianamente, nos recusamos a ver, como também sonha outras paisagens para além do Tempo, para além do Ser; paisagens, em suma, que nos permitam, ao menos, o vislumbre da sombra do Nada sobre todas as coisas. Cada variante de niilismo, em Cioran, parece pintar-nos uma paisagem do Nada, como reflexo de sua obsessão pelo Nada absoluto (nirvânico).

Nas próximas duas subseções, descortinaremos outras paisagens do Nada, da existência, da condição humana, do Tempo, do que significa ser. Aquele que se mantém firme na tarefa de desilusão do homem, mesmo reconhecendo a impossibilidade de viver sem ilusões, assume a escrita do paradoxo e as tendências subjetivas paradoxais que o mantêm nos impasses, nas irresoluções, assume-se como modelo humano da desesperança, de

¹⁸⁶² PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego: composto por Bernardo Soares*, organização de Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

¹⁸⁶³ PESSOA, 2006, § 101.

¹⁸⁶⁴ PESSOA, Fernando. *Os melhores poemas de Fernando Pessoa*. São Paulo: Global, 1996, p. 140.

Escrito sob o heterônimo Ricardo Reis, segue-se, na íntegra, o poema:

NADA FICA de nada. Nada somos.
Um pouco ao sol e ao ar nos atrasamos
Da irrespirável treva que nos pese
Da humilde terra imposta
Cadáveres adiados que procriam

Leis feitas, estátuas vistas, odes findas –
Tudo tem cova sua. Se nós, carnes
A que um íntimo sol dá sangue, temos
Poente, por que não elas?
Somos contos contando contos, nada.

¹⁸⁶⁵ *Silogismos da amargura*, p. 64.

¹⁸⁶⁶ PESSOA, 2006, § 138.

uma desesperança incendiária, ferina, ácida, com o qual se pode aprender a viver do modo mais autêntico possível. Cioran se declara o único homem a viver sem esperança e, embora se cuide decadente, diz sentir-se “forte, duro e feroz”. Vivendo na mais completa ausência de esperança, Cioran atinge o cume do heroísmo.

Deixo por escrito, para todos os que vierem depois de mim, que não tenho em que acreditar neste mundo e que **a única escapatória é o esquecimento absoluto**. Gostaria de me esquecer de tudo, esquecer-me completamente de mim e deste mundo. As verdadeiras confissões só podem ser escritas com lágrimas. Mas as minhas lágrimas inundariam este mundo, assim como o meu fogo interior o incendiaria. Não preciso de apoio, não preciso de estímulo, nem de compaixão, pois, embora eu seja o mais decadente, sinto-me forte, duro e feroz! **Sou de fato o único homem a viver sem esperança**. Ora, isso é o cúmulo do heroísmo, seu paroxismo e seu paradoxo.¹⁸⁶⁷

7.4.2 Niilismo gnóstico

Como já dissemos, o gnosticismo pode ser considerado uma modalidade de experiência mística; ademais, a dimensão oriental, notadamente budista (mas também hinduísta e taoísta) do pensamento de Cioran recobre a interseção com a dimensão gnóstica, do que se segue que o pensamento existencial-religioso de Cioran é um verdadeiro trânsito religioso, ao longo do qual os saberes acumulados em sua frequência dos heterogêneos domínios do discurso religioso aparecem articulados ou imbricados. Não obstante, tratamos separadamente o tema da mística (em suas versões cristãs e orientais) e o tema do gnosticismo na filosofia de Cioran, a fim de destacar alguns aspectos que são peculiares à mística e outros que são peculiares ao gnosticismo ateu de Cioran. Uma importante razão pela qual podemos falar num “niilismo gnóstico” e num “niilismo místico” como experiências que se pode, teoricamente, considerar como distintas, ou relativamente distintas, é que o niilismo místico é destituído de negatividade – negatividade esta que é patente na experiência gnóstica do niilismo.

Feitos esses esclarecimentos, cabe dizer, desde já, o que entendemos quando nos referimos a “niilismo gnóstico”. Retomando a lição de Jonas (2004) em seu estudo sobre a relação entre o gnosticismo e o niilismo moderno, vimos que o gnosticismo pode ser considerado um niilismo *avant la lettre*, porque assentado em duas teses fulcrais: a afirmação da inexistência de qualquer bem supremo e a afirmação da ausência de finalidade última para o devir. É certo, porém, que isso é insuficiente para que compreendamos, com clareza e com

¹⁸⁶⁷ *Nos cumes do desespero*, p. 64.

algum grau de profundidade, tanto a experiência gnóstica que caracteriza fundamentalmente o pensamento existencial-religioso de Cioran quanto o niilismo gnóstico que brota daquela experiência.

Acreditamos tenha ficado claro, até aqui, que é ampla a dimensão semântica do niilismo em Cioran, de sorte que ela se estende da negatividade típica do niilismo europeu (uma modalidade de niilismo que muito influenciou a juventude de Cioran, mas que foi abandonada posteriormente) até a “vacuidade” (*sunyata*) búdica. Para nos ocupar da discussão do modo como se forma e se manifesta o niilismo gnóstico no pensamento de Cioran, é necessário remontar às origens sócio-históricas e culturais que compõem o solo imaginário-simbólico a partir do qual se desenvolve a experiência gnóstica do filósofo romeno. Além de sua relação familiar com os bogomilos, indispensável para a formação de seu pensamento gnóstico, Cioran reconhece sua dívida para com os Trácios. Assim, escreve o filósofo: “Trácios e Bogomilos – não me posso esquecer de que frequentei os mesmos lugares que eles, nem de que uns choravam os recém-nascidos e os outros, para declararem inocente Deus, consideravam Satanás responsável pela infâmia da Criação”¹⁸⁶⁸. Os Trácios viam no nascimento uma fonte de lamento; e, na morte, uma ocasião feliz, que merecia celebração. A morte, para eles, era o retorno à unidade de Zalmoxis, um deus monoteísta cultuado pelos Dácios, deus da imortalidade e da saúde¹⁸⁶⁹. Para os Dácios, morrer significa retornar a Zalmoxis, isto é, à vida e à saúde eternas no âmago do Absoluto. O niilismo nacional romeno, que exercerá grande influência no pensamento de Cioran, sobretudo no que tange à sua dimensão gnóstico-mística, é representado pela correlação do niilismo com a mística, tomada esta como experiência positiva ou negativa do absoluto. Destarte, segundo Menezes,

Meditando sobre o “nada valaco” [uma maldição jamais conhecida que atinge um canto do mundo abandonado pelos deuses] e não destino histórico da Romênia, Cioran articula “niilismo” e “mística” de modo que, conjugados, não é tanto a segunda que se subordina ao primeiro, quanto o inverso.¹⁸⁷⁰

¹⁸⁶⁸ *Do inconveniente de ter nascido*, p. 23.

¹⁸⁶⁹ Os Trácios não devem ser confundidos com os Dácios. Segundo Menezes (2016, p. 163), “há uma interminável discussão sobre as relações entre esses dois povos. A importância, e o poder, na Antiguidade, dessas sociedades “bárbaras” e relativamente afastadas do centro cultural-espiritual que se tornaria uma das matrizes de nossa dúplici tradição – grega, por um lado, judaico-cristã, por outro, Atenas e Jerusalém – são atestadas por documentos dos “historiadores” antigos”.

¹⁸⁷⁰ MENEZES, 2016, p. 161.

Para os Trácios, a existência seria, portanto, um mal; e a morte, a libertação desse mal. No cerne da crença “bárbara” (ou seja, não grega) na imortalidade da alma, reside uma visão pessimista da existência à luz da qual esta figura como “queda”, “degradação”, “rebaixamento”, “perda de um estado de perfeição original”, “doença”, “sofrimento”. A par dessa concepção de existência, encontra-se também “certa sabedoria “sepulcral” que vê no fim da vida algo de positivo, uma libertação, um retorno à perfeição, logo, um motivo de alegria”¹⁸⁷¹. Ademais, atrelado à crença na imortalidade da alma, está também o desprezo pelo corpo, o ascetismo espiritual orientado para a mortificação dele em nome de uma “pureza” que o dignifique para o retorno à divindade original. Dando expressão ao “nada valaco”, numa homenagem feita ao poeta e amigo romeno Mihai Eminescu, autor do poema *Rugaciunea unui Dac* (A oração de um Dácio), Cioran escreve seu *Quousque eadem?* (“até quando o mesmo?”), em tradução livre), título que inscreve seu escrito numa relação intertextual com a carta XXIV de Sêneca a Lucílio, na qual o estoico discorre sobre o desprezo pela morte .

Quousque eadem?

Que seja maldita para sempre a estrela sob a qual nasci, que nenhum céu queira protegê-la, que se disperse no espaço como uma poeira sem honra! E o instante traidor que me precipitou entre as criaturas, seja para sempre riscado das listas do tempo! Meus desejos já não podem pactuar com esta mescla de vida e de morte em que se avilta cotidianamente a eternidade. Cansado do futuro, atravessei os dias e, no entanto, estou atormentado pela intemperança de não sei que sede. Como um sábio raivoso, morto para o mundo e enfurecido contra ele, só invalido minhas ilusões para excitá-las melhor. Esta exasperação em um universo imprevisível – onde, entretanto, tudo se repete – não terá mais um fim? Até quando repetir a si mesmo: “Execro esta vida que idolatro?” A nulidade de nossos delírios faz de nós todos semelhantes a deuses submissos a uma insípida fatalidade. Por que insurgir-nos ainda contra a simetria deste mundo, quando o próprio Caos não poderia ser outra coisa senão um sistema de desordens? Como nosso destino é apodrecer com os continentes e as estrelas, exibiremos, como doentes resignados, e até a conclusão das eras, a curiosidade por um desenlace previsto, medonho e vão.¹⁸⁷²

Recorde-se, aqui, que o gnosticismo reduz “a criação a um nada de valor, nada de sentido, nada de virtude, nada de bem, afirmando ademais o nada do próprio princípio divino ultra-transcendente”¹⁸⁷³. O gnosticismo de Cioran não admite salvação. Sua gnose não é salvífica. No seu lugar, encontra-se uma Lucidez aniquiladora. No âmbito ontológico, seu gnosticismo rechaça qualquer instância de pureza na ordem do Ser e no homem. No gnosticismo, a Criação é um exílio, e a existência é o exílio do espírito no mundo material.

¹⁸⁷¹ Ibidem, p. 164.

¹⁸⁷² *Breviário de decomposição*, p. 222.

¹⁸⁷³ MENEZES, 2016, p. 133.

Para os gnósticos, conforme vimos, o mundo é criação de um demiurgo mal e ignorante; o verdadeiro Deus é absolutamente transcendente e está infinitamente distante; não se preocupa com o mundo. Em Cioran, o seu dualismo-gnóstico-maniqueu assume existirem fundamentalmente duas divindades ou dois aspectos distintos da mesma divindade: o demiurgo, o criador do mundo em que vivemos, “face visível de Deus, ‘que mal se distingue de Satã’”¹⁸⁷⁴, e o Deus verdadeiro, o “Pai”, como chama o gnóstico Valentino, “absolutamente inefável e infinitamente distante do mundo criado, sem ter nele nenhuma participação direta e ativa”¹⁸⁷⁵. O excerto abaixo ilustra o espírito gnóstico-dualista de que está impregnado o pessimismo religioso de Cioran:

O criador é o absoluto do homem exterior; o homem interior, em contrapartida, considera a criação como um detalhe incômodo, como um episódio inútil, inclusive nefasto. Toda experiência religiosa profunda começa lá onde termina o reino do demiurgo. Não tem nada a ver com ele, denuncia-o, é sua negação. Enquanto ele nos obseda, ele e o mundo, não há meio de escapar a um e ao outro, para, em um impulso de aniquilamento, reintegrar o não criado e dissolver-nos nele. A favor do êxtase – cujo objeto é um deus sem atributos, uma essência de deus – se eleva a uma forma de apatia mais pura que aquela do próprio deus supremo, e se mergulhamos no divino não estamos menos além de toda forma de divindade. É a etapa final, o ponto de chegada da mística, enquanto que o ponto de partida é a ruptura com o demiurgo, a recusa de compactuar com ele e de aplaudir sua obra. Ninguém se ajoelha diante dele; ninguém o venera. As únicas palavras que se lhe dirige são súplicas invertidas - único modo de comunicação entre uma criatura e um Criador igualmente decaídos¹⁸⁷⁶. (tradução nossa).

Como se pode depreender do excerto acima, a despeito de nossa escolha metodológica por tratar separadamente o gnosticismo e a mística, entendida aqui como uma busca de um Ser puro para além do ser e do não ser, um tempo para além do Tempo, é inevitável, no pensamento de Cioran, que esses dois domínios se entrecruzem. Assim, a mística cioraniana do Vazio, sem absoluto e sem Deus termina por coabitar com sua experiência gnóstica, de modo que a gnose desesperadora passa a ser entendida como uma revelação do Mal essencial

¹⁸⁷⁴ Ibidem, p. 337.

¹⁸⁷⁵ Ibidem.

¹⁸⁷⁶ O texto a que a tradução corresponde é: “El creador es el absoluto del hombre exterior; el hombre interior, en revancha, considera la creación como un detalle molesto, como un episodio inútil, entendiéndose nefasto. Toda experiencia religiosa profunda comienza donde acaba el reino del demiurgo. No tiene nada que hacer con él, lo denuncia, es su negación. En tanto que él nos obsiona, él y el mundo, no hay medio de escapar de uno y de otro, para, en un ímpetu de aniquilamiento, alcanzar lo no creado u disolvernos en ello. A favor del éxtasis - cuyo objeto es un dios sin atributos, una esencia de dios - se eleva uno hacia una forma de apatía más pura que la del mismo dios supremo, u si uno se sumerge em lo divino, no por eso se deja de estar más allá de toda forma de divinidad. Ésa es la etapa final, el punto de llegada de la mística, mientras que el punto de partida era la ruptura con el demiurgo, el rechazo a confraternizar todavía con él y a aplaudir su obra. Nadie se arrodilla ante él; nadie lo venera. Las únicas palabras que se le dirigen son súplicas invertidas; el único modo de comunicación entre una criatura y un creador igualmente caídos”. (*El malvado demiurgo*, p. 11).

deste mundo, como despertar para o inferno existencial, cuja única escapatória é a aniquilação no Vazio, é a dissolução mística no não criado.

O gnosticismo articula-se em torno da noção de destino ou fatalidade inexorável que subjuga todos os seres a uma existência embebida em erro e ilusão, condição esta em que eles se alienam de sua verdadeira origem espiritual. No pensamento existencial-religioso de Cioran, encontram-se conjugados entre si elementos gnósticos heterodoxos (um gnosticismo à Basiles e espiritualidade cristã ortodoxa, incluindo-se aí o misticismo católico) e as sabedorias orientais codificadas no hinduísmo, no taoísmo e, mormente, no budismo. O gnosticismo dácio-bogomilo de Cioran movimenta-se nas fronteiras entre a mística cristã (Mestre Eckhart, João da Cruz) e a espiritualidade oriental que ensina a “vacuidade”.

Do espírito gnóstico, Cioran retém o seguinte em seu gnosticismo ateu: 1) uma consciência da separação, o mal-estar no mundo e o sentimento de não pertencimento ao mundo, traduzido na forma de “acosmia”, ou seja, o desamparo cósmico do homem; 2) uma visão negativa do mundo como uma prisão, como limite, em comparação com o qual o outro mundo, o mundo espiritual, é o único mundo verdadeiro, de sorte que o nosso mundo não passa de um mau simulacro criado pelo demiurgo; 3) o anelo por salvação para além da realidade. No gnosticismo ateu de Cioran, também figura o dualismo radical por que se define o ser-no-mundo gnóstico: a oposição entre matéria e espírito, aparência e verdade, pertencimento e não pertencimento ao mundo. Tal como um gnóstico, Cioran vive enredado em antinomias que o fazem existir num perpétuo dilaceramento e que o levam a buscar uma unidade impossível. Como gnóstico, sente-se condenado a uma realidade hostil, ao Mal, à maldição do nascimento, visto como o começo da queda.

Para os gnósticos, tudo que está associado ao tempo procede do mal. O descrédito estende-se à totalidade da história, como pertencente à esfera das realidades falsas. Não tem sentido nem utilidade. [...] A história, oriunda do tempo e do movimento está condenada à autodestruição. Nada de bom pode vir do que, na origem, é o efeito de uma anomalia.¹⁸⁷⁷

Nesse trecho de uma entrevista concedida a Sylvie Jaudeau, figuram outros dois temas característicos da visão gnóstica de mundo: o Tempo, visto como estado de corrupção, decadência, finitude, morte, e a História, que é a duração da Queda, o reino da monotonia, da repetição nefasta, da dispersão. Ela é também um processo infundável de degradação e de perda de plenitude original. Seu absoluto originário é o Mal. O Mal inere ao dinamismo histórico que propulsiona a cadeia dos acontecimentos. A Queda no tempo, em Cioran, é uma

¹⁸⁷⁷ *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 21.

fatalidade cósmica e teológica; nesse sentido, é uma interpretação heterodoxa do Pecado Original que não é, para Cioran, como vimos, uma falta moral. A Queda no Tempo é um processo de degradação interior dos seres e queda no interior da divindade, que se despedaça para que, dos seus destroços, dos seus restos, a Criação se realize. A Criação e a Queda é o primeiro pecado.

Eu me reconheço muito próximo da crença profunda do povo romeno, segundo a qual a criação e o pecado são uma e a mesma coisa. Em grande parte da cultura balcânica, a criação não cessa de ser acusada. O que é a tragédia grega senão a queixa constante do coro, isto é, do povo, a propósito do destino? Dionísio, de resto, veio da Trácia.¹⁸⁷⁸

A experiência interior do gnosticismo, caracterizada pelo desenraizamento, exílio metafísico e desnudamento interior também marcam a experiência gnóstica de Cioran. Nela encontramos uma atitude existencial, sustentada por um imaginário gnóstico relacionado à experiência da Enfermidade, do *ennui*, da consciência como fatalidade, do mal da existência. O sentimento gnóstico, de que comunga Cioran, brota do mal-estar de nosso ser no mundo, da consciência de nosso exílio fundamental. A experiência gnóstica envolve, portanto, a percepção de nosso próprio existir como uma anomalia, uma queda, um erro, um estado que não deveria ser. A existência é sentida como uma ruptura, uma separação, uma queda. Ela provoca em nós espanto e desespero; por isso, para Cioran, só existimos e suportamos a vida em virtude de nossos esquecimentos e de nossa desatenção diária. Além de ter obsessão pelo mal, cuja origem remonta a um desequilíbrio vital, a um estremecimento orgânico, a uma conformação fisiológica perturbada, Cioran se declara um doente, um enfermo de Lucidez. A doença produz disfunção, gera abismos. Nela tomamos consciência de nós próprios e do mundo, da dualidade entre nós e o mundo, entre nós e o tempo, entre o que julgamos ser e o que nós somos. Ser doente é estar continuamente consciente do escoamento do Tempo e de nosso escoamento junto com ele. Ser doente significa ser angustiado, na esteira de Kierkegaard, ou seja, estar consciente da finitude, da necessidade, da ausência de necessidade e da impermanência.

A experiência gnóstica é também uma experiência de fracasso da fé na providência de um Deus que é Pai misericordioso e também da crença na narrativa escatológica na qual um sentido é atribuído ao sofrimento universal e individual, no curso histórico, para, assim,

¹⁸⁷⁸ O texto a que a tradução corresponde é: “Je me reconnais cependant proche de la croyance profonde du peuple roumain, selon laquelle la création et le péché sont une seule et même chose. Dans une grande part de la culture balkanique, la création n' a cessé d' être mise en accusation. Qu' est-ce que la tragédie grecque sinon la plainte constante du chœur, c'est-à-dire du peuple, à propos du destin? Dionysos, du reste, venait de la Thace”. (Entretien avc François Bondy. In: *Entretiens*, p. 10).

justificá-lo. A experiência gnóstica implica “embriaguez”, “errância”, “despertar”, “Lucidez”, “desespero” e “conhecimento”. Todavia, o conhecimento gnóstico não é de ordem especulativa; ele é orgânico, fisiológico e se realiza na doença, na consciência de si, na solidão em que se ruma a ideia da morte; é o conhecimento do “cadáver adiado” que cada um de nós é.

O gnosticismo de Cioran é – reitere-se – um gnosticismo sem Deus e sem salvação¹⁸⁷⁹ (ainda que seja movido pelo anelo de salvação). A gnose cioraniana nasce do solo de uma crise existencial; é uma experiência vivida; deriva da consciência trágica que tem o autor de nossa condição no mundo. Nesse domínio de compreensão, deve-se qualificar o pensamento de Cioran como fundamentalmente metafísico e existencial. Sua filosofia é uma filosofia religiosa que, em que pese seja ateu, não deixa de contemplar alguma forma de salvação em meio ao desespero. No gnosticismo ateu de Cioran, a figura de Jesus não é necessária, e Deus também não o é. Num certo nível de significação, seu gnosticismo é bogomilo, mas, noutro nível, desloca-se para a periferia do Cristianismo em direção ao Oriente, constituindo-se, assim, no encontro com o maniqueísmo, o zoroastrismo, o hinduísmo e o budismo.

Em Cioran, a consciência de encontrar-se dividido entre o mundo e o seu criador e a necessidade de solidão são consequências da sua intuição íntima da impossibilidade de salvação, a menos que ela seja uma salvação “para além dos seres em direção ao ser e, no limite, para além do ser e do não-ser, em direção **à irrealidade triunfal do vazio**”¹⁸⁸⁰. Ao contrário do gnosticismo de cujos registros textuais dispomos, o gnosticismo cioraniano recusa a Salvação como retorno ao Deus transmudano, porque, para ele, esse Deus é mera ficção religiosa. Numa entrevista, quando o entrevistador lhe pergunta se a sua concepção de Deus não é a concepção da religião institucionalizada, Cioran responde: “Não, o limite último. Um interlocutor passageiro, de que se tem necessidade. É a ideia que faço de Deus”¹⁸⁸¹. Ora, a representação de Deus como “o limite último” acena com uma compreensão mística da divindade¹⁸⁸².

¹⁸⁷⁹ A questão da Salvação, em Cioran, não escapa às antinomias que perpassam seu pensamento, reflete a contradição que constitui a própria existência e o ser mesmo do próprio autor. Cioran não tem fé, e não adere à fé em alguma salvação, muito embora não deixe de considerá-la, de lhe descrever um caminho possível, de lhe pintar uma paisagem mística, para, depois, recusá-la, afirmando sua impossibilidade. O que é possível dizer, seguramente, é que, no contexto de seu gnosticismo ateu, Cioran recusa uma salvação à moda gnóstica, ou seja, como uma gnose que procede do alto, da instância celestial.

¹⁸⁸⁰ MENEZES, 2016, p. 337.

¹⁸⁸¹ Na versão original, lê-se: “F. J. R: Mais vous ne designez pas le Dieu qu’ on se represente généralement dans la religion? C: Non, mais l’últime limite. Un interlocuteur passager, dont on a besoin. C’est l’ idée qui je me fais de Dieu”. (Entretien avec Fritz J. Raddatz. In: *Entretiens*, p. 174.)

Na polêmica com os proponentes de teodiceias e com os crentes que, facilmente, se convencem de que a Providência é justa, Cioran denuncia a desonestidade intelectual e afirma o princípio de impureza contra toda pretensão de suficiência ontológica, de saúde no âmbito individual, e contra toda pretensão de neutralidade no que tange às ações e às relações humanas. Todas as teodiceias propostas são desmentidas pela experiência. Se Joseph Maistre nega a evidência do mal, Cioran o afirmará como um ingrediente essencial da existência.

“Tudo é mal”, ensinava [Maistre]. O mal, no entanto, apressa-se em acrescentar, restringe-se a uma força “puramente negativa” que não tem nada “em comum com a existência”, a um “cisma do ser”, a um acidente. Outros, ao contrário, pensarão que tão constitutivo do ser quanto o bem, e igualmente verdadeiro, ele é natureza, ingrediente essencial da existência e de modo algum fenômeno acessório, e que os problemas que suscita se tornam insolúveis se nos recusamos a inseri-lo, a situá-lo na composição da substância divina. Assim como a doença não é uma ausência de saúde mas uma realidade tão positiva e tão durável quanto a saúde, da mesma forma o mal equivale ao bem, ultrapassando-o até em indestrutibilidade e plenitude. Um princípio bom e um princípio mau coexistem e se misturam no mundo. A ideia de culpabilidade de Deus não é uma ideia gratuita, mas necessária e perfeitamente compatível com a de sua onipotência: só ele confere alguma inteligibilidade ao desenvolvimento histórico, a tudo o que ele contém de monstruoso, de insensato e de insignificante. Atribuir ao autor do devir a pureza e a bondade é desistir de compreender a maior parte dos acontecimentos e principalmente o mais importante: a Criação. Deus não podia esquivar-se da influência do mal, mola dos atos, agente indispensável para todo aquele que, cansado de repousar em si, aspira a sair de si mesmo, para expandir-se e degradar-se no tempo. Segredo de nosso dinamismo, o mal se retiraria de nossa vida se vegetássemos nesta perfeição monótona do bem que, de acordo com o Gênesis, excedia o próprio Ser. O combate entre os dois princípios, bom e mau, trava-se em todos os níveis da existência, inclusive na eternidade. Estamos mergulhados na aventura da Criação, proeza das mais temíveis, sem “fins morais” e talvez sem significação. E, embora a ideia e a iniciativa pertençam a Deus, não lhe poderíamos guardar rancor, tão grande é, aos nossos olhos, o seu prestígio de primeiro culpado. Tornando-nos seus cúmplices, associou-nos a este imenso movimento de solidariedade com o mal, que sustenta e assegura a confusão universal.¹⁸⁸³

Volvendo olhares sobre o excerto acima, é possível depreender elementos maniqueístas, que compõem a filosofia religiosa de Cioran, como “o bem” e o “mal” que coexistem e se misturam no mundo, que combatem entre si, inclusive na eternidade. Ademais, rompendo com o imaginário-simbólico da ortodoxia cristã, à luz do qual a Criação é boa e Deus é incapaz de gerar o Mal, nosso teólogo herético sugere que, admitindo-se que o Mal é essencialmente constitutivo do mundo, da existência, deveríamos “situá-lo na composição da substância divina” também. Não menos importante é a recusa em ver em Deus pureza e

¹⁸⁸² Debruçar-nos-emos sobre a análise da conflituosa relação entre Cioran e Deus e as tentativas de concebê-lo no registro da experiência mística na próxima subseção, em que consideraremos o nilismo místico.

¹⁸⁸³ *Exercícios de Admiração*, p. 23-24.

bondade. Não só Deus não é imune à influência do mal, como também precisa ser concebido como dotado de um princípio de impureza, se quisermos compreender o mais importante dentre todos os acontecimentos: a Criação, “proeza das mais temíveis, sem “fins morais” e talvez sem significação”. É necessário reconhecer Deus (isto é, o demiurgo) como culpado, o primeiro culpado, mas não o único. Todavia, devemos culpar Deus sem ressentimento. Somos seus cúmplices, porque participamos ativamente na produção do Mal universal por meio de nossas ações na História. O Mal é o elemento propulsor da História. Entregues ao devir histórico, somos sempre agentes que contribuem para uma catástrofe, para uma desgraça. Finalmente, podemos acrescentar é o Mal que impede o homem de repousar em si, de estagnar-se. Ele é o “segredo de nosso dinamismo”, o grande estimulante para aqueles que aspiram a “a sair de si mesmo, para expandir-se e degradar-se no tempo”. A única maneira de extirpar o Mal do devir humano seria a renúncia ao próprio devir, ao movimento, ao dinamismo; em suma, seria a decisão de não fazer mais nada, ou seja, seria preferir vegetar “nesta perfeição monótona do bem” a agir.

Cumpramos também atentar para o fato de que o texto em tela é a materialidade linguístico-histórica do imaginário-simbólico gnóstico do qual Cioran se sente muito próximo. Para confirmá-lo, basta observar a representação da Criação como fonte de temor, como acontecimento de que não podemos escapar; ou a representação de Deus como o demiurgo, o autor da Criação, de modo algum puro e bom – “o deus bom, definitivamente, não foi dotado para criar”¹⁸⁸⁴ (tradução nossa) -, mas suscetível às influências do Mal e dotado de um elemento de impureza; a representação do Mal como elemento que preside tudo que é corruptível, tudo, portanto, que existe decaído no Tempo, lugar da degradação universal.

Não poderia passar despercebida a significação da doença na sua relação com o despertar gnóstico. A doença constitui um terreno fértil para o despertar gnóstico, um despertar sem Deus e sem salvação. O paradoxo da gnose cioraniana deriva mais de uma experiência pessoal e concreta de vida do que das influências culturais (gnose valentiana, marcionita, basilidiana, etc.). Sua gnose é uma forma de conhecimento negativo, imbuída no excesso e no desespero; amparada pela consciência da doença e pela lucidez sofrida na imanência de um mundo que é erro, que está infestado pelo Mal e que foi abandonado pelo seu demiurgo.

¹⁸⁸⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “El dios bueno, decididamente, no ha sido dotado para crear”. (*El malvado demiurgo*, p. 8.)

Pensar o niilismo gnóstico, em Cioran, pressupõe situá-lo no seu pensamento existencial-religioso tecido por elementos gnósticos heterodoxos, sem descurar do fato de que o gnosticismo ateu de Cioran está embebido numa cosmovisão dácio-bogomilista e se situa nas fronteiras entre a mística cristã e a espiritualidade oriental. Isto posto, acreditamos, contudo, que o niilismo gnóstico cioraniano é expressão da acosmia, isto é, do desamparo cósmico do homem, de sua solidão metafísica, da impossibilidade de encontrar no mundo ocasião para o bem-estar ou algum princípio para sua autorrealização. O niilismo gnóstico cioraniano afirma a grande catástrofe que é viver decaído no Tempo, expressa a aguda consciência da finitude humana, o desespero inescapável àquele que, admitindo não haver nenhum deus bom na origem da Criação, vê-se abandonado num espaço e num tempo destituído de qualquer significado.

A acosmia, na filosofia de Cioran, expressa-se na consciência da falta de qualquer princípio metafísico ou divino que confira ordem, sentido e finalidade ao mundo e à existência; mas também um fatalismo de fundo. Tudo no mundo é escandalosamente inexplicável, tudo carece de coerência; somos todos espectadores da injustiça humana que grassa por toda parte, sem que consigamos aplacá-la; sem que mesmo Deus possa corrigi-la. Somos impotentes diante de uma ordem social que nos condena a sofrer suas transformações; vivemos desnorteados, atordoados num devir histórico sobre o qual não temos nenhum controle.

Neste mundo nada está em seu lugar, começando pelo próprio mundo. Não devemos surpreender-nos então com o espetáculo da injustiça humana. E igualmente vão repudiar ou aceitar a ordem social: somos obrigados a sofrer suas transformações para melhor ou para pior com um conformismo desesperado, como sofremos o nascimento, o amor, o clima e a morte. A decomposição preside às leis da vida. [...] Ninguém pode corrigir a injustiça de Deus e dos homens: todo ato é apenas um caso especial, aparentemente organizado, do caos original. Somos arrastados por um turbilhão que remonta à aurora dos tempos; e se esse turbilhão tomou o aspecto da ordem, é apenas para nos arrastar melhor.¹⁸⁸⁵

Como campo hermenêutico e como campo de produção semiótica de desmistificação, de desilusionamento, o niilismo gnóstico cioraniano institui-se como caminho cujo percurso representa uma radical transformação na autoimagem do homem, da representação que ele faz de seu lugar no universo, de sua crença em que é uma criatura de um Deus, que é Pai, que é fonte de amor, que é o Bem, um Deus que tudo provê e que mantém com o homem uma relação pessoal e de zelo. Mais importante é ver o niilismo gnóstico (e também todas as formas de niilismo aqui discriminadas) como um campo de interpretação, historicamente

¹⁸⁸⁵ *Breviário de decomposição*, p. 59-60.

instituído, que, pretendendo lançar luzes sobre os imaginário-simbólicos que nos constituem, que moldam nosso modo de viver, de perceber o mundo, de nos relacionar com os outros, enfim, que estão na raiz dos processos de autoprodução social do homem e de produção social de seu mundo, denuncia o seu autoengano costumeiro, sua tendência a acreditar que a realidade é justamente aquilo que é dito sobre ela, que o mundo é autotransparente para o homem, que não há mediações (simbólicas, imaginárias, perceptuais, cognitivas, discursivo-interacionais) entre ele e o que percebe como real. O niilismo gnóstico, sendo campo de produção semiótica de desmistificação, pretende destituir o imaginário radical, ou seja, o momento de dominância da imaginação como matriz criadora e fundadora da ordem social, de seu poder “ilusionista”¹⁸⁸⁶ sobre nós, o qual se expressa na forma de autonomização do social-histórico, que é a ruptura radical, no seio da natureza pré-social, do magmas de significações imaginárias que é a instituição da própria sociedade. Ora, uma vez que o imaginário radical formador do modo de ser e de viver do homem ocidental é aquele que resultou da confluência das matrizes imaginário-simbólicas greco-romana e judaico-cristã, é como movimento dotado de uma materialidade histórico-discursiva, funcionalmente orientado para a contradição, a contraversão, a polêmica, e a deslegitimação, que o niilismo gnóstico, também ele instanciação de um imaginário-simbólico apagado no curso histórico de formação da ortodoxia cristã, mas contra-hegemônico, “ingressa”, fazendo-lhe resistência, numa memória discursiva que produz, reproduz, legitima e perpetua a matriz imaginário-simbólica cristã dominante. Não se pode perder de vista o fato de que todo imaginário-simbólico se forma, não de modo consciente e deliberado, ao longo de séculos e até de milênios nas práticas de inúmeros atores sociais mediadas simbolicamente, ou seja, pela produção de discurso que se materializa em gêneros textuais (epístolas, sermões, ladainhas, Constituição, códigos de lei, tratados filosóficos, ensaios, etc.) e, assim, fundamentando os processos sociais de produção de subjetividades, as práticas pedagógico-formativas em suas várias esferas, ganham existência material conferindo a ordem, a funcionalidade e a orientação (seja filosófica, política, seja religiosa) específica a cada instituição. Por conseguinte, vemos as variantes de niilismo identificadas e descritas na obra de Cioran como manifestações histórico-discursivas de campos hermenêuticos resultantes do esforço por contestar e subverter um instituído, ou seja, o imaginário-simbólico hegemônico. O êxito de nosso

¹⁸⁸⁶ Referimo-nos ao poder que o imaginário radical tem de, funcionando num nível quase inconsciente (no domínio dos sujeitos) ou nas estruturas não explícitas de legitimação da ordem social, produzir em cada ator social a ilusão que o faz aceitar como ‘coisas’, ‘dados objetivos’, inalteráveis, os produtos do social-histórico. O imaginário radical articula a vida social, contribui para a sua relativa estabilidade, para seu ordenamento, para a fabricação das subjetividades, sem mostrar-se enquanto tal. Seu poder ilusionista consiste em produzir o consenso social de que ele nunca está lá onde realmente se encontra e atua.

filósofo não se mede pelo alcance de sua destruição (o imaginário radical, e mesmo o imaginário efetivo, nunca é facilmente destruído), mas pelo grau de desilusão, de desmistificação da consciência humana, dos modos de ser e viver humanos no mundo, que foi alcançado.

7.4.3 Nilismo místico

Os místicos cristãos, como, por exemplo, Simone Weil, estão convencidos de que é no sentido da ausência que se dá nosso contato com Deus. Por isso, quando os místicos dizem estar na presença de Deus, não devemos tomar “presença” no sentido que esse vocábulo tem no senso comum. Deus não está presente para nós como uma coisa está presente para nós. Consoante afirma MacGinn, “é por isso que muitos místicos a partir de Dionísio¹⁸⁸⁷ têm insistido que é a consciência de Deus como negação que é uma forma de ausência de Deus, que é o cerne da jornada mística”¹⁸⁸⁸. A jornada mística culmina com a experiência de um Deus que se faz presente na ausência. Os místicos costumam afirmar que seu modo de experienciar a Deus, de ter acesso a ele é radicalmente diferente do modo como o crente comum busca entrar em contato com ele. Para muitos místicos, os deuses das religiões institucionalizadas, incluindo-se entre eles o Deus judaico-cristão, são representações falsas do divino, que precisam desaparecer para que nos confrontemos com “o abismo assustador da nulidade total”¹⁸⁸⁹. Deus é esse abismo, esse “Nada”, além do Ser, além do bem e do mal, onde nosso “eu” mergulha e se dissolve.

Não se pode negar que Cioran almeja investir sua vida de um sentido religioso que dispensa o recurso à fé. Para tanto, ele frequenta a mística ou as místicas. A mística é uma referência fundamental para a construção do pensamento religioso do filósofo romeno. Como a busca por conferir à própria vida um sentido religioso deveria dispensar a fé, a mística se lhe apresenta como a via mais adequada, porque a meditação mística não necessariamente demanda a fé, tampouco a adesão a dogmas estabelecidos.

¹⁸⁸⁷ Trata-se de Dionísio Areopagita, conhecido também como Pseudo-Dionísio, ou Dionísio, o Místico. Sua teologia mística exerceu grande influência no pensamento da Idade Média e constitui um exemplo paradigmático de teologia negativa. Para Dionísio, Deus é absolutamente incognoscível tanto para os nossos sentidos quanto para a nossa razão. Sua teologia é apofática, por isso, para ele Deus está além tanto das afirmações quanto das negações que fazemos acerca dele. (cf. Gilson, 2013).

¹⁸⁸⁸ MCGINN, 2012, p. 21.

¹⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 20.

A religião é um sorriso que paira sobre um sem sentido geral, como um perfume final sobre uma onda de nada. Assim, sem mais argumentos, a religião se transforma em lágrimas. Só elas permanecem para garantir, mesmo que apenas um pouco, o equilíbrio do universo e a existência de Deus. Uma vez esgotadas as lágrimas, o desejo de Deus desaparecerá.¹⁸⁹⁰

Cioran renuncia à religião, sem renunciar ao desejo de Deus, apesar de sentir sempre decepcionado com ele – “que auxílio pode oferecer a religião a um crente decepcionado por Deus e pelo Diabo?”¹⁸⁹¹. Sua busca religiosa é orientada e estimulada por um sentimento religioso essencial que precede à elaboração teológica. Deus não pode ser objeto de análises, de teorização; ele não é uma ideia ou um conceito. Deus é, para Cioran, um arrebatamento, um êxtase, uma intensidade que devem ser suportados, que devemos sofrer. Antes de fazer incursão no tema da experiência, sempre conflituosa, de Deus, em Cioran, deve-se salientar que a dimensão místico-religiosa de seu pensamento é revigorada com os nutrientes do paradoxo, da antinomia e da equivocidade. São várias as tendências antitéticas que perpassam seu pensamento: necessidade de absoluto e ateísmo; religiosidade e irreligiosidade; *páthos* místico e ceticismo; ortodoxia e heterodoxia. Cioran foi um pensador polivalente; um cético com paixão pelo Absoluto, um místico-religioso heterodoxo, descrente e luciferino. A mística cioraniana expressa-se como desejo nostálgico de fusão com um Nada situado além do nascimento. Note-se aqui que o “Nada” significa não o não ser, mas o vazio de Deus; o fantasma de Deus. O Nada não é, no contexto da mística cioraniana, ‘ausência’, ‘perda’, ‘mal’, mas plenitude, luminosidade; é o signo do divino, é a vacuidade (*sunyata*) budista. Por outro lado, sua necessidade de transcendência (fracassada ou abortada) que anima todo o seu pensamento complexo e heterogêneo e que se enraíza num *páthos* místico e encena um drama religioso, leva o filósofo desejar um estado de ser infinitamente superior ao Ser. Esse estado de ser, que é o Nada, de que fala Cioran, não é o de Parmênides. Cioran não é um pensador do Ser enquanto identidade, necessidade, unidade. Em contraposição à ontologia de Parmênides, Cioran desenvolve uma meontologia. O Ser, para ele, é uma ficção vazia e estúpida. Para ele, “o vazio nos permite demolir a ideia de ser”¹⁸⁹² (tradução nossa). Deveríamos subtrair ao Ser

¹⁸⁹⁰ O texto a que a tradução corresponde é: “La religión es una sonrisa que planea sobre un sin-sentido general, como un perfume final sobre una onda de nada. De ahí que sin argumentos ya, la religion se vue leva hacia las lágrimas. Sólo ellas quedan para asegurar, aunque sea escasamente, el equilibrio del universo y la existencia de Dios. Una vez esgotadas las lágrimas, el deseo de Dios desaparecerá”. (*De lagrimas y de santos*, p. 68).

¹⁸⁹¹ *Silogismos da amargura*, p. 80.

¹⁸⁹² O texto a que a tradução corresponde é: “El vacío nos permite demoler la idea de ser”. (*El malvado demiurgo*, p. 62).

todos os seus atributos, de modo que ele já não fosse mais um suporte do devir. No lugar de todos os nossos apegos, restaria o eterno impasse sem saída tranquilizadora; todavia, reconhece Cioran que “somos cúmplices do ser, ou do que nos parece como tal, pois não há ser, não há mais que um *ersatz* [sucedâneo, imitação] de ser”¹⁸⁹³ (tradução nossa). Se houvesse o ser verdadeiro, como nos fizeram crer, ainda assim necessitaríamos de nos libertar dele, uma vez que tudo o que é se converte em servidão e obstáculo.

Destarte, pode-se dizer, referindo aqui Menezes, que “toda atenção que a mística recebe em sua obra encontra correspondência no fato de estar descrito, em sua própria vida, um **itinerário místico**”¹⁸⁹⁴. O que Cioran, místico fracassado e sem Deus, busca é o real para além de todo imaginário, um conhecimento destituído de objeto, um absoluto irrepresentável. Como nos diz Menezes, para Cioran, o imaginário constitui um obstáculo para a experiência desse Absoluto em sua nudez, e a imaginação, “que tende a produzir falsas essências e absolutos, criar esperanças e ilusões, só vale se for na forma de ansiedade para estabelecer uma disciplina do horror, para criar novos tormentos, tão mais eficazes quanto irreais [...]”¹⁸⁹⁵.

Em seu itinerário místico, Cioran vai buscar no budismo e também no hinduísmo um caminho para a salvação. Tal como para Nietzsche, também para o filósofo romeno, o budismo é uma religião que, espiritualmente, representa um avanço em relação ao cristianismo. Mas, diferentemente de Nietzsche, Cioran gostaria de ter conseguido ser budista; não o foi, contudo, pela mesma razão que o impede de aderir a qualquer religião ou ao que quer que seja. Se Cioran não pode tornar-se praticante do budismo, é também porque não poderia abandonar a experiência de Deus. No fundo, se Cioran não crê em nada, é porque poderia crer em tudo: na existência ou na inexistência de Deus, na mortalidade e na imortalidade da alma, na eternidade e na ausência de eternidade, na perfeição do absoluto e na imperfeição da existência. Não se pode esperar encontrar em Cioran posições firmes e definitivas, tampouco verdades absolutas. Ele é um pensador cuja obra externa suas oscilações vitais, seus desequilíbrios orgânicos, o confronto inquietante com o Insolúvel. A dúvida cética se afina bem com seu temperamento explosivo. Por tudo isso, não devemos nos surpreender ao constatar que a antinomia, a contradição, os impasses reverberem também na dimensão místico-oriental de seu pensamento, mormente quando consideramos o âmbito da

¹⁸⁹³ O texto a que a tradução corresponde é : “Somos cúmplices de ser, o de lo que nos parece tal, pues no hay ser, no hay más que un ersatz de ser”. (idem.).

¹⁸⁹⁴ MENEZES, Rodrigo Inácio. *Cioran Gnóstico ou o último dos bogomilos*. Agnes, São Paulo, n. 7, p. 19-48, sem. 2007b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/agnes/article/view/44927/29753>. Acesso em: 7 dez. 2022, p. 44.

¹⁸⁹⁵ Ibidem.

oposição entre *atman* (a alma, o eu) e *anatman*, que é o não eu, o nada de substância, o nada de imortalidade e de eternidade. Tendo predileção pela escola budista indiana *Madhyamaka*, fundada por Nargajuna, Cioran assume a visão búdica de que existimos no devir, num mundo cuja transitoriedade, impermanência, geração e corrupção são interdependentes. O homem, como todos os seres, é um encontro fortuito de elementos, um acidente da matéria. Ele é resultado da conjugação de elementos transitórios, para além da qual não há nenhuma essência subsistente. Tais elementos haverão de se separar em algum momento, levando à dissolução do que chamamos de “eu”. Embora use, como veremos, em seus textos, os vocábulos *atman* e *anatman*, ao buscar interpretar o ensinamento que lhes é subjacente, não pode evitar a antinomia seguinte: ou o “eu verdadeiro” não “morre”, porque é ingerado, incriado, ou então nada há para além da existência, antes do nascimento e depois da morte, de modo que a existência não passaria de uma duração mais ou menos efêmera de elementos combinados num composto material ou orgânico fadado a decompor-se no reino inorgânico. Cioran confessa ter predileção pelos livros hindus. O princípio de *anatman* concilia-se melhor com seu pensamento cético e trágico, muito embora se incline à busca do Eu original (*atman*, *Brahman*), princípio intemporal de nossa natureza.

De suas incursões no universo multifacetado do budismo e no hinduísmo, sobressai seu interesse pela doutrina da irrealidade universal. Cioran endossa a tese da irrealidade universal, que está em clara oposição à tese metafísica clássica, segundo a qual o Ser é a realidade última e fundamental, a instância da permanência, da imutabilidade, da identidade, da unidade, da plenitude. Aceitar a irrealidade universal é convencer-se de que tudo que existe em nossa experiência sensorial e imediata, tudo que nos parece sólido e tangível não é senão uma composição provisória de elementos num processo contínuo de decomposição, de dissolução. Nesse sentido, o que nos acostumamos a chamar de “Ser” é fundamentalmente Nada. Enquanto vivemos submetidos à ilusão de *Māyā*, não conseguimos experienciar a irrealidade de tudo.

Segue-se o primeiro texto em Cioran usa o vocábulo *atman* e em que fica claro o trânsito místico de seu pensamento entre uma tradição espiritual e outra:

Diz-se, no Katha-Upanishad, a respeito do *atman*, que ele é "alegre e sem alegria". Este é um estado que é alcançado ou pela afirmação ou pela negação de um princípio supremo, seja pela via Vedanta ou pela de Mahayana. Por diferentes que sejam as duas vias se unem na experiência final, no deslizamento para fora das aparências.¹⁸⁹⁶

¹⁸⁹⁶ O texto a que a tradução corresponde é: “ Se dice en el Katha-Upanishad, a propósito del *atman*, que es 'alegre y sin alegría'. Ese es un estado que se alcanza tanto por la afirmación como por la negación de un

O que, deveras, importa é saber até onde vai o caminho da libertação. Quer no caminho que conduz à dissolução no absoluto, quer no caminho que leva à dissolução no vazio, se alcança uma alegria indefinível, uma alegria sem determinação; e essa alegria acaba por não ser mais que uma ansiedade transfigurada. Cumpre notar que, na mística cioraniana, é patente o apelo a que recobremos o estado de “inconsciência”, sem o qual não haveria salvação possível. Como escreve Menezes, a inconsciência “é o princípio da participação na unidade original rompida pelo advento da consciência (e da linguagem), a plenitude irrefletida anterior à Queda no tempo, anterior à consciência e à linguagem, à existência individual”¹⁸⁹⁷. Em matéria de salvação, é possível encontrar, em Cioran, a mesma e persistente ânsia por superação da consciência e da maldição da individuação. Mesmo irrealizável, a salvação envolve, para o filósofo romeno, a aspiração ao absoluto para além da consciência, da linguagem. A salvação é também um estado de imediatidade irrefletida, a nostalgia de um tempo de pureza anterior ao Tempo.

Essa mesma aspiração à dissolução da individualidade, à superação da consciência se faz sentir quando Cioran se debruça sobre a noção de *anatman*.

Quanto mais consideramos a última exortação de Buda: “A morte é inerente a todas as coisas compostas”. Trabalhai incessantemente para vossa salvação”, mais nos sentimos perturbados com a impossibilidade de nos sentirmos como um agregado, encontro transitório, se não fortuito, de elementos. Nós nos concebemos facilmente como tais em abstrato; em concreto, o recusamos fisicamente, como se se tratasse de uma evidência inassimilável. Enquanto não tivermos triunfado sobre esta repugnância orgânica, continuaremos a sofrer esse flagelo com base no feitiço que é o apetite de existir.¹⁸⁹⁸

Não importa que as coisas sejam desmascaradas, que se revelem como sombras fugidias, meras aparências, nós, ocidentais, habituamo-nos à crença de que elas ocultam o “ser”, de que elas têm uma essência. Nós estamos dispostos a nos agarrar a tudo, contato que não precisemos abandonar a crença de que, na origem de nossas ações e de nossa natureza, há

princípio supremo, tanto por rodeo del Vedanta como por el del Mahayana. Por diferentes que sean, las dos vías se juntan en la experiencia final, en le deslizamiento fuera de las apariencias”. (*El malvado demiurgo*, p. 43).

¹⁸⁹⁷ MENEZES, 2016, p. 367.

¹⁸⁹⁸ O texto a que a tradução corresponde é: “Cuanto más consideramos la última exhortación del Buda: “La muerte es inherente a todas las cosas compuestas. Trabajad sin tregua en vuestra salvación”, más nos turba la imposibilidad en que estamos de sentirmos un agregado encuentro transitorio, si no fortuito, de elementos. Nos concebimos facilmente tales en lo abstracto; en lo inmediato, nos rehusamos físicamente, como si se tratasse de una evidencia inasimilable. En tanto que no hayamos triunfado sobre esa repugnância orgânica, continuaremos sufriendo esse azote sobre la base del hechizo que es el apetito de existir”. (*El malvado demiurgo*, p. 61).

algo que nos transcende e que nos desperta fascínio, que confere a elas sentido e finalidade última. Relutamos em deixar nosso estado de ilusão primordial que nos impede de discernir em tudo a irrealidade. Segundo Cioran, “trabalhai sem descanso em vossa salvação” significa que não devemos nos esquecer de que somos um composto, armações frágeis cujos elementos aguardam o tempo para se desintegrarem. É forçoso reconhecer que, agora, a salvação só faz sentido se aceitarmos que somos compostos provisórios num tal grau que sejamos capazes de zombar de nós mesmos. Se chegássemos a descobrir em nós algum princípio de duração, ou estaríamos salvos ou condenados para sempre. A busca, nesse caso, cessaria; as rotas desapareceriam. Portanto, se a salvação nos é cara, se a buscamos sofregamente, é porque a nossa irrealidade é uma causalidade de fato.

A compreensão do Vazio redundaria numa profunda mudança em nossa percepção não só do real, do que nos acontece, do que acontece, mas também dos outros, sobretudo daqueles que nos são mais próximos, mas também daqueles que nos importunam, que, eventualmente, nos causam aborrecimento. Cioran externa essa compressão nos seguintes termos:

Emprestemos aos outros um estatuto de sombras; separemo-nos deles mais facilmente. [...] Tenhamos o cuidado de reconhecer que tudo o que nos acontece, cada evento, como cada vínculo, não tem realidade em si, e que, se há um saber, o que ele deve nos revelar é a vantagem de nos encontrarmos entre os fantasmas.¹⁸⁹⁹

Ao vermos os outros e a nós mesmos como “sombras”, “espectros”, imagens fugias e compreendermos que todo o mundo aparente é uma ilusão, é irreal, no sentido de que carece de substancialidade, de existência em si, tornamo-nos aptos para o exercício do desapego, a função essencial do Vazio. O exercício do desapego, que culmina com a extinção do nosso pequeno “eu” e de seus desejos, começa com o desprendimento espiritual das ideias. Cada ideia representa um obstáculo no caminho da libertação. Há que libertar nosso espírito de cada uma delas, assim como é necessário libertarmo-nos de toda crença. Todavia, só o conseguiremos, se nos elevarmos a tal ponto que possamos dispensar as operações do pensamento. Enquanto o pensamento continuar se exercitando, enquanto permanecer nos obsedando, ficaremos privados de desvendar as profundidades do vazio, que só podem ser percebidas quando se arrefece a febre do espírito e cessa todo desejo.

Vamo-nos deter um pouco nas considerações sobre a função essencial do Vazio. Conquanto tenhamos discorrido até aqui sobre temas que o implicam, recordemos o que é o

¹⁸⁹⁹ O texto a que a tradução corresponde é: “Prestemos a los otros un estatuto de sombras; nos separaremos de ellos tanto más facilmente. [...] Tengamos la prudencia de reconocer que todo lo que nos sucede, todo acontecimiento, como todo lazo, es inesencial, y que, si hay un saber, lo que debe revelar nos es la ventaja de desenvolvemos entre fantasmas”. (Ibidem, p. 62).

Vazio budista ou a Vacuidade. O Vazio - vimos no capítulo 6 - envolve dois movimentos correlacionados: o apagamento da consciência individual ou do “eu” e o esclarecimento ilimitável da consciência total. O Vazio nos ensina que não temos um “eu substancial”; não somos o nosso “eu” individual, que se concebe distinto do corpo, do mundo e dos outros. A Vacuidade nos ensina que o “eu” é uma ilusão; o que sou não é diferente do universo e de tudo o mais que existe. A Vacuidade nos ensina que nada existe de modo independente; tudo está interligado, enredado em tudo; todas as coisas, todos os seres são interdependentes e componentes inseparáveis da totalidade cósmica. Tendo revisado, *en passant*, o que é o “Vazio”, consideremos, doravante, como desenvolve esse conceito em sua mística e, especialmente, em seu niilismo místico. Para Cioran, “o vazio – eu sem o eu – é o encerramento da aventura do “eu”, é o ser sem nenhum vestígio de ser, um afundamento feliz, um desastre incomparável”¹⁹⁰⁰ (tradução nossa). O filósofo, no entanto, nos adverte do perigo de tomar o “vazio” como substituto do “ser”, ignorando, assim, sua função essencial, qual seja, “embotar o mecanismo do apego”¹⁹⁰¹ (tradução nossa). Há um perigo ainda maior, que consiste em transformar o vazio em objeto de apego: “[...] se ele mesmo chegar a ser objeto de apego, não seria mais válido limitar-se ao ser e ao cortejo de ilusões que se lhe segue?”¹⁹⁰² (tradução nossa). Parece que, para Cioran, o Vazio é insuficiente para suplantar nossos apegos, já que o Vazio pode tornar-se objeto de desejo, portanto, de apego. Para nos livrarmos de nossos apegos, devemos aprender, exorta Cioran, a não aderir a nada, salvo o nada da liberdade.

Chegaríamos assim, depois de passar pelas aparências e as dispensá-las uma após outra, à perpétua renúncia, ao próprio segredo da alegria. Tudo aquilo de que nos apropriamos, os conhecimentos, ainda mais do que as aquisições materiais, só alimenta nossa ansiedade; em compensação, que quietude, que brilho quando esta busca desenfreada por bens, mesmo espirituais, é aplacada.¹⁹⁰³

Segundo o filósofo, se é danoso dizer “eu”, mas danoso ainda é dizer “meu”, porque acreditar-se proprietário do que quer que seja é sofrer um colapso adicional, é reforçar nossa

¹⁹⁰⁰ O texto a que a tradução corresponde é: “El vacío - yo sin yo - es la liquidación de la aventura del "yo", es el ser sin ninguna huella de ser, un hundimiento dichoso, un desastre incomparable”. (Ibidem, p. 63).

¹⁹⁰¹ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] entorpecer el mecanismo del apego”. (ibidem).

¹⁹⁰² O texto a que a tradução corresponde é: “Pero si él mismo llega a ser objeto de apego, ¿no habría valido más limitarse al ser y al cortejo de ilusiones que lo sigue?” (ibidem).

¹⁹⁰³ O texto a que a tradução corresponde é: “Llegaríamos así, tras recorrer las apariencias y despedirlas una tras otra, al perpetuo desitimiento, al secreto mismo de la alegría. Todo lo que nos apropiamos, los conocimientos, aún más que las adquisiciones materiales, no hace mas que alimentar nuestra ansiedad; a cambio, qué quietud, que resplandor cuando se apacigua esta búsqueda desenfreada de bienes, incluso espirituales”. (ibidem).

alienação relativamente ao mundo. Assim, para o filósofo, “é um consolo a ideia de que não se possui nada, de que não se é nada; o consolo supremo, todavia, reside na vitória sobre essa mesma ideia”¹⁹⁰⁴ (tradução nossa). Como se pode ver, o filósofo não se deixa convencer completamente da possibilidade de nos desapegarmos de tudo; ele hesita, recua. Se demonstra-se, num primeiro momento, alinhado com o ensinamento budista do desprendimento, sugere que é, para nós, seres humanos, um consolo reconhecermos que somos muito pouco ou nada aptos para suportá-lo. Apesar de bem intencionada, a doutrina budista exige uma renúncia sobre-humana, solicita-nos muito mais do que podemos dar. Não é escusável lembrar que Cioran confessa ter-se mantido, por toda a vida, à margem da ação. Se é na ação que se afirma um sistema de valores, Cioran não podia, pois, nem propô-lo nem afirmá-lo. Acresça-se a isso que a obra desse filósofo é repleta de inversões, reviravoltas e – novamente – paradoxos. Ela se estrutura em torno da convicção de que toda posição, mesmo a de natureza ética, tem seu polo negativo, que contradiz e suprime o outro. Se as pessoas, em geral, veem o nascimento como fonte de alegria para toda a família, Cioran vê esse acontecimento como o pior possível para o homem, pior mesmo que a morte. Se, por um lado, ele chega a elogiar o estado de inconsciência, preferível ao estar consciente e sofra a Lucidez como uma condenação, um suplício, já que estar lúcido é saber-se desesperado, não deixa de associá-la ao despertar. No contexto da mística, a Lucidez é uma forma de compreensão, muito embora nos prive até mesmo de uma salvação pelo caminho budista, conforme veremos. Embora seja obcecado pela ideia de libertação ou salvação, não só se cuida organicamente inapto para alcançá-la, desconfia dos caminhos oferecidos para que a alcancemos, mas também incapaz de propor um, porque sabe que a busca de libertação, o caminho até ela é, com frequência, uma experiência de dor, de sofrimento, de desamparo. Somente se salva quem vai à verdade das coisas, quem não recua um passo sequer, mesmo que ela seja desagradável, indigesta e terrificante. Não há aliança possível entre Lucidez e alegria, em Cioran.

Sem jamais abandonar o interesse pelo budismo e pela literatura hinduísta, Cioran declara “minha posição filosófica se situa em algum ponto entre o budismo e o Vedanta”¹⁹⁰⁵ (tradução nossa). Por isso se explica sua inspiração ao nos dar testemunho das conclusões a que chegou depois de aprender sobre o que significa *atman*. Sem usar essa palavra, Cioran

¹⁹⁰⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “Es un consuelo la idea de que no se posee nada, de que no se es nada; el consuelo supremo reside en la victoria sobre esa misma idea”. (ibidem).

¹⁹⁰⁵ O texto a que a tradução corresponde é: “Ma position philosophique se place quelque part entre le bouddhisme et le Vedânta”. (CIORAN, Emil. Cahiers: 1957-1972. Paris: Gallimard, 2010, p. 92.).

escreve sobre o que experienciamos quando da descoberta de nosso Eu verdadeiro, que é *Brahman*. Diz-nos o filósofo que já não buscamos o paraíso fora de nós, porque, depois dessa descoberta, o paraíso reside em nós. Ele é uma dimensão de nosso eu original. Quando descobrimos o paraíso em nós, “entramos nessa glória que os teólogos chamam essencial; mas não é Deus que vemos face a face, é o **eterno presente**, conquistado **acima do devir e da própria eternidade**”¹⁹⁰⁶. A solução para todos os nossos males devemos buscar em nós mesmos, “no princípio intemporal de nossa natureza”¹⁹⁰⁷. Como toda crença, esta também envolve perigo. Segundo Cioran, se fosse demonstrado irreal tal princípio intemporal, a realidade suprema e última de que originamos e da qual cada um de nós faz parte, “estariamos irremediavelmente perdidos”¹⁹⁰⁸. Mas nenhuma demonstração ou prova resistiria à convicção íntima, firme e apaixonada de que nosso “eu verdadeiro” escapa à duração. Nenhuma prova prevaleceria “contra a irrupção desses instantes em que Deus é supérfluo ante uma claridade surgida subitamente de nossos confins, beatitude que nos projeta para longe de nós mesmos [...]”¹⁹⁰⁹. Nesse estado beatífico de paraíso, descobrimos que “não há mais passado, nem futuro; os séculos se desvanecem, a matéria abdica, as trevas se esgotam; a morte parece ridícula, e também a própria vida”¹⁹¹⁰. Doravante, é vão buscar o antigo paraíso, aquele que imaginamos encontrar no exterior, num além-morte. Esse paraíso se nos tornou terminantemente inacessível. Importa-nos agora “interiorizar a nostalgia ou a espera, necessariamente frustradas quando se voltam para o exterior, e obrigá-las a descobrir ou a criar em nós a felicidade da qual, respectivamente, sentimos nostalgia ou esperança”¹⁹¹¹. Uma vez admitindo-se que só há paraíso na profundidade do nosso ser, em nosso Eu original, será preciso, para fruí-lo, ter acreditado em todos os paraísos que foram possíveis e que já desapareceram; é preciso também “tê-los amado e detestado com a rudeza do fanatismo, tê-los escrutado e rejeitado depois com a competência da decepção”¹⁹¹². Não se deve daí concluir que Cioran acredite realmente na realidade das diversas figurações do paraíso,

¹⁹⁰⁶ *História e Utopia*, p. 125. (grifos nossos).

¹⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁹¹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹¹ *Ibidem*.

¹⁹¹² *Ibidem*, p. 127.

tampouco que não esteja convencido de que continuamos a nos enganar, a nos iludir ao pretender descobrir em nós um paraíso para sempre perdido e inacessível. Cioran sabe que “não se pode amar a vida, sem o gosto das ilusões”¹⁹¹³. Veja-se que não se trata da simples admissão de que não podemos suportar a vida sem ilusões; trata-se da admissão de que não podemos amar a vida, sem saborear as ilusões, sem degustá-las, sem estimá-las.

Vão dizer que substituímos um fantasma por outro, que as fábulas da idade de ouro são tão válidas quanto o eterno presente com o qual sonhamos, e que o eu original, fundamento de nossas esperanças, evoca o vazio e, no final das contas, se reduz a ele? Pode ser. Mas um vazio que concede a plenitude não contém mais realidade do que a que possui a história em seu conjunto?¹⁹¹⁴

Se quisermos compreender a que conclusão pretende nos levar a argumentação de Cioran no trecho acima, não podemos ignorar os pressupostos, os implícitos, os silenciamentos que articulam um sentido para o texto. O primeiro pressuposto é que a humanidade origina-se do nada e não vai à parte alguma. A história é necessariamente demoníaca; ela é presidida por um princípio demoníaco; nós não controlamos seu curso. Nela nos agitamos, lutamos, suamos, iludimo-nos e morremos, sem nunca ter renunciado à crença de que existe nela um sentido, um propósito para cuja realização serviam nossas ações. Mas a história é tão fútil quanto a própria vida. Cioran também sabe que os seres humanos necessitam de ilusões para viver, para suportar a vida. Privá-los de toda e qualquer ilusão, seria condená-los ao desespero, isto é, à Lucidez (para Cioran, Lucidez e desespero são praticamente sinônimos). De tudo isso se segue que, quando buscamos “paraísos”, esses estados de felicidade inabalável, pura, eterna, ou esses “lugares” onde não conheceremos mais a dor da duração, do devir, do Tempo, estamos a perseguir miragens ou fantasmas. Pouco importa se o paraíso é o Reino de Deus cristão, ou o Vazio búdico, ou a Unidade em Brahman; em qualquer caso, substituímos um fantasma (uma irrealidade, uma ilusão, um engodo) por outro. Todavia, se tudo que vivemos, se este mundo que habitamos, se o desenrolar histórico, se toda a realidade aparente e todos os fenômenos são uma fantasmagoria, carecem de existência em si, não se vê por que recusar um vazio que nos promete a plenitude. Cioran parece sugerir que entre a irrealidade (possível) de um vazio que nos promete a plenitude e o logro da história, seu absurdo, sua futilidade, seu curso desastroso sem finalidade, onde sofremos o insolúvel e onde nenhuma redenção é possível, deveríamos escolher uma promessa de realidade plena para além do Tempo, da História. Uma realidade

¹⁹¹³ *O livro das ilusões*, p. 194.

¹⁹¹⁴ *História e Utopia*, p. 127.

plena é um estado de inação, de supressão da escravidão ao “eu”, de libertação dos tormentos do “eu”. Não se pode perder de vista o fato de que Cioran mantém, em toda a sua obra, uma crença absoluta na inutilidade da práxis, que é parte de sua crítica radical do finalismo histórico, a qual, por sua vez, situa-se no contexto mais amplo de sua visão profundamente negativa da consciência e da capacidade de pensamento. Em Cioran, ou a História não tem sentido algum, não possui um *telos*, ou tem um sentido negativo, ou seja, está submetida a uma necessidade fatal, entrópica, a um impulso para o pior. Ambígua também é a sua posição sobre Deus: ou não há nenhum Deus, ou há um demiurgo mau, funesto. Certo é que, para ele, o Deus cristão, o Deus de amor infinito e providente, é uma ilusão, um embuste. Por fim, é compreensível que Cioran prefira a ilusão de uma plenitude para além do Tempo, para além da eternidade, num Nada que é o vazio de Deus, à existência, que é um cárcere. O Mal é inerente à existência; a Lucidez é a consciência desesperada do Mal em que estamos mergulhados. Quem não preferiria, ciente de quão desgraçada é sua condição existencial, o estado de inconsciência, a dissolução de seu ser no Nada absoluto, mas pleno de promessa?

Convém, doravante, investigar como Cioran define a experiência do Despertar, da Lucidez, da Salvação e de Deus, no contexto de sua mística. Vimos que a insônia que padeceu Cioran na juventude foi uma experiência de “despertar”. A revelação resultante da insônia foi interpretada por ele como uma vivência mística. Há nela muitos aspectos que remontam à experiência religiosa. O Despertar significa estar vívida e agudamente consciente da irrealidade de tudo, da ausência de sentido e de fundamento para o mundo. Despertar é também alcançar uma compreensão orgânica, fisiológica e elevada do estado de padecimento universal, da presença real e imediata do Mal, que parece “sobrenatural” e cuja origem é anterior ao Tempo, ao próprio universo. Em suma, “despertar é compreender que não poderia existir inferno pior do que aquele em que já estamos”¹⁹¹⁵. Sem deixar de reconhecer a realidade do mal no mundo, as pessoas, na maioria das vezes, buscam conforto na promessa de que, após a morte, compreenderão o porquê de tanto mal e sofrimento no mundo. Outras vezes, elas acreditam que, apesar de incompreensíveis para nós os males e sofrimentos que se abatem sobre um inocente, Deus sabe por que os permite. Em todo e qualquer caso encontramos o homem comum buscando lidar com a realidade do mal recorrendo a justificações evasivas ou consoladoras, quase nunca o vemos admitindo que parece, deveras, existir um Mal ontológico que é irracional e inexplicável, que é onipresente e hegemônico, frente ao qual a existência de Deus o tornaria ainda mais absurdo e inexplicável. Para Cioran,

¹⁹¹⁵ MENEZES, 2007b, p. 46

esse Mal ontológico é uma realidade irrecusável, atestada nas diversas ocasiões em que nos sentimos por ele ameaçados e completamente vulneráveis, quer essa ameaça provenha do exterior, quer de dentro de nós.

No contexto da sua mística, a Lucidez, para Cioran, precisa transmutar o “eu”, a “consciência”, fonte do desespero, em instrumento para o desprendimento, para a renúncia. Na Lucidez, a decepção se transforma em desistência e o vazio se põe a serviço da salvação. A Lucidez é a compreensão de quão doloroso é ter presente na consciência a certeza da morte; e mais ainda, no que Cioran se afasta de Schopenhauer, é o reconhecimento da incapacidade total que tem o homem ocidental para aderir ao ideal de vida ascético.

Embora Cioran mantenha que a única “salvação” possível àquele que é incapaz de fé, de crença num Deus providente seja a experiência da vacuidade ou do Vazio, essa experiência, reconhece ele, pode ser angustiante e desesperadora enquanto conservamos o apego ao “eu”, justamente aquilo que a vacuidade deve aniquilar. Numa tal circunstância em que o apego ao eu é mais firme que a nossa vontade de nos livrar dele, diz Cioran que Deus pode nos ser muito útil na busca por atingir o desapego. Sendo Deus a *causa sui*, subsistente por si mesmo, podemos tomá-lo como “um princípio profilático transcendente em direção à pureza inefável da vacuidade”¹⁹¹⁶. Como se vê, mesmo insistentemente repudiando a Deus, mesmo encontrando-se numa relação conflituosa com ele, o filósofo não consegue “desapegar-se” dessa figura do absoluto.

Cumpre, finalmente, nos alongar sobre o significado de Deus na relação conflituosa de Cioran com ele. Numa entrevista, o filósofo declara “não acredito em Deus, sem ser, por isso, irreligioso”¹⁹¹⁷ (tradução nossa). No entanto, ele admite que sempre se sentiu impelido para a mística e que, malgrado a falta de fé, não deixa de pensar nela.

Um chamado religioso, na verdade, místico e não religioso, sempre existiu em mim. É impossível para mim ter fé, assim como é impossível para mim não pensar na fé. [...] Em toda a minha vida, eu tenho estado oscilante entre a necessidade de crer e a impossibilidade de crer. [...] Meu temperamento é tal que a negação sempre foi mais forte do que a afirmação. Este é o meu lado demoníaco, se você quiser.¹⁹¹⁸

¹⁹¹⁶ MENEZES, 2016, p. 336.

¹⁹¹⁷ O texto a que a tradução corresponde é: “Je ne crois pas en Dieu, sans être irreligieux pour autant”. (Entretien avec Georg Carpat Focke. In: *Entretiens*, p. 250).

¹⁹¹⁸ O texto a que corresponde a tradução é: “Un appel religieux, en fait mystique plutôt que religieux a toujours existé en moi. Il m'est impossible d'avoir la foi, de même qu'il m'est impossible de ne pas penser à la foi. [...] Je me suis mû toute ma vie entre besion de croire et l'impossibilité de croire. [...] Mon tempérament est tel que la négation y a toujours été plus forte que l'affirmation. C'est mon côté démoniaqui, si vou voulez”. (Entretien avec Gabriel Liicenanu. In: *Entretiens*, p. 239-240).

Não podendo encontrar em Deus um recurso de salvação, Cioran o considera o limite último, além do qual não se pode mais ir. Ultrapassá-lo pode ser fatal. Não obstante ser irresistível e inevitável, o pensamento sobre Deus se faz acompanhar de inquietação e de mal-estar, condição esta que termina por transformar-se numa relação conflituosa, na qual a blasfêmia e a injúria tomam o lugar da veneração e da piedade. Cioran hesita sempre entre a piedade e a blasfêmia, seja rogando a Deus um pouco de vigor, de entusiasmo, seja lhe dirigindo sua fúria implacável. Deus se lhe afigura um Nada infinito contra o qual é preciso lutar, a fim de não sucumbir ao aniquilamento. Por meio da escrita, Cioran se esforça por sobreviver a Deus, por suportá-lo, por superá-lo. O filósofo-teólogo ressent-se da falta de fé, de não ter sido merecedor da graça. Ele não consegue acreditar nem em Deus nem em si mesmo. A despeito de seu esforço por conciliar-se com Ele, Cioran acaba por revoltar-se contra ele, condenando-o. Se é verdade que o filósofo sempre manteve ambígua sua inclinação para Deus, é igualmente verdadeiro que nunca cessou de estar em guerra contra ele. Do primeiro ao último livro, nunca sucedeu qualquer reconciliação. Conforme nota Menezes, “é como se tudo que remete ao Totalmente Outro o incomode, como se toda e qualquer idéia de Deus seja o suficiente para encolerizá-lo[...]”¹⁹¹⁹. Cioran não se satisfaz com nenhuma de suas representações do divino; todas lhe parecem imperfeitas e suspeitas. Rejeitando as representações tradicionais de Deus¹⁹²⁰, Cioran, no entanto, prefere concebê-lo como limite último ou um interlocutor passageiro, dando-nos testemunho disso noutra entrevista, que convém recordar¹⁹²¹. Deus, para Cioran, nos limites de sua experiência mística, é “a última etapa de uma caminhada, o ponto extremo da solidão, ponto insubstancial ao qual não se pode deixar de dar um nome, de atribuir uma existência fictícia”¹⁹²². Em certo sentido, a relação de Cioran com Deus se estabelece na forma de um faz-de-contas. É preciso imaginar que ele exista, é preciso criar uma imagem de Deus que nos seja útil. No que diz respeito ao

¹⁹¹⁹ Menezes, 2007b, p. 42.

¹⁹²⁰ Referimo-nos aqui à concepção de Deus como Lógos, o ser verdadeiro (Orígenes); Deus como Bem e o Ser (Dionísio Pseudo-Areopagita); Deus como causa primeira e criadora, Deus como sumo ser concebível, etc. (cf. Bohner & Gilson, 2012).

¹⁹²¹ F.J.R.: Mais vous ne désignez pas le Dieu qu’on se représente généralement dans la religion? (Mas vós não designais o Deus que se representa geralmente na religião?). C.: Non, mais l’ultime limite. Um interlocuteur passager, dont on a besoin. C’est l’idée que je me fais de Dieu. (Não, o limite último. Um interlocutor passageiro, de que se tem necessidade. É a ideia que faço de Deus). (Entretien avec Fritz J. Raddatz. In: Entretiens, p. 174).

¹⁹²² *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 20.

filósofo romeno, a utilidade de Deus ou a sua função é permitir o diálogo na solidão. Como acredita Cioran, “mesmo o descrente aspira a conversar com o ‘Único’, pois não é fácil relacionar-se com o nada”¹⁹²³. O budismo, segundo o filósofo, não conhece essa dificuldade, pois não tem necessidade de diálogo, como o Cristianismo. Deus não é necessário para um budista – “só conta a consciência do sofrimento”¹⁹²⁴. Para Cioran, a espiritualidade budista, por estar quase inteiramente baseada na consciência do sofrimento, no despertar para o fato de que o sofrimento é uma realidade universal, é a mais tolerável “para uma humanidade assombrada pela ruína mais ou menos iminente”¹⁹²⁵.

Deus é, portanto, uma etapa necessária no caminho que conduz ao triunfo da irrealidade do Vazio. Deus é necessário no percurso ao longo do qual o mundo criado (o mundo fenomênico, o mundo como representação) e seu criador (o Demiurgo) são ultrapassados, a fim de se alcançar a plenitude do puro vazio, que se situa além do ser e do não ser, além de toda representação, de toda imaginação, reflexão, projeção, concepção. Em Deus, esse limite último, além do qual nenhuma experiência é possível, “a lucidez reflete e refrata, ao infinito, a imagem de uma existência infinitamente grandiosa e igualmente nula, poderosa e obscura, fascinante e temível...”¹⁹²⁶.

No niilismo místico de Cioran, Deus, em essência, não se distingue do Nada, mas, conforme buscamos mostrar, o Nada místico é fonte de plenitude, é o Vazio ou a Vacuidade. É o signo de um estado originário, de um “paraíso” perdido para o qual, ao menos no nível imaginário, é desejável (possível?) retornar. O niilismo místico de Cioran é o caminho que conduz ao êxtase do Nada, isto é, um estado limite de sensação, que se alcança pela ruína da consciência. Circunscrito à experiência mística cioraniana, o Nada não suprime o sentido, não representa a aniquilação de todo sentido possível. É possível aventar a hipótese de que o Nada místico nos impele a colocar sempre a questão do sentido (do sentido da existência, do sentido da vida humana, do sentido desse jogo agonístico de Eros e Thânatos que constitui o movimento do próprio universo). No limite, o Nada nos impele a sempre nos interrogar sobre o que queremos dizer quando dizemos que a vida ‘tem’ sentido ou pode ter um, ou não tem sentido algum. Em qualquer caso, o Nada místico, mesmo sem deixar de ser, para nós, uma ficção imaginário-simbólica, portanto, um signo, uma representação, uma figura, um

¹⁹²³ Ibidem.

¹⁹²⁴ Ibidem.

¹⁹²⁵ Ibidem.

¹⁹²⁶ MENEZES, 2016, p. 337.

significado, desperta-nos para a nossa condição de animais simbólicos, de animais cujas vivências, cujas experiências estão entrecidas por signos, símbolos, imagens; em uma palavra, significados, para além dos quais nenhuma realidade é possível. Nesse sentido, pode-se dizer que o niilismo místico de Cioran, enquanto campo hermenêutico, é a tentativa de desenvolver uma experiência do Nada, de significá-lo para além do imaginário-simbólico ocidental hegemônico no qual ele é tomado como o não ser, a não existência, o que não pode ser nem dito nem pensado.

A busca religiosa de Cioran, que obtém da mística seu vigor e *pathos*, leva-nos à conclusão de que, para ele, Deus vive nos sentimentos e nos afetos, no que há de mais profundo e passional no ser humano, e não nos conceitos e teorias.

Se ele jamais adere profundamente ao budismo, também jamais o abandona. Se não pode acolher o princípio búdico de *ahimsa* (não violência), se lhe é impossível renunciar ao desejo, Cioran aceita a crença na inutilidade de toda ação, a doutrina da vacuidade, o vazio para além do ser e não ser, o caráter de irrealidade do mundo fenomênico. O Vazio tematizado no budismo *madhyamaka* serve-lhe de ferramenta conceitual para lidar com a transitoriedade e ausência de essência dos fenômenos. Por meio do conceito de Vazio, Cioran reflete sobre os três problemas fundamentais da existência, identificados pelo budismo: a impermanência de todas as coisas (*aniccā*), não eu (*anattā*) e o sofrimento (*dukkha*). No que tange à importância do budismo na obra de Cioran, convém, antes de pôr termo a esta subseção, atentar para o que se segue abaixo:

O Budismo revela ao autor romeno a sensibilidade filosófica em lidar com os becos sem saída da vida, de uma forma objetiva. Pode ser uma forma de explicação dos problemas mais fundamentais relacionados ao sofrimento, bem como uma forma de adesão religiosa para aqueles que não possuem tanta disciplina nem vocação à fé.¹⁹²⁷

7.5 A tarefa da Lucidez e a experiência do Essencial

A última seção deste capítulo destina-se à discussão sobre os conceitos de Lucidez e o “Essencial” no pensamento de Cioran, a partir da proveitosa leitura de seu amigo e comentador Fernando Savater. Tanto a Lucidez quanto o Essencial descrevem duas experiências que, para nós, são fundamentais da dimensão niilista do pensamento de Cioran. Ademais, a interpretação desses dois conceitos, realizada por Savater, mais do que corroborar

¹⁹²⁷ KAUFFMANN, Arthur. *A influência do budismo na obra de Emil Cioran*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2021, p. 32. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/132592>. Acesso em: 9 dez. 2022.

a preocupação permanente de Cioran em Despertar o homem para a gravidade de sua condição existencial, para o pior dos mundos possíveis, para o Mal como princípio ontológico, lança luzes sobre um aspecto da experiência da Lucidez e da revelação do Essencial, que, tendo, certamente, um lastro místico, consiste em fazer ver que não existe uma relação especular entre nossos discursos e o mundo. Cioran nos mostrará quão falhos e ineficazes são, por vezes, os mecanismos imaginário-simbólicos em que se estruturam nossas experiências na vida em sociedade.

Começemos por reiterar que a Lucidez é, em Cioran, algo de que padecemos. Cioran nos fala da Lucidez como um não saber, uma visão obscura, sombria do caráter absurdo do mundo. A Lucidez não é uma forma de pedagogia. Ela não nos ensina a bem viver. Para Savater, a pedagogia tem sempre uma meta, um objetivo bem definidos. A Lucidez, ao contrário, é privada de qualquer meta e “se assemelha uma espécie de revelação abrupta”¹⁹²⁸ (tradução nossa). Ainda que possamos admitir que haja certa gradação no desenvolvimento da Lucidez, os despertares reveladores e a intensificação da percepção, que, por meio deles, se alcança, não decorrem do acúmulo de conhecimentos positivos. Se a Lucidez supõe algum tipo de desenvolvimento progressivo, ele se dá “por sucessivos desprendimentos e não por acumulação: avança mutilando, privando de coisas preciosas aquele que, por vício ou acaso, se torna sua presa”¹⁹²⁹ (tradução nossa). Se a pedagogia exige conteúdos; a Lucidez, por outro lado, os destrói. Se pedagogia se caracteriza por dar origem a ações, por orientá-las, fundamentando-lhes a necessidade, lhes esclarecendo os objetivos e fornecendo os métodos adequados à realização delas, a Lucidez, por sua vez, não favorece ação algum, embora não a impeça. Como nota Savater, “[...] a lucidez corrói as razões para agir, mas talvez não a ação em si, pois ela tende à indeterminação e ao acaso ou, para dizê-lo mais misteriosamente, ao destino”¹⁹³⁰ (tradução nossa). Em suma, se a pedagogia, por vezes, visa a uma doutrinação e se realiza numa aprendizagem, a Lucidez, por sua vez, se realiza como experiência.

Faz-se mister também não confundir a Lucidez, em Cioran, com o esclarecimento da razão. A Lucidez não é um esclarecimento do tipo iluminista. O iluminista não está mais apto

¹⁹²⁸ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] se asemeja a uma espécie de brusca revelación”. (Savater, 2018, p. 47).

¹⁹²⁹ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] por sucesivos despojamientos y no por acumulación: avanza mutilando, privando de cosas preciosas a quien, por vicio o azar, se convierte em presa suya”. (Idem).

¹⁹³⁰ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] la lucidez corroe las razones para actuar, pero quizá no la acción misma en cuanto entrega a la indeterminación y al azar o, por llamarlo más misteriosamente, al destino”. (ibidem, p. 48).

para chegar à clarividência que um analfabeto. A Lucidez é uma forma de experiência mística, sem salvação¹⁹³¹. A salvação, todavia, almejada pelo místico implica uma completa perda de si, um completo desapego ao “eu”, ou mesmo a dissipação do eu individualista (o “ego”, para as tradições de pensamento orientais). Para Cioran, essa dissipação do “eu”, essa aniquilação dos desejos do eu não chega a ser alcançada na experiência da Lucidez. O homem lúcido não experiencia, portanto, salvação alguma; ele está permanentemente ameaçado pelo cansaço do vazio. A Lucidez é uma plenitude do Nada. Não encontrando sentido algum em sua vida, o homem lúcido sacrificaria a própria vida por uma ilusão convincente. Como bem observa Savater, alundindo à condição do homem lúcido e do próprio Cioran, “o desengano já não pode deslocar-se da lucidez; místico fracassado, não é incapaz de orientar seus êxtases para coisa alguma, está condenado a ver”¹⁹³². (tradução nossa)

Como a Lucidez é um estado transitório entre acessos de febre, não resta àquele que a alcançou senão esperar que as crises cessem, certo, porém, de que este consolo é enganoso, pois que o homem lúcido já é outro diferente do que era, uma espécie de desesperado sem consolo. Assim, jamais dispomos da Lucidez, mas somos sempre possuídos por ela. O homem lúcido não pode contar sequer com a ilusão de esperar algo desse estado de desilusão. Tampouco deve orgulhar-se de não ser possuído pelas ilusões habituais de que se servem os demais indivíduos para viver e para se proteger das garras do desespero, para evitar as tensões orgânicas, o desequilíbrio espiritual. Nas palavras de Savater, “Tal como o místico, o clarividente alcança seus cumes - ou seus abismos - de lucidez, através de certas experiências que ocorrem em momentos únicos: desejo, dor, terror em face da morte são algumas das principais”¹⁹³³. O medo da morte é um exemplo paradigmático de experiência de Lucidez.

¹⁹³¹ Savater hesita em identificar a Lucidez com a experiência mística, alegando que, ao contrário desta, a Lucidez não encerra crença nem fé. Como vimos, todavia, Cioran entende que a mística não exige, necessariamente, fé nem adesão a dogmas. Se Savater afirma que o místico pode renunciar a todas as ilusões, exceto a de salvar-se, não deixa de reconhecer que a mística e a Lucidez se assemelham em Cioran, não só porque ambas nos levam a libertar-nos de nossas ilusões habituais, como também porque a Lucidez se define por meio dos mesmos vocábulos com que se define a experiência mística no Ocidente e no Oriente: ‘despertar’, ‘ver’, ‘revelação’, ‘experiência’, ‘desenganar-se’, etc. Não acompanhamos Savater em sua hesitação. Para nós, não resta dúvida de que, em Cioran, a Lucidez é tematizada no horizonte da mística heterodoxa, ou seja, se uma mística sem salvação. Por isso, entendemos ser a Lucidez definida por Cioran polissemicamente, de sorte que um dos seus múltiplos sentidos se liga ao campo da mística.

¹⁹³² O texto a que a tradução corresponde é: “El desengaño ya no puede moverse de la lucidez; místico bloqueado, no puede orientar su éxtases hacia nada, está condenado a ver”. (ibidem, p. 51-52).

¹⁹³³ O texto a que a tradução corresponde é: “Tal como el místico, el clarividente alcanza sus cumbres - ou seus abismos - de lucidez a favor de ciertas experiencias que se producen en momentos únicos; el deseo, el dolor, el pánico a la muerte son algunas de las principales”. (ibidem, p. 52).

[...] quem, no ápice do horror de qualquer noite, vislumbrou o que significa cessar, além de qualquer imagem dramática ou macabra, sofrerá um choque impossível de esquecer ou minimizar; pressentirá que, a partir daí, terá que construir sua vida ocultando de si o que percebeu naquela noite, pois ninguém pode viver sob a sombra letal do inevitável. Esta experiência pode, assim, se tornar uma espécie de ruído surdo, inconsciente, que serve de pano de fundo para o seu cotidiano, conferindo-lhe uma inexplicável ansiedade; mas também pode vir a iluminar tudo, com sua luz predatória, roubando a solidez e a maior parte de tudo o que existe, o Ser em si, infectando cada palavra e cada justificação com a névoa da vacuidade que introduziu o horror naquela noite.¹⁹³⁴

Consoante Savater, deve-se aproveitar o horror em que está embebida a tomada de consciência do que significa realmente morrer, para favorecer o desenvolvimento da disposição para a Lucidez. Quem nunca sentiu necessidade fisiológica de negar a si mesmo, de negar tudo, de negar em cada coisa o seu ser ou seu deixar de ser, o vazio ofensivo de suas pretensões, a futilidade cruel da vida, quem nunca amaldiçoou, entre soluços, a consciência e a impotência da carne não está predisposto para a Lucidez. Somente a ignorância tem futuro; somente o engano e o autoengano gozam a serena felicidade da tradição. Tudo o que não é ilusão é dádiva; e a dádiva é o acaso, o abismo, o terror. Ainda que tenha alcançado, alguma vez, o estado de desengano, o homem, com frequência, recai no estado de delírio, comumente chamado de “senso comum”. Não obstante, se alguma vez, por um instante que seja, um indivíduo foi atravessado por um grau mínimo de Lucidez, jamais deixará de ser um nostálgico do desengano, “dos véus rasgados e dos templos que se agitam, da noite, da negação e de sua irreprimível gargalhada”¹⁹³⁵.

Se o lúcido é aquele que está livre do delírio ou da loucura, a Lucidez é, porém, uma condição instável; “é somente uma ilhota luminosa na condição sombria do delirante”¹⁹³⁶ (tradução nossa). Lembra Savater que cada momento de Lucidez pode ser nosso último. O delírio é, decerto, a condição normal em que nos instalamos. A Lucidez, por seu turno, é penosa e inquietante; não podemos permanecer nessa condição por longo tempo, de modo que

¹⁹³⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “[...]quien, em alto horror de cualquier noche, há vislumbrado lo que significa cesar, más allá de cualquier imagen dramática o macabra, sufrirá un choque imposible de olvidar o minimizar; presentirá que, desde esse punto, deberá construir su vida de espaldas a lo que ha percebido esa noche, pues nada puede viver bajo la sombra letal de lo inevitable. Esa experiencia que puede convertirse, de este modo, en una especie de ruido surdo, inconsciente, que sirva de fondo a su cotidianidad, poniendo en ele un punto de inexplicable zozobra; pero también pudiera llegar a alumbrar cada cosa con su luz depredadora, robando la solidez y el bulto a todo lo existente, al Ser mismo, contagiando cada palabra y cada justificación de la niebla de vacuidad que introdujo el pánico em aquela noche”. (ibidem, p. 52-53).

¹⁹³⁵ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] de los velos rasgados y de los templos que se tambalean, de la noche, de la negación y su irreprimible carcajada”. (ibidem, p. 54).

¹⁹³⁶ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] es sólo un islote luminoso en la turbia condición del delirante”. (ibidem, p. 40).

“a principal e indubitável certeza que o lúcido alcança é que deixará de sê-lo”¹⁹³⁷ (tradução nossa). Não se deve confundir a Lucidez com a consciência. A Lucidez representa a culminação do processo de ruptura entre o espírito e o mundo, de sorte que “o discurso do mundo e o discurso do discurso - o espírito - são acomodados sem atrito”¹⁹³⁸, ao que Savater acrescenta “até que a lucidez marque a descontinuidade entre cada um deles e si mesmo, uma vez demonstrado que ambos são idênticos”¹⁹³⁹.

Para Cioran, nossos sentidos não mentem; é apenas quando se dá a interpretação de seus dados, no momento em que estes são codificados no sistema da língua, que aqueles podem nos enganar e nos enganam. O homem vive sob o feitiço da palavra que o domina e o define, “mas a vida mesma, tal como a experienciamos, está envolvida nesse feitiço”¹⁹⁴⁰ (tradução nossa). Insurgindo-se contra o feitiço da língua, a Lucidez encontra a vida, a vida desnuda, e se ocupa dela. Todavia, a tentativa de enfrentar o feitiço das palavras com as palavras, ou seja, por meio do discurso, está sempre sob a ameaça de recair no encantamento da língua. Ao usar a língua, acreditamos que a estrutura de nossos enunciados, os estados de coisas neles designados, refletem exatamente a ordem, a estrutura da realidade mesma. O homem comum, geralmente, assume existir uma relação natural entre a palavra e a “coisa” designada; quase sempre se esquece de que a relação entre o significante e o significado no signo, e deste com o seu referente, é resultado de uma convenção¹⁹⁴¹. A Lucidez se encarrega de mostrar haver nessa relação uma “fissura”, momento em que, dando-se conta de que o laço que une o significante ao significado, o signo à coisa designada, é uma ficção imaginária, ou é determinada por uma imaginário-simbólico instituído socialmente, realiza-se a ruptura entre o espírito e o mundo e se revela o funcionamento da ficção. Assim, “o delírio se desvanece por

¹⁹³⁷ O texto a que a tradução corresponde é: “La principal e indubitable certeza que alcanza el lúcido es que dejará de serlo”. (ibidem).

¹⁹³⁸ O texto a que a tradução corresponde é: “El discurso del mundo y el discurso del discurso – o espíritu – se acomodan sin rechimiento”. (ibidem, p. 41).

¹⁹³⁹ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] hasta que la lucidez marca la discontinuidad entre cada uno de ellos u sí mismo, una vez demostrado que ambos son idênticos”. (ibidem).

¹⁹⁴⁰ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] pero la vida misma, tal como la padecemos, se cifra em esse embrujo”. (ibidem).

¹⁹⁴¹ Convém lembrar que, na perspectiva sociocognitivo-interacional da linguagem, em que nos baseamos, os “referentes” das expressões linguísticas não são vistos como “coisas” de um mundo extralinguístico, mas como objetos-de-discurso, entidades sociocognitivas construídas discursivamente.

uns instantes e o homem lúcido é separado do mundo; mas, sobretudo, ele é separado dos outros homens”¹⁹⁴².

O hiato mais profundo e perturbador é o que se instala entre o homem lúcido e o delirante. Cotidianamente, o homem lúcido continuará a reproduzir os mecanismos imaginário-simbólicos que sustentam a vida em sociedade, mas estes se lhes apresentarão falhos e ineficazes. Se a normalidade plena parece condená-lo a uma condição de estranhamento em relação à existência, ao mundo, “somente o engano, a comédia imita uma vida cujos prazeres deprecia e de cujos fins descrê, podem preencher, ironicamente e sempre falsamente, a descontinuidade que afasta o homem lúcido do resto dos homens”¹⁹⁴³ (tradução nossa). A Lucidez aqui se apresenta como sinônimo de desengano. Ela produz o desengano pleno, completo. A tal desengano pleno pode-se chamar “despertar”. O Todo, isto é, a totalidade do mundo experienciado pelo homem, do universo conhecido, é um mecanismo, e devemos saber desmontar esse mecanismo. O mecanismo do Todo é um complexo de artifícios, de truques, de ficções, de operações imaginário-simbólicas. Como experiência do despertar, em sentido místico, a Lucidez se determina pela resposta que viermos a dar à questão: até onde se chegou na percepção da irrealidade? Conforme lembra Savater,

“[...] Se trata, novamente, de nos purificarmos do feitiço que a vigente explicação do mundo nos colocou: o artificial é apresentado como natural, o fabricado como espontâneo, o arbitrário como necessário, a argumentação que sustenta a coisa toda como um simples reflexo da realidade”.¹⁹⁴⁴

É preciso, contudo, entender que aquele que despertou não abriu os olhos para uma realidade objetiva; o homem desperto é capaz de perceber, com mais clareza, “os vazios que perfuram o texto do mundo”¹⁹⁴⁵. O homem desperto não é um embriagado de luz, mas aquele que se tornou sensível à irrealidade fundamental que o mundo da experiência comum, das nossas vivências ordinárias, mascara. O desperto deixa de estar enganado, porquanto

¹⁹⁴² O texto a que corresponde a tradução é: “El delirio se desvanece por uns momentos y el lúcido queda separado del mundo; pero, sobretudo, queda separado de los otros hombres”. (Ibidem, p. 42).

¹⁹⁴³ O texto a que a tradução corresponde é: “Sólo el engano, la comedia que mimetiza una vida cuyos placeres deprecia y de cuyos fins descrece, puede colmar, ironicamente y siempre en falso, la discontinuidad que aleja al lúcido del resto de los hombres”. (Ibidem, p. 43).

¹⁹⁴⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “Se trata, nevemente, de purgarnos del hechizo que la vigente explicación del mundo nos inflige: lo artificioso se apresenta como natural, lo preparado como espontâneo, lo arbitrário como necesario, la argumentación que sostiene todo el tinglado como el simple refejo de la realidad misma”. (ibidem, p. 44).

¹⁹⁴⁵ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] los vacíos que agujerean el texto del mundo”. (ibidem).

despertar é perceber até que ponto a explicação do mundo escamoteia uma desculpa; e toda coerência, uma falácia. As palavras que o homem lúcido ou desperto usa para dissipar a ilusão não são mais seguras nem mais bem fundamentadas que aquelas com as quais a ilusão cotidiana se enuncia; todavia, se apresentam como pura negação das palavras correntes da vida diária; tendo, por isso, menos pretensão de durar. A Lucidez se encarrega de desnudar as raízes das teorias, a articulação das consequências de cada pensamento. Destarte, segundo Savater, “quem alcança a lucidez é imediatamente despojado da paixão pelo remédio, o resultado mais óbvio do discurso lúcido é o diagnóstico, mas um diagnóstico que exclui ou zomba da idéia de cura”¹⁹⁴⁶ (tradução nossa). Na experiência da Lucidez, a trama verbal se desfaz e a realidade, antes sólida, se torna frágil e porosa. A suspeita e a dúvida precedem o diagnóstico que assinala a deficiência do manto verbal sob o qual experienciamos o mundo. O diagnóstico da Lucidez é sempre negativo, visto que serve de obstáculo tanto para uma ruptura total entre o espírito e o mundo quanto para uma solidariedade inquebrantável entre eles. A fidelidade ao negativo confere à Lucidez seu caráter ingovernável.

Consideremos, doravante, o que significa o “Essencial”, na obra de Cioran. O Essencial não é intuído; ele se nos revela. A despeito de buscarmos elucidar seu significado, o primeiro aspecto distintivo do Essencial é, segundo Cioran, como vimos, a indeterminação. O Essencial nega todo objeto, ideia, sentido e conteúdo. O Essencial só se atinge na dimensão profunda de nosso ser, que se abstrai do mundo e da história. O conhecimento do essencial é a versão cioraniana da gnose. Nesse sentido, é uma forma de salvação por meio de um não saber, uma salvação que é, ao mesmo tempo, aniquilamento. O Essencial não é fundamento de nada, não serve de fundamento ao que quer que seja. Ele faz desvanecer os fundamentos e as causas primeiras. O Essencial não se deixa capturar pelas tramas verbais, simbólicas, discursivas, lógicas com as quais organizamos nossa experiência de mundo. O Essencial não se deixa conhecer quando, imersos no viver comum, conservamos o hábito de tomar o real como coextensivo a esse mundo fabricado imaginária e simbolicamente, cujo conhecimento é textualmente fundado. O Essencial está para além de nossas lógicas, de nossa obsessão metafísica de buscar as causas primeiras, o fundamento último de tudo que existe. O Essencial é a dissipação da coerência linguístico-cognitiva. Todas as suas características são negativas, como negativos são os nomes com que podemos designá-lo. Quem quer que tenha sido afetado pela revelação do Essencial não descobre um fundamento metafísico do mundo; ao

¹⁹⁴⁶ O texto a que a tradução corresponde é: “Quien alcanza la lucidez se despoja de inmediato de la pasión de remediar lo propio del discurso lúcido, su resultado más evidente, es el diagnóstico, pero un diagnóstico que excluye o se burla de la idea de curación”. (ibidem, p. 45).

contrário, vê que todos os fundamentos metafísicos, que até então foram propostos, são risíveis por tão pretenciosos. Assim, segundo Savater, “[...] o intento mesmo de fundamentar o real – seja pela Vontade, o Espírito, a Matéria, a História ou qualquer outra ilusão verbal – deriva desse delírio do qual a revelação do essencial nos desperta”¹⁹⁴⁷ (tradução nossa). Quem compreende o Essencial “se cura dos discursos que explicam o mundo, que o justificam ou fundamentam sua realidade”¹⁹⁴⁸. A revelação do Essencial é uma espécie de antídoto contra a mania pedagógica e contra a fascinação do espetáculo da existência. O que o Essencial nos revela é a **inanidade do ser**. Uma vez revelada a inanidade do ser, redundam supérfluas todas as teorias, tornam-se inapropriadas e inconsistentes as explicações, as quais só podem ser julgadas a partir do campo da estética ou do humor. Inanidade significa ausência de substancialidade, futilidade, vanidade ou ausência de fundamento. O que se revela no Essencial é o Vazio (ou a Vacuidade) – “Vazio, em primeiro lugar, do real, que não tem mais substância do que aquela que nossos arrebatamentos lhe emprestam”¹⁹⁴⁹ (tradução nossa). Mas é também o Vazio das palavras, o vazio dos discursos que reproduzem e justificam os valores social e culturalmente atribuídos ao mundo, que se revela, pois, ilusório. O Essencial revela-nos não haver natureza (essência) das coisas. Imerso no vazio real e verbal, o pensamento se abisma. A inanidade do ser priva o homem da ideia de natureza, entendida como substância, o que existe em si e por si mesmo e que constitui o substrato real de forças e produções que existiriam independentemente da vontade e da atividade humana.

Por um lado, a idéia de naturalidade desaparece, pois todas as características supostamente naturais são vistas como não tendo outra base além do delírio ou desejo humano; por outro lado, o discurso legislador baseado nele perde seu apoio ao tornar claro como é arbitrária qualquer escolha de regularidades e como é ilusório supor que elas tenham outra base além de nossa própria preferência.¹⁹⁵⁰

¹⁹⁴⁷ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] el intento mismo de fundamentar lo real - sea sobre la Vontade, el Espíritu, la Materia, la Historia o cualquier otra ilusión verbal - parte de esse delírio del que la revelación esencial despierta”. (ibidem, p. 75-76).

¹⁹⁴⁸ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] se cura de los discursos que explican el mundo, lo justifican o fundamentan su realidad”. (ibidem, p. 76).

¹⁹⁴⁹ O texto a que a tradução corresponde é: “Vacío, em primer término, de lo real, que no tiene más sustancia que la que nuestros arrebatos le prestan”. (ibidem).

¹⁹⁵⁰ O texto a que a tradução corresponde é: “En un primer aspecto, desaparece la idea de naturaliza al verse todas las características supuestamente naturales carentes de otro fundamento que no sea el delírio o el deseo humano; por otra parte, el discurso legislativo que, en ella se cimenta pierde su apoyo al mostrarse lo arbitrario de cualquier elección de regularidades y lo ilusorio suponerles otra base que nuestra preferencia”. (ibidem, p. 77).

Vazio, revelação do Essencial e Lucidez são expressões cujo poder purgador, extático só pode ser mensurado no contexto crítico em que elas se inscrevem; fora desse contexto, elas não passam de simples formas nominais para designar a ilusão da qual pretendíamos nos libertar.

Resta ainda examinar a seguinte questão: qual é a superstição que a revelação do Essencial combate? O Vazio combate a crença ilusória de que há uma substância, de que há um “em si” por trás das aparências. Esse “em si” pode ser a natureza, princípios de ordem mais ou menos divinos, ou qualquer outro princípio que, uma vez descoberto, nos permitiria mostrar que, para além da totalidade cósmica, há uma ordem ou desígnio. Dizer que existe um “ser” por detrás das aparências é dizer que há algo antes, na origem, algo que se pode rastrear. Dizer, portanto, que o ser é inane (vazio, fútil, insubstancial), afirmar a inanidade do ser é dizer que o ser é esvaziado de fundamento, que não é sequer um substrato que deve ser pensável. O ser vazio é da ordem do puro acaso. Sendo esvaziado de substancialidade, o ser não se presta a uma explicação causal. Assim, “o acaso é, de fato, outro nome para o ‘vazio’”¹⁹⁵¹ (tradução nossa).

O que apavora, na revelação do Essencial, é justamente o fato de que ela esvazia o todo de significado, priva a existência de qualquer sentido último. Segundo Savater, todo pensamento busca o único, o singular, mas a irrelevância do ser inane lhe parecerá intoleravelmente tediosa. Somos aqui arremessados na experiência do *ennui*, ou do súbito esvaziamento de sentido e de conteúdo de tudo, de modo que experimentamos o vazio dentro e fora de nós. O ser vazio não tem qualquer ponto de referência privilegiado, isto é, faltam-lhe os marcos pelos quais o espírito possa se orientar. O que desaparecem, no momento da revelação do Essencial, são as razões que dão um sentido à vida – “a vida perde seu significado na epifania da inanidade do ser: se torna insignificante”¹⁹⁵² (tradução nossa). Num primeiro momento, o acaso desvelado na experiência do Essencial devolve a cada coisa sua irrepetível diferença e diversidade; todavia, posteriormente, ao fazer desaparecer o princípio causal que a explicava, reduz à inanidade, à nulidade do ser as tentativas mesmas de dar explicação. Como afirma Savater, “[...] só o acaso garante a existência dessas ‘diferenças

¹⁹⁵¹ O texto a que a tradução corresponde é: “[...] azar es, de hecho, outro de los nombres para ‘vacío’”. (ibidem, p. 80).

¹⁹⁵² O texto a que a tradução corresponde é: “La vida pierde su significación en la epifanía de la inanidad del ser: se hace insignificante”. (ibidem, p. 83).

livres' de que fala Deleuze [...], porém o fundo sobre o qual se recortam e com o qual acabam por confundir-se é o invariável vazio"¹⁹⁵³.

Importa enfatizar que a revelação do Essencial nos priva daquilo que consideramos valioso, do que supomos dar sustentação à nossa frágil existência. Assim, a Lucidez se volta contra nós e se encarrega de dificultar ainda mais a já árdua tarefa de viver. Tendo esvanecido o substrato, o ser que cada coisa ocultava, para quem acreditava na substância, a inabilidade do ser só pode nos revelar a repetição e a monotonia de todo existente. Tudo é repetição; não há novidade. Assim, “sobre um fundo de acaso, nada se destaca; a pura opacidade de cada fato, não interpretável e inexplicável, é acaso sobre acaso, vazio: carece de relevo, tudo é insignificante”¹⁹⁵⁴.

Decerto, uma vez que não há razão última para a existência, não temos nenhuma obrigação de continuar a viver. Flertar com o suicídio é, pois, uma consequência razoável. Porém, quem recusa a necessidade de existir deve, segundo Cioran, em compensação, evitar estabelecer condições e um sentido para viver. Como escreve Savater, “a vida não poderia tolerar um sentido, um fim preciso, uma direção; é precisamente sua sagrada incoerência o que a faz tolerável”¹⁹⁵⁵ (tradução nossa). As pessoas se matam não porque a vida não tem sentido, mas porque, não raro, nutriam a convicção insustentável de que a vida tem de ter, objetivamente, um sentido. O suicídio é, quase sempre, uma recusa de uma condição decepcionante: a de que a vida deveria ter um sentido metafísico, um sentido último. Mas, no momento em que aceitamos a absurdidade que urde os acontecimentos do mundo, a grande faixa de sem sentido que nos abisma, que expõe a fragilidade dos mecanismos imaginário-simbólicos que mantêm a existência sobre uma rede de sentidos humanos, o suicídio é um ato vão, inútil, também ele sem sentido algum.

Pode-se dizer, em resumo, que a revelação do Essencial combina o horror com o júbilo: horror em face da perda dos esteios metafísicos que tornavam significativa e sustentável a existência; júbilo na constatação de que a vida continua a reproduzir-se em cada novo organismo na plena futilidade de ser. Ao nos revelar que o ser é vazio, que o ser é o

¹⁹⁵³ O texto a que a tradução corresponde é: “Sólo el azar garantiza la existencia de esas 'diferenças libres' de que habló Deleuze [...], pero el fondo em el que se recortan y com el que terminan por confundirse es el invariable vacío”. (ibidem, p. 82).

¹⁹⁵⁴ O texto a que a tradução corresponde é: “Sobre un fondo de azar, nada se destaca; la pura opacidad de cada hecho, ininterpretable e inexplicable, es azar sobre azar, vacío: carece de relieve, todo es irrelevante”. (ibidem, p. 83).

¹⁹⁵⁵ O texto a que a tradução corresponde é: “La vida no podría tolerar un sentido, un fin preciso, una dirección: es precisamente su sagrada inconsistência lo que la hace tolerable”. (ibidem, p. 84).

nada, o Essencial é o próprio despertar desse sonho dogmático dos grandes sistemas e das justificações filosóficas que insistem em nos convencer de que o Irremediável (a Morte, a Existência, a Finitude) tem um sentido para além das práticas de semiotização humanas. No horizonte do Essencial, a sabedoria trágica de Cioran ensina-nos que não há “ser” por trás das aparências, que toda a nossa existência está permeada pelo Nada, pelo vazio, que é também acaso. Se, portanto, tudo o que existe é Vacuidade, se não há “em si” como suporte do vir-a-ser, nossas valorações, quer positivas, quer negativas, carecem de sustentação. Numa superfície casual e desprovida de pontos de referência, elas se demonstram vãs e ilusórias. Nossas próprias avaliações em face da vacuidade do ser são também sem sentido e sem importância. No âmago do desespero, o Essencial nos torna despertos para a nossa condição delirante, à qual insistimos em retornar: “[...] despertos, inequívoca e irreversivelmente despertos, ansiamos por nosso longo sono, nossos discursos desimportantes e injustificados, a estabilidade perdida das grandes palavras que não escondem mais nada”¹⁹⁵⁶.

¹⁹⁵⁶ O texto a que a tradução corresponde é: “[...]despiertos, inequívoca e irreversiblemente despiertos, añoramos nuestro largo sueño, nuestras injustificadas palinodias, la estabilidad perdida de las grandes palabras que ya no ocultan nada”. (ibidem, p. 86).

8 A EXPERIÊNCIA NIILISTA E A IRRESISTÍVEL BUSCA HUMANA DE SENTIDO

Neste capítulo, que precede às considerações finais desta tese, interessa-nos dar uma resposta à questão: em que condições teóricas a filosofia, mesmo em face do caráter niilista de nossa condição histórico-social, pode ainda ocupar-se da busca humana irrecusável de sentido? Porque é um animal simbólico, o homem está condenado a buscar sentido em suas experiências de mundo, ou melhor, a dotá-las de sentido, de significado. Não importa quão imensa e deplorável seja a catástrofe que recaia sobre a existência humana, veremos, nas mais diversas épocas, culturas e lugares, seres humanos buscando, esforçando-se por dar sentido às suas vidas, veremos urdidas de significado as experiências subjetivas no interior de universos imaginário-simbólicos socialmente constituídos e disponíveis; vê-los-emos buscar significados em seus sofrimentos, traçar conexões de sentido incomuns entre acontecimentos sem qualquer relação causal entre si; vê-los-emos, em suma, projetar signos, inferir sinais sobrenturais onde não há senão acasos infelizes, acidentes imponderáveis e o absurdo indigesto.

Quer consideremos que as raízes do niilismo, como entende Mirko Integlia¹⁹⁵⁷, autor de *Tormented by God: The Mystical Nihilism of Emil Cioran* (Atormentado por Deus: o niilismo místico de Emil Cioran), remontam ao processo de secularização¹⁹⁵⁸ centrado na figura de Descartes, a partir do qual se demoliu a metafísica clássica, circunstância em que a experiência niilista faz da perda de sentido o signo distintivo do pensamento ocidental moderno, quer acompanhemos Cunningham (2002)¹⁹⁵⁹, para quem as origens do niilismo

¹⁹⁵⁷ INTEGLIA, Mirko. *Cioran, o místico de uma era-pós-Deus* [Entrevista concedida a Rodrigo I. R.S Menezes]. Disponível em: <https://portalcioranbr.wordpress.com/2019/11/20/tormented-by-god-entrevista-integlia/>. Acesso em: 7 dez. 2022.

¹⁹⁵⁸ A secularização, representando o abandono pelo homem do mundo espiritual e religioso e seu ingresso no mundo da prática de negócios, dos assuntos políticos; em suma, no mundo material onde a ciência cumpre um papel relevante no cotidiano da vida social, embora acirrando a tensão ineliminável entre o domínio da crença na ciência e o domínio da crença na salvação religiosa, entre a ciência e o campo dos valores, não deixou de criar um novo imaginário-simbólico, o da tecnociência, organizado pelo princípio de racionalização da vida social.

¹⁹⁵⁹ CONNOR, Cunningham. *Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and the difference of theology*. London and New York: Routledge, 2002. Para o autor, a lógica niilista (meontologia) estaria presente no pensamento de autores como Avicena, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Segundo o autor, “é possível argumentar que a lógica niilista se manifesta na antiga questão metafísica (ontoteológica): por que alguma coisa em vez de nada? A lógica niilista lê esta questão com uma entonação particular. Isto é, por que algo? Por que nada? Por que o nada não pode fazer o trabalho do algo? Isso me leva a definir a lógica do niilismo como um pôr-do-sol do algo, que se torna nada para então assumir-se, no final das contas, o nada como alguma coisa. [...]” (Connor, 2002, p. XIII). [It is possible to argue that logic of nihilism is made manifest in the age-old metaphysical (ontotheological) question: why *something rather than nothing*? The logic of nihilism reads this question with a particular intonation. That is, why something? Why not nothing? Why can the nothing not do

remontam à filosofia e à teologia medievais tardias, notadamente ao contexto da polêmica em torno da *quaestio universalibus*, o que o presente estudo procurou mostrar é que a experiência de perda de sentido que, tradicionalmente, caracterizaria o niilismo, deve ser encarada como enfraquecimento ou ruptura do poder legitimador de um imaginário-simbólico até então hegemônico. Na medida em que o niilismo patenteia o caráter de constructo, de ficção de tudo que pertence à ordem humano-social, à ordem da história, que toda experiência humana do real enraíza-se num imaginário ou num imaginário-simbólico, ou, como afirma Pitta, no imaginário que “é a raiz de tudo aquilo que, para o ser humano, existe”¹⁹⁶⁰, as diversas crises de sentido alardeadas e denunciadas no processo histórico não significam a eliminação de toda experiência imaginário-simbólica do homem; não significa a desertificação da existência, entendida como erosão de toda e qualquer teia imaginário-simbólica de significados urdida pelo homem. Se, como pretende Integlia, com Descartes, a solidão do eu, elegendo a razão como único guia, representa a descoberta de que a própria razão por si mesma é incapaz de produzir e criar valores; se a solidão do eu, descendendo diretamente do *cogito ergo sum*, ousando abandonar a transcendência absoluta, os valores e significados gestados na matriz imaginário-simbólica metafísica, elevou a subjetividade à condição de princípio autogerador, instância a partir da qual o sentido, de agora em diante, é possível (com Descartes, o sujeito se torna o verdadeiro doador de sentido ao mundo); se o *cogito* se torna o referencial fundamental das certezas, se a visão mecanicista desdiviniza o mundo, dessacraliza os espaços siderais, rompe definitivamente com as concepções essencialistas e finalistas do mundo vigentes na filosofia grega e cristã medieval, isso não significa, em absoluto, eliminação de todo sentido da existência humana, mas movimentos de colapso, de erosão, de ruptura com imaginário-simbólicos, então vigentes, que se acompanham de processos de instituição de novos imaginário-simbólicos.

the job of the something? This leads me to define the logic of nihilism as a sundering of the something, rendering it nothing, and then having the nothing be after all as something. [...]”]. (ênfase no original). Em suma, para o autor, o niilismo é a lógica do nada como coisa, à luz da qual se afirma que o nada é. Ao aniquilar as “coisas” (tudo aquilo que se toma como dotado de objetividade, de existência em si), o niilismo, segundo o autor, produz coisas desprovidas de essência. Criando “nadas”, o niilismo os reduz à categoria de substância. Essa é uma conclusão que não podemos endossar. Para nós, o niilismo, ao erodir tudo aquilo que, no mundo humano, se tomam como realidades objetivas, “coisas” existentes independentemente da atividade histórica do homem, desvela o caráter ficcional ou de constructo de tudo aquilo que existe no domínio do social-histórico e, portanto, de tudo aquilo que tem existência para homem, possibilitando, assim, que se descerre o caminho para nova instituição ou criação de figuras, valores, significados que são “coisas imaginadas”, que são ficções, “entidades” imaginário-simbólicas. Como vimos insistindo, a própria ideia de substância, de ser é uma significação imaginário-simbólica. Ela não existe para além do domínio do imaginário-simbólico.

¹⁹⁶⁰ PITTA, 2017, p. 20.

Consoante ressalta Pitta, “[...] nada para o ser humano é insignificante. E dar significado implica entrar no plano do simbólico”¹⁹⁶¹. O poder das ficções humanas (dos constructos imaginário-simbólicos) começa a se desenvolver há 70 mil anos com a chamada Revolução Cognitiva. Nesse estágio da evolução do *homo sapiens*, passamos a habitar uma realidade de três níveis: o da realidade que tomamos como “realidade objetiva”; o da realidade subjetiva; e o nível - ignorado pelo homem comum sempre imerso na cotidianidade, sob a forma da alienação - da intersubjetividade.

Lendas, mitos, deuses e religiões aparecem pela primeira vez com a Revolução Cognitiva. Antes disso, muitas espécies de animais e humanas foram capazes de dizer: “Cuidado! Um leão!”. Graças à Revolução Cognitiva, o *Homo sapiens* adquiriu a capacidade de dizer: “O leão é o espírito guardião da nossa tribo”. Essa capacidade de falar sobre ficções é a característica mais singular da linguagem dos Sapiens.¹⁹⁶²

Animais como lobos e chimpanzés, por exemplo, relacionam-se com realidades objetivas como “árvore”, “pedras” e “rios”. Eles também estão conscientes de seu mundo subjetivo, de seus estados de medo, de desejo, de satisfação. Além de compartilhar com as demais espécies de animal esses dois níveis de realidade, o homem habita um terceiro nível, que compreende o mundo dos signos, onde se tecem “histórias sobre dinheiro, deuses, nações e corporações”¹⁹⁶³. Esse terceiro nível de realidade é o da produção das ordens imaginárias. Como tais, elas são produzidas, criadas no domínio intersubjetivo. Conforme salienta Harari, “as entidades intersubjetivas dependem da comunicação entre humanos, e não das crenças e sentimentos de humanos individualmente. Muitos dos mais importantes agentes da história são intersubjetivos”¹⁹⁶⁴. Deus, dinheiro e nações, embora pareçam existir como realidades objetivas, são ficções imaginárias¹⁹⁶⁵. Com o desenvolvimento histórico, ficções imaginário-simbólicas como deuses, nações, dinheiro e corporações se tornaram mais importantes e influentes do que os rios, os medos e os desejos. Embora as pessoas continuem movidas por seus medos e desejos, Jesus Cristo, a República Francesa e a Apple “represam e refreiam os

¹⁹⁶¹ PITTA, 2017, p. 18.

¹⁹⁶² HARARI, 2018, p. 43.

¹⁹⁶³ HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 163.

¹⁹⁶⁴ Ibidem, p. 150.

¹⁹⁶⁵ Harari segue a prática acadêmica de pensar em “ficções” como constructos sociais ou realidade imaginadas. Consoante o autor, “uma realidade imaginada não é uma mentira. [...] Ao contrario da mentira, uma realidade imaginada é algo em que todo mundo acredita e, enquanto essa crença é partilhada persiste, a realidade imaginada exerce influência no mundo”. (Harari, 2018, p. 53).

rios e aprenderam a moldar nossos mais profundos anseios e ânsias”¹⁹⁶⁶. Se os sapiens conseguiram governar o mundo, é porque somente eles desenvolveram a capacidade de tecer uma teia de significados intersubjetivos, “uma teia de leis, forças, entidades e lugares que existem unicamente em nossa imaginação comum”¹⁹⁶⁷. Decerto, muitos animais são dotados da faculdade da imaginação, mas, até onde vão as evidências disponíveis hoje, somente os seres humanos são capazes de imaginar o que nunca viram ou nunca experienciaram antes, como, por exemplo, o dólar americano, a corporação Google ou a União Europeia. Harari, corroborando o que vimos mostrando até aqui, afirma que “os sapiens usam a língua para criar realidades completamente novas”¹⁹⁶⁸. As ficções imaginário-simbólicas se tornaram muito poderosas, de modo que hoje dominam o mundo. A invenção da escrita “facilitou o surgimento de poderosas entidades ficcionais que organizaram milhões de pessoas e reconfiguraram a realidade de rios, pântanos e crocodilos”¹⁹⁶⁹. Concomitantemente, ela possibilitou aos humanos, com mais facilidade, a produção de crenças sólidas na existência objetiva dessas entidades ficcionais, uma vez que habitou as pessoas a experienciar a realidade pelo uso de signos abstratos e símbolos. Harari chama a atenção para o poder que tem a língua de reconstruir a realidade, de recriá-la, reconfigurá-la. Com a escrita, foi a realidade que teve de ceder ao que estava grafado.

Quando relatórios oficiais colidiram com a realidade objetiva, foi a realidade que teve de ceder. Qualquer um que alguma vez teve de lidar com autoridades do fisco, com o sistema educacional ou com qualquer outra burocracia complexa sabe que a verdade quase nunca importa. O que está escrito no formulário é muito mais importante.¹⁹⁷⁰

Com efeito, é cada vez mais inegável que a sobrevivência de chimpanzés, elefantes, da Floresta Amazônica, o enfrentamento do derretimento das calotas de gelos do Ártico dependem da vontade e das ficções intersubjetivas e imaginário-simbólicas como a União Europeia e o Banco Mundial. Desde a Revolução Cognitiva, os sapiens vivem uma realidade na qual se relacionam com leões, rios e árvores; e noutra realidade, a realidade imaginário-simbólica de deuses, nações e corporações. Considere-se, a título de ilustração, o caráter ficcional do dinheiro e dos diplomas. Deveria ser espantoso que, ao dar a outro *homo*

¹⁹⁶⁶ Ibidem, p. 163.

¹⁹⁶⁷ Ibidem, p. 156.

¹⁹⁶⁸ Ibidem.

¹⁹⁶⁹ Ibidem, p. 171.

¹⁹⁷⁰ Ibidem, p. 174.

sapiens uma cédula de 20 reais, ou seja, um pedaço de papel colorido, em cuja superfície se estampa um número, o nome de um banco, a assinatura do presidente desse banco e do Ministro da Fazenda, possamos obter outras coisas para nosso uso ou consumo (acesso a metrô, ônibus, refrigerante, salgado, etc.). Isso é possível devido a um sistema de crenças, a um sistema de confiança. O vendedor aceita a nota de 20 reais, porque tanto ele quanto o comprador acreditam no Banco Central, em seu presidente, no Ministro da Fazenda, instâncias estas que nos garantem o valor e a funcionalidade dessa nota de 20 reais. Consoante nota Harari, “o governo emite pedaços de papel sem valor, declara que eles têm valor e depois os usa para computar o valor de todas as outras coisas”¹⁹⁷¹. O governo detém o poder de obrigar os cidadãos a pagar impostos utilizando pedaços de papel. Não havendo outra escolha aos cidadãos senão o uso de alguns desses papéis, as cédulas de dinheiro tornam-se valiosas, e os “funcionários do governo têm suas crenças justificadas, e, como o governo controla a emissão de papel-moeda, seu poder cresce”¹⁹⁷². Não há nada de natural nesse processo; o dinheiro é um constructo social, seu valor é estabelecido em práticas imaginário-simbólicas e institucionais que são da ordem da história. Todavia, se alguém disser em protesto que dinheiro “são apenas pedaços de papel sem valor, e agir como se fossem somente isso, não chegará muito longe na vida”¹⁹⁷³.

Os caçadores-coletores não tinham dinheiro. Cada bando de homens caçava, coletava e produzia quase tudo de que necessitava. Ainda que alguns se especializassem em diferentes tarefas, os bens e serviços eram compartilhados numa economia baseada em favores e obrigações. Depois do início da Revolução Agrícola, as condições eram quase as mesmas. Uma economia baseada em favores e obrigações encontra dificuldades ou deixa de funcionar quando é grande o número de estranhos que tentam cooperar. Como garantir que, ao cuidar de um estranho, seremos retribuídos por isso? O escambo só é possível e eficiente quando se troca um número limitado de produtos, mas é ineficiente numa economia complexa. O escambo é ineficiente, não só porque é difícil calcular, por exemplo, quantas maçãs equivalem a um par de sapatos, ou a dois quilos de trigo, mas porque, numa troca, é necessário que os envolvidos queiram obter aquilo que o outro tenha a oferecer. Se um sapateiro não gosta de maçãs, não seremos bem-sucedidos, ao oferecer-lhe em troca de seus serviços, as nossas maçãs, ou ainda, se o que o sapateiro quer, no momento em que necessitamos de seus

¹⁹⁷¹ Ibidem, 179.

¹⁹⁷² Ibidem.

¹⁹⁷³ Ibidem.

serviços, é um divórcio, nossas maçãs não lhe serão úteis. Quem sabe um fazendeiro pudesse conseguir que trocássemos nossas maçãs com um advogado que goste de maçãs e que esse advogado, em troca de nosso favor, atenda o sapateiro que, por sua vez, em retribuição, consertaria os nossos sapatos. Mas, e se o advogado estiver com maçãs bastantes em casa e necessitar, na realidade, de um corte de cabelo? Esses exemplos hipotéticos patenteiam não só o fato de que, numa economia complexa, o escambo não funciona; eles mostram que o dinheiro foi criado como meio universal de troca que permite que as pessoas convertam quase tudo em praticamente qualquer coisa. O dinheiro não se resume apenas a moedas e cédulas. Dinheiro é qualquer coisa (uma concha de cauri, por exemplo.) que as pessoas estejam dispostas a usar para representar sistematicamente o valor de outras coisas, a fim de que obtenham bens e serviços. Como nota Harari, “o dinheiro permite que as pessoas comprem de maneira fácil e rápida o valor de diferentes mercadorias (como maçãs, sapatos e divórcios), troquem uma coisa pela outra com facilidade e armazenem riqueza de forma conveniente”¹⁹⁷⁴.

Existiram muitos tipos de dinheiro ao longo da História. Muitos povos prosperaram usando coisas como conchas de cauri, sal, grãos, tecidos, etc. como unidade monetária. Portanto, o dinheiro existia muito antes da invenção da cunhagem, que viabilizou a produção da moeda. As conchas de cauri, por exemplo, funcionaram como dinheiro por cerca de 4 mil anos em toda a África, sul e leste da Ásia e leste da Oceania. Mesmo hoje, moedas e cédulas são uma forma rara de dinheiro. Segundo o autor, “mais de 90% de todo o dinheiro [existente no mundo] – mais de 50 trilhões de dólares que aparecem em nossas contas – existem apenas em servidores de computador”¹⁹⁷⁵. A maior parte das transações econômicas é feita mediante a movimentação de dados eletrônicos de um arquivo de computador para outro, sem que seja necessária a troca de dinheiro físico.

O dinheiro, portanto, pode converter quase tudo em qualquer coisa. A saúde é convertida em justiça quando um médico utiliza o dinheiro que recebe em suas consultas para contratar um advogado. O sexo se convertia em salvação, quando prostitutas do século XV usavam o dinheiro que ganhavam para comprar indultos da Igreja Católica. Uma vez que o dinheiro viabiliza a conversão, o armazenamento e o transporte da riqueza de maneira fácil e barata, ele permitiu o surgimento de redes comerciais complexas e mercados dinâmicos.

Por que alguém está disposto a servir pizzas a estranhos num rodízio de pizzas? Por que alguém vende seguros-saúde ou cuida de crianças birrentas e mimadas se tudo que

¹⁹⁷⁴ HARARI, 2018, p. 241.

¹⁹⁷⁵ Ibidem, p. 242.

ganham em troca são pedaços de papel colorido? A resposta a essas questões é simples, embora não seja óbvia: as pessoas estão dispostas a fazer essas coisas porque **confiam**, **acreditam** num sistema de imaginação coletiva e no seu produto. Como diz Harari, “a confiança é a matéria-prima com que todos os tipos de dinheiro são cunhados”¹⁹⁷⁶. O dinheiro é um sistema de confiança mútua universal. Como constructo social, o dinheiro só vale e funciona porque *homo sapiens* estabeleceram historicamente a crença de que um pedaço de papel ou círculo de metal servem para converter qualquer coisa em outra. Segundo Harari, “o dinheiro pede para acreditar que outras pessoas acreditem em algo”. Por causa do dinheiro, pessoas que não se conhecem ou mesmo que não confiam umas nas outras podem cooperar de maneira eficaz. Portanto, como constructo social, o dinheiro é desprovido de valor inerente. O valor do dinheiro é resultado, basicamente, de processos sociais imaginário-simbólicos que se regulam por dois princípios simbólicos universais, tais como: 1) **convertibilidade universal**: com o dinheiro podemos transformar terras em lealdade, justiça em saúde, violência em conhecimento, e até favores sexuais em amor verdadeiro. Como dizia Nelson Rodrigues, “o dinheiro compra tudo, até amor verdadeiro”; 2) **confiança universal**: com o dinheiro como intermediário, duas pessoas quaisquer, mesmo estranhas umas às outras, podem cooperar em qualquer projeto ou atividade.

Numa perspectiva niilista ou niilizante da realidade historicamente construída pelo homem, também os diplomas emitidos pelas instituições de ensino não passam de pedaços de papel, cujo valor imaginário-simbólico, no atual contexto socioeconômico regulado e determinado pela racionalidade neoliberal, tem sido cada vez mais descapitalizado. Não é por nenhuma ordem transcendente, divina ou natural que o sistema educacional estabelece que os exames de admissão são o melhor meio de avaliar o desempenho dos estudantes.

[...] O sistema tem autoridade bastante para influenciar tanto nos padrões de admissão em faculdades como naqueles para contratação em repartições públicas e no setor privado. Os estudantes, portanto, investem todos os seus esforços em conseguir boas notas. Posições cobiçadas são ocupadas por pessoas com notas altas, que naturalmente apoiam o sistema que as levou até lá. O fato de que o sistema educacional controla os exames mais críticos lhe confere mais poder e aumenta sua influência nas faculdades, nas repartições públicas e no mercado de trabalho. Se alguém protestar que “o diploma de graduação é apenas um pedaço de papel” e agir de acordo com isso, é pouco provável que chegue muito longe na vida.¹⁹⁷⁷

¹⁹⁷⁶ Ibidem, p. 245.

¹⁹⁷⁷ HARARI, 2016, p. 179.

Tendo em vista o que se expôs, sobretudo nos capítulos 1 e 2 deste estudo, e o que nos ensina Harari, salta evidente que “o sentido da vida” é uma construção imaginário-simbólica, e mesmo a crença de que a vida tem algum sentido, seja ele um sentido forjado nos processos de secularização, administrado e controlado por nossas instituições laicas, seja ele um sentido também forjado, administrado e controlado por nossas instituições religiosas, é uma crença que se construiu, que se plasmou, que se consagrou e se reproduz continuamente nas práticas discursivas, interacionais, sociais que se fundamentam e são permeadas pelo imaginário-simbólico que dá sustentação a uma ordem social. O niilismo denuncia a ilusão que consiste em crer que nossa vida tem algum significado objetivo “e que nossos sacrifícios têm importância para algo que está além das histórias em nossa cabeça”¹⁹⁷⁸. A verdade, porém, é talvez um pouco desalentadora: “[...] a vida da maioria das pessoas só tem significado dentro da rede de histórias que elas contam umas para as outras”¹⁹⁷⁹. Assim, segundo Harari, um significado é criado quando muitas pessoas, nas mais diversas situações de interação social por meio da língua, nas mais variadas práticas discursivas, “tecem uma rede comum de histórias”¹⁹⁸⁰. Inseridas nos mais variados contextos sociais entremeados por práticas linguísticas, as pessoas, na condição de sujeitos dominados pelo discursos que as atravessam, dominadas pelo imaginário que os sustentam (já que não há discurso, sem imaginário), reforçam reciprocamente suas crenças num movimento que se autoperpetua. A cada nova prática linguística, a cada nova interação com os outros, por meio de textos, de objetos simbólicos os mais variados (ícones, imagens, índices, obras de arte, etc.), é confirmada e reproduzida continuamente a teia de significados, “até não ter muita opção a não ser acreditar naquilo em que todos acreditam”¹⁹⁸¹. Todavia, o que importa notar, de veras, é que, no decurso de décadas e séculos, “a teia de significados se desfia e uma nova teia estende-se em seu lugar”¹⁹⁸².

Estudar a história significa observar a tecedura e o desfazimento dessa teia e dar-se conta de que o que parece ser, o que há de mais importante na vida de alguém em determinado período torna-se para seus descendentes algo totalmente desprovido de significado.¹⁹⁸³

¹⁹⁷⁸ Ibidem, p. 152.

¹⁹⁷⁹ Ibidem.

¹⁹⁸⁰ Ibidem.

¹⁹⁸¹ Ibidem.

¹⁹⁸² Ibidem.

¹⁹⁸³ Ibidem, p. 152-153.

Como se vê, a história se nos revela como um devir ininterrupto, um processo incessante de construção, e ruína, e construção e ruína de ordens imaginadas ou de imaginário-simbólicos materialmente encarnados. Por conseguinte, a experiência niilista, tal como a compreendemos, uma vez desvelando o caráter de constructo, de realidade fabricada da ordem social e de tudo aquilo que se produz, que se cria, que existe no domínio do social-histórico (significados, signos, símbolos, instituições, tais como mercado, economia, democracia, sistema jurídico, burocracia, deuses, etc.), só produz o sentimento de perda de todo referencial de sentido, de desertificação da existência naqueles que vivem ainda dominados pela crença (ilusória) de que essas realidades fabricadas são “coisas” eternas, existentes independentemente das pessoas que nelas creem, independentemente dos seres humanos, únicos e verdadeiros fabricantes, artífices de tais realidades.

Ainda que nossa crença nas ficções imaginário-simbólicas possam incitar os seres humanos a praticar as ações mais ignominiosas, sofrimentos dos mais atroz, tais como guerras, genocídios e torturas, as ficções imaginário-simbólicas não são um mal em si. É verdade que a crença em mitos nacionais e religiosos pode deflagrar uma guerra na qual milhões de pessoas podem ser exterminadas ou arrastadas para condições de miséria; mas é também verdade que “sem as histórias comumente aceitas sobre o dinheiro, Estados ou corporações, nenhuma sociedade humana complexa poderia funcionar”¹⁹⁸⁴. A função das ficções imaginário-simbólicas é possibilitar a cooperação de bilhões de *sapiens*. Podemos dizer que, graças ao imaginário-simbólico instituído e a ficções como símbolos e signos, somos capazes de construir mitos compartilhados, como o da história bíblica da Criação, “os mitos do Tempo do Sonho dos aborígenes australianos e os mitos nacionalistas dos Estados modernos”¹⁹⁸⁵. Todos esses mitos favorecem a cooperação dos *sapiens* em grande escala e de modo versátil. Destarte, “os *sapiens* podem cooperar de maneiras extremamente flexíveis com um número incontável de estranhos”¹⁹⁸⁶.

Retome-se aqui a tese central, anunciada no limiar deste capítulo, segundo a qual os seres humanos estão condenados a significar. Os homens não deixaram de construir socialmente novos reservatórios de sentido, outros imaginário-simbólicos competidores com o avanço da secularização. Assim é que “o iluminismo, em sua luta pela autonomia do

¹⁹⁸⁴ Ibidem, p. 184.

¹⁹⁸⁵ Ibidem, p. 43

¹⁹⁸⁶ Ibidem, p. 44.

pensamento e da razão, podia ser visto como um destruidor das ideologias”¹⁹⁸⁷; todavia, terminou por criar as raízes para uma a formação de outra ideologia: a do progresso, em cujo cerne está a crença na primazia da ciência e da técnica. O progresso nos permitiria ampliar nosso domínio sobre um natureza hostil, a fim de nos protegermos dela, nos libertarmos e nos emanciparmos dela. O otimismo iluminista forma-se, num imaginário-simbólico secularizado, pela conjunção da ideia de liberdade e felicidade. O progresso viabilizaria a emancipação dos homens e a conquista do seu bem-estar. Tanto a emancipação humana quanto a conquista da felicidade na terra, neste mundo prendiam-se à luta contra as superstições e ao domínio de uma natureza ora desencantada¹⁹⁸⁸ e esvaziada de alma.

Quando nos debruçamos sobre a análise das três grandes fases do desenvolvimento tecnológico¹⁹⁸⁹, o que percebemos são processos de demolição e construção de redes de significados, de imaginário-simbólicos. Se, na primeira fase, que se estende até a Idade Média, a arte, a religião, a ciência e o mito estavam intrinsecamente ligados na instituição de um imaginário-simbólico centrado na crença numa instância transcendente em referência à qual o homem encontrava sentido e ‘lugar’ no mundo; na segunda fase, chamada de fase do conforto, característica da modernidade, a dessacralização da natureza, doravante submetida ao controle, à exploração e à transformação pelo homem, e a emancipação da razão do domínio do imaginário-simbólico teológico, o “sentido da vida” acena para o progresso das condições materiais da existência. A razão, doravante, torna-se a norma que governa esse processo.

A ciência substitui a religião no monopólio da verdade, e a tecnologia faz do homem um deus na administração racional do mundo. A cidade é o resultado do

¹⁹⁸⁷ DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso*. São Paulo: Unesp, 2006, p. 23.

¹⁹⁸⁸ A secularização não pode ser confundida com o “desencantamento do mundo”, embora os dois conceitos estejam muito próximos. Se, por um lado, a secularização significa o processo histórico de emancipação em relação ao domínio da religião; por outro lado, o desencantamento do mundo, cujos dois sentidos com que o termo é empregado por Weber, são o de “perda de sentido” e “desmagificação”, é um processo essencialmente religioso, uma vez que foi o cristianismo em suas versões protestantes, principalmente, que eliminaram a magia como forma de salvação. (cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2013). Por meio do conceito de “desencantamento do mundo”, Max Weber, segundo Pierucci, explicou o próprio surgimento de nossa moderna cultura racional. Para Pierucci, o desencantamento do mundo como “perda de sentido” é realizado pela ciência; por outro lado, entendido como “desmagificação”, o desencantamento do mundo se dá por meio da religião. Nesse último emprego, o desencantamento do mundo recobre o processo histórico de rejeição das formas mágicas, capitaneado pelas grandes religiões mundiais. A difusão cultural do imaginário-simbólico judaico-cristã com sua crença num Deus único descerrou o caminho para o desencantamento do mundo, isto é, para a desmagificação do mundo. Em Weber, na modernidade, as quatro grandes denominações do protestantismo ascético, provenientes da Reforma – calvinismo, pietismo e as seitas batistas – influenciaram decisivamente o desencantamento do mundo.

¹⁹⁸⁹ Cf. LEMOS, 2010.

planejamento urbanístico onde a tecnosfera prevalece sobre a ecosfera. A dimensão sociotécnica domina o *oikos* (Morin). Aqui, o olhar sobre a técnica é o olhar do tecnocrata, que, em uma mistura de coragem e fascinação, explora, domina, territorializa o espaço e o tempo. A modernidade é a fase da ideologia em substituição ao mito, sendo a ideologia um discurso que atua como promessa da vida social. Poderíamos dizer que essa é a fase do conforto (domínio da natureza) e de preparação para o futuro. A modernidade tecnológica foi estruturada pela mistura de convicções e sonhos na força racional do homem, na conquista do espaço, no progresso tecnológico e científico, na urbanização e na utilização intensiva em energia.¹⁹⁹⁰

Do excerto acima citado, deve-se depreender a ideia de que essa modernidade tecnológica ou tecnocientífica é a realização de um imaginário-simbólico e sua manifestação. De modo algum, é a eliminação de todo e qualquer imaginário. A ciência tem seu imaginário, assim como o tem a técnica, o capitalismo, etc. Na terceira e última fase do desenvolvimento tecnológico, a vida humana é dominada pela informação digital. Nessa fase, se desenvolvem a tecnologia digital, a telepresença, os mundos virtuais, a cibercultura¹⁹⁹¹. Nossa vida escapa ao tempo linear e ao espaço geográfico. Torna-se possível a exploração do tempo instantâneo, e o espaço físico é abolido. Nessa fase da simulação do real, “as ideologias da modernidade perdem forças e são substituídas pela ênfase no presente, numa sociedade cada vez mais refratária às falas futuristas, cada vez mais submergida em jogos de linguagem”¹⁹⁹².

A modernidade, definida por Weber como processo de racionalização¹⁹⁹³ da vida social a partir do fim do século XVII, carregou, em seu sonho prometeico de uma administração racional da vida, forjada na sinergia de racionalidade e emancipação das tradições, o pesadelo da poluição, das desigualdades socioeconômicas, do caos urbano, da violência, da degradação do meio-ambiente, etc. O homem ocidental moderno, filho da

¹⁹⁹⁰ LEMOS, 2010, p. 52.

¹⁹⁹¹ Segundo Lévy, a cibercultura “especifica [...] o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais) de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolveram juntamente com o crescimento do ciberespaço”. O ciberespaço, por sua vez, é a rede, “o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo”. (LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 17.). Lemos, por seu turno, lembra que a cibercultura é produto de novas formas de relação social. A cibercultura está além da dominação técnica-industrial que dessacralizou a natureza e desencantou o mundo. Conquanto não esteja divorciada dos imperativos da racionalidade tecnocrática da modernidade, a cibercultura “potencializa um certo **vitalismo social** que nos impede de falar de deserto social, de morte da comunicação ou de homogeneização da cultura”. (Lemos, 2010, p. 257, grifo nosso). Se a tecnocultura dessacralizou a vida social, a cibercultura parece tornar possíveis novas formas de reencantamento dela, mediante a conjunções eletrônicas e a atividade artística.

¹⁹⁹² Op.cit, p. 53.

¹⁹⁹³ A racionalização do mundo é um processo histórico-cultural de fabricação de uma imagem do mundo. Nesse sentido, ela é o produto da instituição de um imaginário-simbólico tecnocientífico, à luz do qual tudo o que acontece no mundo é regido por leis que a ciência pode conhecer e que a técnica pode dominar. Nessa imagem do mundo, tudo que existe se presta aos procedimentos científicos de previsibilidade e predição.

filosofia das Luzes, emancipado dos constrangimentos da tradição, deixou-se seduzir pela crença numa história linear, finalisticamente orientada para o progresso. Pretendendo fazer tábula rasa do passado, num mundo desencantado pela ciência e pela técnica¹⁹⁹⁴, os seres humanos, como nos ensina Cioran, não deixaram de se valer de outra ilusão. As duas Grandes Guerras, o genocídio nazista do Holocausto, especialmente, levando à crise a fé numa Providência e, especialmente, a confiança iluminista na Razão, escancarou o caráter ilusório da crença numa história finalisticamente orientada para o progresso. Para nós, indivíduos pós-modernos, que renunciamos à cultura heroica de matriz judaico-cristã, que produziu a imagem do indivíduo como “senhor de si”, autodominando-se e dominando a natureza, indivíduos “tribalizados”¹⁹⁹⁵, para quem “toda ocasião é boa para viver, em grupo, essa perda de si no outro, da qual a perpétua criança que é Dionísio e as bacanais que ele incita são os exemplos acabados”¹⁹⁹⁶, para quem, em suma, o Progresso linear prometido no imaginário-simbólico moderno é abandonado em favor do “regresso” ao vitalismo, que se expressa não só nas euforias musicais, mas também “na criatividade publicitária, na anomia sexual, no retorno à natureza, no ecologismo ambiente, na exacerbação do pelo, da pele, dos humores, dos odores, em suma, em tudo o que lembra **o animal no homem. A vida se torna selvagem!**”¹⁹⁹⁷, a história não se presta a uma explicação determinista. A história é caótica; é um sistema caótico de nível 2¹⁹⁹⁸, porquanto reage às previsões feitas sobre ele. As realizações históricas não se destinam a beneficiar os seres humanos. Porque caótica, a história põem em ação muitas forças que interagem entre si de modo bastante complexo, de sorte que “variações extremamente pequenas na intensidade dessas forças e na maneira como interagem produzem

¹⁹⁹⁴ É importante lembrar que o “desencantamento do mundo” é um fenômeno religioso, antes de ser consequência do projeto científico de racionalização do mundo. Assim, escreve Weber, “aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e em conjunto com o pensamento científico helênico repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação [...]”. Nesse sentido, o desencantamento do mundo é a eliminação da magia realizada na religiosidade judaica e, posteriormente, na puritana. (WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 96).

¹⁹⁹⁵ Segundo Maffesoli (2010, p. 6), “[...] antes de ser político, econômico ou social, o *tribalismo* é um fenômeno cultural. Verdadeira revolução espiritual. Revolução dos sentimentos que ressaltam a alegria da vida primitiva, da vida nativa. Revolução que exacerba o arcaísmo no que ele tem de fundamental, estrutural e primordial. O que, concordaremos, está muito afastado dos valores universalistas ou racionalistas, próprios aos detentores dos poderes atuais”. (MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

¹⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁹⁹⁷ *Ibidem*, p. 8. (grifos nossos).

¹⁹⁹⁸ Segundo Harari (2018, p. 324), “o caos nível 1 é o caos que não reage a previsões a seu respeito”. Um exemplo de caos nível 1 é o clima.

diferenças gigantescas no resultado”¹⁹⁹⁹. Os sistemas caóticos de nível 2 se caracterizam pela possibilidade de reagir a previsões a respeito deles e nunca podem ser previstos com precisão. Por exemplo, mesmo que um programa de computador previsse, com exatidão, que ocorreria uma revolução no curso de um ano no Brasil, e o presidente tomasse conhecimento dessa previsão, ele, provavelmente, reagiria reduzindo impostos de imediato, reforçando a segurança nacional; enfim, reagiria tomando medidas preventivas a fim de evitá-la. É sempre possível que as medidas políticas adotadas surtam efeito e que a revolução prevista não aconteça. Harari lança mão de uma imagem bastante apropriada a fim de ilustrar o caráter de imprevisibilidade da dinâmica histórica.

Cada ponto da história é um cruzamento. Uma única estrada percorrida leva do passado ao presente, mas uma série de caminhos se bifurca em direção ao futuro. Alguns desses caminhos são mais largos, mais planos e mais bem sinalizados, e, por isso, há uma chance maior de que sejam seguidos. Mas, às vezes, a história – ou as pessoas que fazem a história – dá voltas inesperadas.²⁰⁰⁰

Se não é possível falar em lei que governa o curso histórico, parece ser lícito falar numa tendência implacável: o que parece inevitável quando o consideramos em retrospectiva nunca foi óbvio na época em que se deu. Embora forças geográficas, biológicas e econômicas criem restrições à dinâmica dos processos históricos, essas restrições jamais impedem que haja desdobramentos inesperados. Não há, portanto, qualquer lei determinista a governar o curso da história. Muitos veem o determinismo como um fenômeno atraente, porquanto ele é consonante com o fato de que nosso mundo e nossas crenças são produzidos historicamente. Mas do fato de que sejam historicamente produzidos não se segue que sejam inalteráveis, que sejam resultado de leis universais e necessárias que atuam no curso da história. Ainda que o senso comum nos faça crer no contrário, não é natural nem é necessário que vivamos em Estados-nação, que organizemos nossa economia segundo princípios capitalistas, que vivamos em sociedades estratificadas, que acreditemos em direitos humanos. Para referir o que nos ensina Harari, “reconhecer que a história não é determinista é reconhecer que não passa de uma coincidência o fato de que a maioria das pessoas, hoje em dia, acredita em nacionalismo, capitalismo e direitos humanos”²⁰⁰¹.

¹⁹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰⁰ Ibidem, p. 320-321.

²⁰⁰¹ Ibidem, p. 324.

8.1 O niilismo e a visão sistêmica da vida

Desde o início deste trabalho, buscou-se salientar e elucidar a concepção de niilismo como campo hermenêutico, como movimento histórico-antropológico, como campo de produção semiótica de desmistificação do homem, e também propôs-se a possibilidade de o niilismo, a partir de Nietzsche, descerrar o caminho para a instituição de uma forma de sociabilidade que torne hegemônico o imaginário-simbólico ecossistêmico. Em que pese a concepção de vida nietzschiana, influenciada por um imaginário bélico-autoritário (a vida é luta, vontade de subjugar, de explorar, etc.), bastante restritiva e, deveras, insuficiente para dar conta das complexas interações vitais ecossistêmicas, Nietzsche tem o mérito de não só rejeitar qualquer solução salvífica para a condição humana, como também nos recordar que é o homem quem deve assumir a tarefa de ser criador, pois que ele é o único criador de valores, de sentidos para a existência. Ademais, o discípulo de Dionísio também insistiu no enraizamento do homem no mundo, na constituição do “eu” na relação inextricável com o mundo. Por meio de seu Zarathustra, Nietzsche convocou o homem a que retornasse à terra, que renunciasse às seduções, ao delírio engendrado pelo imaginário-simbólico metafísico platônico-cristão, sob o domínio do qual esse animal doente se acredita dotado de uma natureza superior. Deveras, Schopenhauer, pela via da mística oriental, pela ética da compaixão budista, pelo ensinamento hinduísta *tat tvam asi* (Tu és isto), também nos acena um caminho para refletir sobre a experiência niilista à luz dos pressupostos da visão sistêmica da vida. Todavia, sua visão extremamente pessimista da vida, que o impede de querê-la, de celebrá-la, de aprová-la e que o leva a propor uma forma de libertação humana individualizada, ao fim da qual o indivíduo alcançaria um estado de “beatitude nirvânica”, caracterizado pelo esvaziamento das paixões, dos desejos, das pulsões, pela extinção do querer, de tudo aquilo que torna a vida pulsante em nós, que nos enraíza no mundo animal e nos torna integrantes dessa gigantesca teia vital que se estende, em toda a sua diversidade e complexidade, por todo o globo terrestre, visão à qual se deve acrescentar preconceitos racionalistas, como o que se encontra na concepção do homem como o único ser dotado de razão, e preconceitos de uma longa tradição metafísica, de modo algum dissociada do mesmo preconceito racionalista, à luz da qual o homem é dotado de uma natureza superior à dos outros seres vivos²⁰⁰², torna a conciliação entre o seu pensamento e a visão ecossistêmica da

²⁰⁰² Vale notar que as evidências históricas disponíveis permitem situar a crença na superioridade do homem relativamente aos demais animais em meados do primeiro milênio a.C. Essa crença, portanto, data da era Axial, quando grande parte do pensamento moderno se iniciou ou foi antecipado pelos sábios da China, da Índia, do

vida, no mínimo, problemática. Para efeitos da presente argumentação, é notável o fato de que a mesma tradição vedanta que parece estimular uma compreensão holística da vida tenha legado, em seus hinos de criação, a afirmação de que “os membros do Criador foram a substância da qual os humanos foram moldados, enquanto os outros animais forma feitos de uma espécie de caos de ‘leite e manteiga semilíquida’”²⁰⁰³. Na era axial, os humanos estavam separados da natureza e, se em todas as principais civilizações da Euroásia, predominava a visão de que os humanos gozavam de um status especial na natureza, Pitágoras, no século IV a.C. e seu contemporâneo indiano Vardhamana Mahavira, pensavam que as pessoas tinham a obrigação de cuidar de todos os seres da criação, visto que as almas dos animais eram muito semelhantes às das pessoas. Confúcio, por seu turno, tendia a inserir os animais junto dos humanos num único grupo. A espiritualidade oriental, como se vê, não deixou de produzir e admitir vozes dissonantes no tangente à concepção da natureza do homem, o que não inviabiliza totalmente a conciliação entre o imaginário-simbólico das sabedorias orientais e o imaginário-simbólico ecossistêmico. Assim, por exemplo, o sábio racionalista chinês da dinastia Han Wang Chong (27-97 EC.) acreditava que os humanos, muito embora fossem mais inteligentes que outras espécies de animais, ainda eram animais, de modo que o conhecimento de que dispõem só difere do conhecimento que possuem os demais animais em termos de graus. Numa visão que reproduz a imagem do homem na física moderna, para Wang Chong, os humanos eram meros acidentes naturais, engendrados pelos acasos cósmicos, e não criaturas gestadas por uma vontade divina. Mestres taoístas, por seu turno, insistem em que os humanos não são as únicas criaturas dotadas de inteligência na natureza, e a mente humana é igual à das plantas, à das árvores e à dos demais animais. A essência da visão oriental do mundo, que se esteia na afirmação da unidade e na interdependência de todos os seres e eventos, e que se afina com a visão ecossistêmica, pode ser definida em poucas palavras na formulação “tudo está em toda parte; o cada está no Todo, e o Todo, no cada”²⁰⁰⁴.

Oriente Próximo e da Grécia. Destarte, segundo Fernández-Armesto, “a primeira evidência de uma mudança nas sensibilidades pertinentes ocorre – como a maioria da história nesse período – na Índia, nos Upanixades. Esses textos revolucionários desenvolveram tradições ainda mais antigas do pensamento sobre a natureza humana, discernível nos Vedas, em que a humanidade é intimamente associada com as qualidades racionais”.

(ARMESTO-FERNÁNDEZ, Felipe. *Então você pensa que é humano?*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 48).

²⁰⁰³ ARMESTO-FERNÁNDEZ, 2004, p. 49.

²⁰⁰⁴ HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*. Tradução Adriano Scandolaro. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2020, p. 21.

É dessa intuição, mais ou menos obscura, da unidade que é o fundamento e princípio de toda multiplicidade, que a filosofia deriva sua fonte. E não apenas a filosofia, mas também toda a ciência natural. [...] Adivinhando o Uno dentro e além dos muitos, encontramos uma plausibilidade intrínseca em qualquer explicação do diverso em termos de um único princípio.²⁰⁰⁵

Quando lançamos olhares sobre as diversas formas com que o niilismo se manifesta no pensamento de Cioran é difícil (senão impossível) sequer vislumbrar alguma rota que nos permita conciliá-las com uma visão ecossistêmica, em consonância com a qual o homem é um fio da teia da vida. A dificuldade começa pela recusa cioraniana a fonecer “tábuas de valores”. A essa dificuldade acresça-se sua visão religiosa e profundamente negativa da natureza humana, fadada ao erro, ao pecado, à corrupção. Cioran dá ênfase especial ao caráter extravagante do homem relativamente à natureza; ele acentua a estranheza, as tensões entre o homem, ser dotado de consciência – uma espécie de navalha na carne – e o reino natural, do qual ele se desviou irremediavelmente. Não há possibilidade de retorno do homem ao reino da natureza. O homem é um desertor da natureza, um ser atormentado que, naufragado em seus delírios, produz na história, que o sacode, que o arrasta, as condições que confirmam sua perdição, que impossibilitam qualquer reconciliação com a natureza. Não obstante, o niilismo, em Cioran, porque indissociável de seu pessimismo luciferino, está inteiramente impregnado da Lucidez demoníaca, da qual ele padece, por um lado, e em função da qual a trama verbal da realidade se desfaz e esta se revela porosa e frágil, por outro. Mesmo hesitante em aderir a um caminho salvífico, é inegável que Cioran cuida-o possível, em alguma medida, para o homem. Novamente aqui, a salvação oferecida, enraizando-se no solo do imaginário-simbólico da mística, é uma salvação individual, que se expressa sob a forma do desapareço do “eu”, de suas paixões, no abandono ao Vazio. Mesmo enraizando-se no terreno do imaginário-simbólico místico, religioso cristão, teológico e mesmo servindo-se de símbolos e figuras do mito bíblico da Criação, a lucidez niilista de Cioran não deixa de produzir a desmistificação, já que, como esclarecemos alhures, ela não deve ser entendida como ‘processo de abandono, rejeição dos mitos’, mas de elucidação, de desocultamento dos processos sociossemióticos e históricos de produção do significado das coisas. Cioran, ao se servir das figuras bíblicas de Adão, do Diabo, da figura do Deus demiurgo gnóstica, da noção de Pecado Original, reativando o imaginário religioso do qual provieram, as ressignificam, subvertendo-o num processo discursivo polêmico. Se é verdade que os mitos contribuem para que os indivíduos encontrem seu lugar no mundo e orientem sua vida, é igualmente verdade

²⁰⁰⁵ Ibidem.

que mitos ressignificados, recriados, reapropriados, segundo um plano de sentido contra-hegemônico, polêmico, discursivamente subversivo, podem despertar os homens para uma verdade acerca de sua condição que eles não conseguiram perceber na versão original. O recurso ao mito bíblico, em Cioran, está articulado e dá sustentação ao seu pessimismo metafísico, em cujo cerne repousa sua “genealogia da Enfermidade”. Não se deve repreender em Cioran, como também em Nietzsche e em Schopenhauer, o uso de “ficções imaginário-simbólicas”, de “símbolos”, já que todo discurso se assenta num imaginário, ou seja, num imaginário-simbólico. A questão importante é saber examinar o modo como esse imaginário-simbólico é ativado, reconstruído, reativado, afirmado, negado, contestado no discurso ou no fluxo da interdiscursividade.

Uma vez que jamais podemos sair do domínio do imaginário-simbólico para dizer, para enunciar o que quer que seja e dado que dizer é significar, é realizar uma experiência de sentido, mesmo uma interpretação niilista da vida e do mundo, da condição humana, do lugar do homem na economia do universo, está calcada sobre um imaginário-simbólico permeado e produtor de significações, de sentidos, de imagens, símbolos, signos. Ao considerar o homem um animal enfermo, Cioran deu significado à condição humana, construindo uma imagem (uma interpretação, uma representação) do homem, que colide com a representação cristã ortodoxa do homem como “filho de Deus”, muito embora não deixe de recuperar o pessimismo judaico associado à visão do homem como “pecador”. O que é decisivo, numa experiência niilista de Lucidez, é que, ao produzirmos discursos, aos produzirmos textos, ao falarmos sobre o mundo, estamos, a todo momento, mobilizando imaginários-simbólicos, fazendo, portanto, experiências de sentido, ainda que seja para declarar ser a vida desprovida de qualquer sentido, ser a existência humana um acidente cósmico, um acontecimento cosmologicamente insignificante do acaso.

O que se seguirá deve ser interpretado como a tentativa de delineamento de um projeto de pesquisa estruturado em torno da tese de que o niilismo pode instanciar um horizonte epistemológico à luz do qual toda a existência social, histórica, cultural e política humana pode organizar-se em conformidade com a visão sistêmica da vida. Urge notar que estender a visão sistêmica da vida à compreensão da realidade social, política, cultural e econômica, de modo a lançar luzes sobre possibilidades de instituir uma nova organização da vida humana em sociedade é uma proposta de Capra (2005)²⁰⁰⁶. A visão sistêmica da vida ou ecossistêmica

²⁰⁰⁶ CAPRA, Fritjof. *Conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2005.

baseia-se na concepção de ecologia como redes vitais. O radical “eco” da palavra “ecologia” remonta ao grego *oikos*, que se traduz como ‘lar’, ‘família. Destarte, ecologia é o estudo da Terra como um grande lar e das complexas relações entre os membros que habitam esse grande lar. A nova ciência da ecologia da ecologia proveio da escola organísmica de biologia, no século XIX, época em que os biólogos passaram a se ocupar do estudo das comunidades de organismos. Portanto, segundo Capra, “a ecologia é o estudo das relações que interligam todos os membros do Lar Terra”²⁰⁰⁷. A ecologia é redes, de modo que entender ecossistemas é entender redes. A concepção de ecossistema recobre “uma comunidade de organismos e suas interações ambientais físicas como uma unidade ecológica”²⁰⁰⁸. Capra lembra que a concepção de vida como uma grande teia, expressa pelo sintagma “teia da vida”, é antiga, tendo sido encontrada na pena de poetas, filósofos e místicos ao longo dos séculos. A teia da vida designa o entrelaçamento e a interdependência de todos os fenômenos. Nas palavras do autor, o conceito de “teia da vida” apresenta-se assim definido:

[...] a teia da vida consiste em redes dentro de redes. Em cada escala, sob estreito e minucioso exame, os nodos da rede se revelam como redes menores. Tendemos a arranjar esses sistemas, todos eles aninhados dentro de sistemas maiores, num sistema hierárquico colocando os maiores acima dos menores, à maneira de uma pirâmide. Mas isso é uma projeção humana. Na natureza, não há “acima” ou “abaixo”, e não há hierarquias. **Há somente redes aninhadas dentro de outras redes.**²⁰⁰⁹

Estabelecendo-se uma relação intertextual com o enunciado nietzschiano “onde há vida há vontade de potência”, encontramos na voz de Capra a formulação linguística: “onde há vida, há redes”²⁰¹⁰. Às definições de vida como “redes” e dos seres vivos como “sistemas vivos” subjaz um outro imaginário-simbólico com base no qual busca-se não só compreender como a vida se organiza, como se manifesta, mas também busca-se instituir uma outra relação com o mundo e a própria vida. Esse imaginário-simbólico produtor de imagens como “teia da vida”, “redes vivas” é signo da superação do imaginário-simbólico mecanicista vigente na ciências da natureza e na filosofia, nas teorias políticas e econômicas do século XIX, período em que a visão mecanicista que sustentava o paradigma cartesiano de ciência, tornou-se um dogma. Novamente aqui vale sublinhar que o pensamento humano não é possível sem

²⁰⁰⁷ CAPRA, 2006, p. 43.

²⁰⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁰⁹ Ibidem, p. 45. (grifo nosso)

²⁰¹⁰ CAPRA, 2005, p. 27.

imagens, e todo o capital pensado pelo homem está embebido e fundado no imaginário. Falar na vida como redes dentro de redes, redes vivas é criar uma imagem da vida, é imaginar as relações complexas dos seres vivos nas biocenoses, dos biomas entre si como se formassem redes, é criar algo que não está lá, que não “vemos”, mas que existe em nossa imaginação ou representação. O imaginário-simbólico sistêmico ou multissistêmico constituirá um modelo de mundo útil por meio do qual conseguimos explicar e compreender melhor a vida e sua auto-organização, seu devir. As redes vivas criam e recriam a si mesmas continuamente, mediante a transformação ou substituição de seus componentes. Se, por um lado, suas estruturas mudam continuamente; por outro lado, preservam-se os seus padrões de organização que parecem com teias.

Aspirando a tomar como modelo para a transformação da realidade social, dos modos de sociabilidade fabricada no capitalismo atual a visão sistêmica da vida, Capra observa que “a aplicação da compreensão sistêmica da vida ao domínio social [...] identifica-se à aplicação do nosso conhecimento dos padrões e princípios básicos de organização da vida – e, em específico, da nossa compreensão das redes vivas – à realidade social”²⁰¹¹. Daí não se deve concluir, como adverte o autor, que se proponha a simples transposição da estrutura das redes biológicas para o domínio da vida social. O que se pretende é romper com a larga prática científica de compartimentalização do conhecimento, de segmentação do conhecimento em domínios estanques. Concordante com Morin, Capra entende que uma realidade complexa e uma vida multissistêmica exigem um conhecimento complexo, transversal, sistêmico. Por isso, estender a visão sistêmica da vida ao estudo da complexa realidade social é propor uma visão sistêmica unificada que integra em si as dimensões biológica, cognitiva, social e ecológica da vida. Os problemas que enfrentamos em nossa contemporaneidade são problemas sistêmicos e, como tais, exigem uma abordagem sistêmica. Em outras palavras, todos os problemas que mais nos perturbam (poluição, degradação ambiental, aquecimento global, bolsões de pobreza, abismos socioeconômicos, etc.) precisam ser enfrentados no quadro de uma compreensão holística da realidade, na qual suas totalidades integradas se deixem ver e suas propriedades não sejam reduzidas a unidades menores. O desafio aqui é fazer surgirem comunidades ecologicamente sustentáveis.

Os princípios sobre os quais se erguerão as nossas futuras instituições sociais terão de ser coerentes com os princípios de organização que a natureza faz evoluir para

²⁰¹¹ CAPRA, *ibidem*, p. 93.

sustentar a teia da vida. Para tanto, é essencial que se desenvolva uma estrutura conceitual unificada para a compreensão das estruturas materiais e sociais.²⁰¹²

A visão sistêmica ou ecossistêmica da vida assume ser o nosso universo pluri ecológico, “portanto, um universo onde tudo se organiza a partir de inúmeras interações entre componentes físicos, químicos, climáticos, vegetais, animais, humanos, sociais, econômicos, tecnológicos, ideológicos”²⁰¹³. A visão sistêmica da vida é, portanto, uma concepção unificada da vida que contém implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas. Para Morin, em consonância com o paradigma ecossistêmico, “a ecologia geral deve englobar a dimensão antropossocial, como a antropossociologia deve englobar a dimensão ecológica”²⁰¹⁴. Portanto, acrescenta o autor, “a sociedade deve regressar à natureza enquanto a natureza deve regressar à sociedade”²⁰¹⁵.

Se os valores de uma ecologia profunda são valores ecocêntricos (centrados na Terra), se seu imaginário-simbólico orienta-se pelo reconhecimento do valor inerente da vida não humana e se, ademais, dão sustentação à visão de todos os seres vivos como membros de comunidades ecológicas ligadas entre si numa rede de interdependência, se, enfim, nesse imaginário-simbólico o “eu” e a natureza forma uma unidade, são um só, não se segue daí que a visão ecossistêmica da vida ignore os conflitos, os antagonismos, as relações de complementariedade entre vida e morte que permeiam os ecossistemas. Assim, o parasitismo não pode ser considerado sem o aumento de diversidade que acarreta – diversidade que, por sua vez, aumenta as chances de vida; as condições de destruição no ecossistema são também as condições de sua própria regeneração. Na visão ecossistêmica da vida, a natureza não é uma cadeia de carnificinas. Na verdade, vida e morte convertem-se uma na outra e trabalham em cooperação para a manutenção da eco-organização. O conceito de eco-organização é, portanto, fundamental. É em torno dele que se deve gravitar nossas análises sobre aspectos como os antagonismos, a dominação, a predação.

A eco-organização opera, fortifica-se e desabrocha no próprio processo de sua desorganização. A ecomáquina da vida é um Osíris em desintegração/renascimento permanente. O ecomotor da vida é (imploro ao leitor descartar o sentido pervertido desses termos) Super-Regenerador e Superfênix. Chegamos à ideia principal: é por

²⁰¹² CAPRA, *ibidem*, p. 17.

²⁰¹³ MORIN, Edgar. *Método 2: a vida da vida*. Tradução de Maria Lobo, Simone Ceré e Tânia do Valle Tschiede. Porto Alegre: Sulina, 2015, p. 95.

²⁰¹⁴ *Ibidem*.

²⁰¹⁵ *Ibidem*.

ser super-regenerador e superfênix que um ecossistema só pode viver nas condições de sua própria destruição, pois são as condições de sua regeneração²⁰¹⁶.

Antagonismo e complementariedade não são excludentes entre si. Há uma interdependência entre os antagonismos e as cooperações das espécies entre si. Por conseguinte, é preciso reconhecer que, ao examinarmos a dinâmica ecossistêmica da vida, o parasitismos, as concorrências e os antagonismos não produzem apenas destruição, luta e competição, mas também complementariedade e solidariedade. Morin considera demasiado restritiva a concepção darwinista de seleção natural, por estar ela calcada sobre a ideia de luta, de conflito entre os seres vivos. À luz da concepção ecossistêmica da vida, a seleção natural é um conceito mais rico e complexo, porque centrada na imagem de uma natureza mais ativa, “que escolhe, entre os participantes em competição, o que pressupõe concorrência e antagonismo”²⁰¹⁷. Os organismos também selecionam e modelam o ambiente.

Quiçá a melhor forma de interpretar a representação da vida de que nos dá testemunho a visão ecossistêmica é valendo-se da sabedoria trágica que vê na vida o jogo incessante dos opostos, dos contrários. Por isso, deve-se admitir que *Dike* nasce da *Hybris*; deve-se outrossim renunciar a dissolver *Hybris* na *Dike*, nem *Dike* na *Hybris*. Na autoeco-organização da vida, há um circuito ao longo do qual *Dike* nasce da *Hybris*, sem que esta desapareça. A visão ecossistêmica da vida procura levar-nos à compreensão do modo como a autonomia, a liberdade, a solidariedade, a regulação e a vida têm como contrapartes a servidão, a alienação, a exploração, a luta, a desmedida, a morte numa dinâmica relacional e circular.

Há, entre egocentrismo e ecocentrismo, servidão e autonomia, antagonismo e solidariedade, desorganização e reorganização, morte e vida, não somente ambiguidade e ambivalência, não apenas bipolaridade organizacional, mas também circuito recorrente em que cada termo joga seu sentido no seguinte, o qual joga seu sentido no seguinte que é o precedente. Assim, há passagem/transformação ininterrupta²⁰¹⁸.

Não se poderia levar a cabo este capítulo, sem advertir que o processo niilista de demolição de todos os valores superiores, de todo imaginário-simbólico da metafísica e da moral platônico-cristã, tal como tematizado por Nietzsche, não chegará a descerrar novas possibilidades de instituição de valores, sentidos, em uma palavra, de um imaginário-simbólico que tenha a vida como valor superior, se não enfrentar o desafio de desmistificação

²⁰¹⁶ Ibidem, p. 49.

²⁰¹⁷ Ibidem, p. 68.

²⁰¹⁸ Ibidem, p. 77.

da relação do sujeito neoliberal com o mundo e com a vida como um todo. O sujeito neoliberal, em linhas muito gerais, é o sujeito fabricado pela empresa neoliberal, a qual institui novas normas de conduta. Conforme ensinam Dardot & Laval, “[o sujeito neoliberal] é o sujeito do envolvimento de si mesmo”²⁰¹⁹. Tornam-se alvo do poder sua vontade de realização pessoal, a motivação do “colaborador” da empresa, e o seu desejo. Em uma palavra, o sujeito neoliberal é o sujeito empresarial, o homem-empresa, o homem competitivo, o empreendedor de si mesmo. Portanto, sem que se faça ver como o imaginário-simbólico neoliberal sustenta e legitima o poder de moldagem e controle da subjetividade, que se realiza na forma de governo de “um ser cuja subjetividade deve estar intuitivamente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra”²⁰²⁰, dificilmente se conseguirá instituir modos de sociabilidade sistêmica, formas de vida social capazes de organizar sociedades ecologicamente sustentáveis. Sem que ignoremos o imenso desafio que se nos apresenta numa investigação filosófica tão ambiciosa, acreditamos que é possível enfrentá-lo começando por analisar os processos imaginário-simbólicos produtores da ilusão neoliberal, para o que será necessário, por princípio, recusar-se a aceitar, com Passet, que não há outro mundo possível para além da gestão neoliberal da vida social.

Não, não deixaremos que nos venham dizer que este mundo no qual a lógica financeira por toda parte impõe suas leis, estraga tudo e destrói o sentido das coisas é um mundo necessário. Um outro mundo é possível; está surgindo ante os nossos olhos; está ao alcance de nossas mãos; cabe a nós fazer com que a sua promessa desabroche.²⁰²¹

Para fazer desabrochar a promessa desse outro mundo, é necessário articular dois caminhos teórico-metodológicos: o primeiro dos quais consiste em demonstrar o caráter ficcional, imaginário-simbólico do próprio valor supremo da civilização capitalista. Como nota Comparato, “o valor supremo na civilização capitalista é a busca da realização empresarial do lucro máximo, como forma de gerar um contínuo aumento do capital, pois este é antes de tudo um instrumento de poder econômico, político e ideológico”²⁰²². O segundo caminho consiste em dismantelar as bases do imaginário-simbólico capitalista-neoliberal, de sorte que se deixe ver o modo como produz signos, significados, imagens que reforçam a

²⁰¹⁹ DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327.

²⁰²⁰ Ibidem.

²⁰²¹ PASSET, René. *A ilusão neoliberal*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 28.

²⁰²² COMPARATO, ibidem, p. 262.

dominação realizada pelas práticas disciplinares de produção de subjetividades. Para a realização dessa tarefa, será necessário analisar os discursos, auscultar os signos, com base no pressuposto de que não há cultura sem imaginário, não há discurso, nem sujeito, nem economia, nem capitalismo sem imaginário. Como nos adverte Passet, “toda interpretação da economia repousa necessariamente numa concepção de mundo, do homem e da sociedade”. Uma economia regulada pela lógica do capital perverte seus fins. A economia precisa estar a serviço da vida e dos agentes humanos. Deve-se acrescentar que o capitalismo colonizou de tal maneira a vida social, as consciências, as subjetividades, as sensibilidades, que já não é possível encontrar um único signo que não incorpore índices de valor de mercado. Para Bucci, “cada fragmento do visível, mesmo quando aparentemente perdido das conexões produtivas, é convocado a produzir valor nas mercadorias que são o centro de gravidade do Imaginário”²⁰²³. Como adverte o autor, o capitalismo fabrica signos e é um mercador de signos; também se tornou um fabricante de discursos. Em suma, o capital, já não tendo como foco principal os objetos físicos, tornou-se um narrador, “um contador de histórias, e se fez um produtor de significações”²⁰²⁴. Se, como ensina Harari, o processo histórico é uma tessitura de histórias comuns que, ao longo do tempo, formando consensos, dão significação às nossas vidas, então é preciso desmascarar, desocultar os significados e os processos de semiotização (ou seja, de construção imaginário-simbólica) que dão concretude e realidade às histórias do narrador-capital, a fim de que novas histórias sejam tecidas no devir histórico – histórias estas que nos convençam de que há vida e experiências de sentido para além do capital e no movimento histórico-antropológico de radicalização do niilismo.

²⁰²³ BUCCI, Eugênio. *A superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 28.

Por “Imaginário”, Bucci entende “toda ambiência cultural em que se catalisam signos, imagens, sons e textos (e objetos dotados de significação linguística) acionados para conferir sentido à fantasia do sujeito. Podemos pensar o imaginário como o universo de signos (não os significantes soltos, mas os significantes associados a significados) a partir dos quais os sujeitos se conectam a identificações que os atendam de algum modo”. (Ibidem, p. 27).

²⁰²⁴ Ibidem, p. 22.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O niilismo não começa quando “cessa a vontade de nos autoenganar”; mas, como procuramos mostrar, ele é o processo pelo qual o animal humano vai-se desabitando do autoengano, vai-se esclarecendo sobre os poderes simbólicos, os imaginário-simbólicos que formam e conformam toda a experiência humana de mundo. Embora, inegavelmente, sejam diversas as formas pelas quais o niilismo é tematizado nos três filósofos por nós considerados neste trabalho, mostramos ser possível entender esse fenômeno histórico-antropológico, nos três casos, tanto como um campo hermenêutico, que descerra novas possibilidades de interpretação, de produção de sentidos para o mundo, quanto como um campo de produção semiótica de desmistificação, caso em que o niilismo é ele mesmo produtor de signos, significações, discursos; em suma, é ele mesmo um modo de conformação de um imaginário-simbólico contra-hegemônico, relativamente a formações imaginário-simbólicas já cristalizadas e vigentes na história de uma comunidade cultural.

Se, em Nietzsche, o niilismo, pensado como transcurso histórico do Ocidente, culminaria, no movimento de sua radicalização, com a sua forma extrema, condição esta, para nós, de possibilidade para a criação de novos valores e sentidos para a vida, não se segue daí que, também em Schopenhauer e em Cioran, não haja, na experiência niilista, possibilidades de criação de valores e sentidos. Em Schopenhauer, o modo de vida ascético constitui o valor mais elevado. O “sentido da vida” parece, então, consistir na produção desse modo de vida, que é signo da libertação da tirania da Vontade. Em outras palavras, o indivíduo humano deve orientar sua vida para um único propósito: a mortificação da vontade, a libertação de seu estado costumeiro de subjugado ao ciclo de desejos jamais plenamente satisfeitos. Nisso consiste a demonstração de sua capacidade de autossuperação, pois que a senda ascética é difícil de trilhar; ela é uma experiência a que a maioria das pessoas se esquia. Em Cioran, por sua vez, a despeito de seus anátemas contra a existência, contra a condição irremediavelmente enferma e decaída do homem, a despeito de sua hesitação quanto à possibilidade de alguma salvação para o homem dos abismos e tormentos do “eu”, cuidamos que o niilismo, polimórfico e polissêmico, no pensamento desse filósofo, costurado na irreconciliação, ou melhor, na tensão permanente, entre um imaginário-simbólico niilista ocidental, profundamente negativo e pessimista, e um imaginário-simbólico místico-religioso-gnóstico e místico-oriental (hinduísta-budista), possibilita a criação de significados ou de sentidos para a existência. Pode-se dizer, em primeiro lugar, que a própria escrita cioraniana, vista como sintoma de sua experiência vivida com o corpo, vista como sintoma dos tormentos

do corpo, das angústias da alma e graças à qual ele confessa ter resistido à tentação de pôr fim a seus dias, é ela mesma seu testemunho de criação de um modo de viver, de um sentido para a sua vida. Aquele que escreveu sobre o inconveniente de ter nascido, sobre a catástrofe da existência fez da produção da escrita, do exercício da reflexão – filosófico-teológica – fonte de significado para a sua existência e, ao mesmo tempo, atividade de interpretação da condição humana, cujo fim é o esclarecimento do homem sobre sua própria condição existencial. Em segundo lugar, mesmo que hesitante entre a afirmação e a negação de alguma via de salvação, de libertação para o homem, Cioran propôs o enfrentamento de nossa condição enferma, o mergulho em nossos desequilíbrios orgânicos e anímicos como um modo de viver autêntico, ou seja, liberto de nosso costumeiro autoengano, de nosso inveterado costume de mentir para nós mesmos. Crítico da modernidade, ou melhor, do modo de vida do homem moderno, Cioran condena as utopias modernas baseadas na crença imaginária na perfectibilidade humana, e nos convida a suspeitar de sua pretensão de oferecer a solução definitiva para os nossos impasses, para os nossos tormentos e angústias existenciais. Vivemos todos como farsantes, sempre que ignoramos nossa dimensão enferma mais profunda.

Longe de supor que tenhamos esgotado o tema do niilismo no confronto dialógico das filosofias de Nietzsche, Schopenhauer e Cioran, contempladas nesse estudo, acreditamos ter conseguido mostrar que a experiência niilista, mesmo em seus aspectos mais sombrios e mórbidos, não, necessariamente, redundava numa empresa de dessignificação da vida, de desertificação da existência. A experiência niilista se propõe ser um questionamento radical de valores, de uma realidade humanamente experienciada, de um mundo sócio-histórico, entendido como magma de significações sociais imaginárias, os quais os seres humanos, na condição de sujeitos sociais, vivenciam como coisas, ‘dados’ existentes independentemente de sua atividade no curso histórico. Ser niilista, portanto, não é renunciar a todo e qualquer valor, às convenções sociais; não é ser planfetiário do humor pessimista; o niilista é aquele que, mesmo acolhendo alguns princípios morais, alguns valores que julga inegociáveis, mesmo submetendo-se às convenções sociais que regem as relações humanas em certas situações da vida coletiva, assume-os com a consciência avivada de que tais valores, tais princípios morais, tais convenções são constructos humanos, criações sociais, realidades fabricadas, e não produtos das determinações de um deus, de espíritos ancestrais, da Razão, do Espírito em sua realização na História, ou de qualquer que seja a hipóstase imaginário-simbólica gerada pela atividade histórica desse animal delirante que é o homem.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ANDERSON, PERRY. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ANTONELLI, Marcelo. Deleuze: três perspectivas sobre o niilismo. **Revista Princípios**.v. 20, n. 34, p. 254-270, Julho/Dezembro, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/download/7545/5614/19561>. Acesso em: 2 de Abr. 2022.
- ARALDI, Clademir Luís. **Niilismo, Criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Breve história do mito**. Tradução de Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unjuí, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BARBEIRO, Heródoto. **Buda: o mito e a realidade**. São Paulo: Madras, 2009.
- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.
- BARROS, Diana Luz Pessoa. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. In: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: dialogismo e construção do sentido**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2005, p. 25-36.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar na pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Tradução de Luiz Carlos Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2012. (*The denial of death*)

BERGER, PETER L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Modernidade, Pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

BÍBLIA ONLINE. Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf>. Acesso em: 29 Nov. 2022.

BLIKSTEIN, Izidoro. **Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade**. São Paulo: Cultrix, 2003.

BOCK, Darrel. **Os evangelhos perdidos: a verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia**. Tradução de Emirson Justino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007.

BOHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BORNHEIM, Gerard. Crise da razão. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOSSERT, ADOLPHE. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução Regina Schöpke; Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

BOURDIEU, PIERRE. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BUCCI, Eugênio. **A superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e Hierofania: Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o deus não-cristão**, vol. 1. Rio de Janeiro: Mauad, Faperj, 2014.

_____. **Morte e ressurreição dos deuses: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

CAMUS, Albert. **O mito de sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. **O homem revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CAPRA, Fritjof. **Conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2005.

_____. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** Tradução de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **O Tao da física:** uma análise dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 2013.

CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida:** uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas. Tradução de Mayra Eichenberg e Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 2014.

CASSIER, Ernest. **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Rosa Bueno. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

_____. **A filosofia das formas simbólicas I: Linguagem.** Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade.** Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. RICOEUR, Paul. **Diálogo sobre a História e o Imaginário social.** Tradução de Gonçalo Marcelo e Hugo Barros. Lisboa: Edições 70, 2016.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Edição típica vaticana: Loyola, 2000.

CESTARI, Matteo. Além da Metafísica do conceito: nada e negação na lógica do lugar. Tradução de Mariana Ribeiro Nogueira. In: Neto, Florentino Antonio; Giacoia Jr., Osvaldo (Orgs.). **O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto.** Campinas, SP: Editora PHI, 2013, p. 51-94.

CHAUÍ, Marilena. Contingência e necessidade. In: In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Introdução à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHRISTIAN, David. **Origens:** uma grande história de tudo. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CHOMSKY, Noam. **Estruturas Sintáticas.** Tradução de Madalena Cruz Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1980.

CIORAN, Émil. **Do inconveniente de ter nascido.** Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.

_____. **Nos cumes do desespero.** Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011a.

_____. **Breviário da Decomposição.** Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

_____. **Silogismos da amargura.** Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c.

_____. **História e Utopia.** Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 2011d.

_____. **Exercícios de admiração.** Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011e.

_____. **O livro das Ilusões.** Tradução de Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

_____. **El malvado demiurgo.** Tradução de Carlos Taurino Rotens. La Prata: Terramar, 2012.

_____. **De Lagrimas y de Santos.** Tradução de Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets Editores, 1988.

_____. **Entretiens.** Paris: Gallimard, 2012 (1995).

_____. **A tentação de existir.** Tradução de Miguel Serras Pereira; Ana Luísa. Lisboa: Relógio d'Água, 1988.

_____. **Entrevistas com Sylvie Jaudeau.** Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. **Cahiers: 1957-1972.** Paris: Gallimard, 2010.

COMPARATO, Fábio Konder. **A civilização capitalista.** São Paulo: Saraiva, 2014.

CONNOR, Cunningham. **Genealogy of Nihilism: philosophies of nothing and the difference of theology.** London and New York: Routledge, 2002.

CORDEIRO, José Luis; WOOD, David. **A morte da morte: a possibilidade científica da imortalidade.** Tradução de Nicolas Chernavsky e Nina Torres Zanvettor. São Paulo: Editora LVM, 2019.

COSSUTA, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos.** Tradução de Ângela de Noronha Begnami. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DAMÁSIO, António. **O mistério da consciência.** Tradução de Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** Trad. Maria Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, GUY. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia**. Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2013.

DIAS, Rosa Maria. Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 231-243.

_____. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DIENSTAG, JOSHUA F. **Pessimism: philosophy, ethic, spirit**. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso**. São Paulo: Unesp, 2006.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **A ideia de cultura**. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

EHRMAN, Bart. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse: quem mudou a Bíblia e porquê**. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Prestígio, 2006.

_____. **Quem Jesus foi? Quem Jesus não foi?**. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2010.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora UnB, 2001.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte, MG: Garnier, 2021.

FRANCHI, C. Linguagem - atividade constitutiva. **Revista do GEL**, [S. l.], p. 37–74, 2002. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/280>. Acesso em: 22 de ag. de 2022.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Então você pensa que é humano?** Uma breve história da humanidade. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FONSECA, E.R. da. “Carência e sofrimento: identidade íntima de todos os seres em Schopenhauer”. In: OLIVEIRA, Jelson (Org.). **Filosofia Animal: humano, animal, animalidade**. Curitiba: PUCPRESS, 2016. p. 125-147.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008b.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal-estar em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da Sociedade**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Modernidade e Identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC, 2012. (1989)

GILSON, Etienne. **Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GIVONE, Sergio. **Historia de la nada**. Tradução de Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed., 2001.

GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. (Coleção Filosofia Atual).

HAN, Byung-Chul. **A filosofia do zen-budismo**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Tradução de Janaina Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2018. (Coleção L&PM POCKET).

HARVEY, DAVID. **A condição pós-moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HAWKING, Stephen. **A teoria de tudo: a origem e o destino do universo**. Tradução de Miguel A. L. Marques. Lisboa: Grávida, 2010.

HOLBACH, Barão de. **Sistema da natureza: ou das leis do mundo físico e do mundo moral**. Tradução de Regina Shöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HUXLEY, Aldous. **A filosofia perene**. Tradução de Adriano Scandolara. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2020.

ILARI, Rodolfo. Linguagem – atividade constitutiva (Ideias e leituras de um aprendiz). In: FRANCHI, Eglê; FIORIN, José Luiz. **Linguagem: atividade constitutiva - teoria e poesia**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011, p. 151-183.

INTEGLIA, Mirko. **Cioran, o místico de uma era-pós-Deus** [Entrevista]. Disponível em: <https://portalcioranbr.wordpress.com/2019/11/20/tormented-by-god-entrevista-integlia/>. Acesso em: 7 dez. de 2022.

JAPIASSÚ, HILTON; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion: the message of the alien God e the beginnings of Chistianity**. Boston: Beacon Press, 2001.

_____. **O princípio vida; fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

KAUFFMANN, Arthur. **A influência do budismo na obra de Emil Cioran**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2021, p. 32. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/132592> . Acesso em: 9 de dez. de 2022.

KELSANG-GYATSO, GESHE. **Introdução ao budismo: uma explicação do estilo de vida budista**. Tradução de Kelsang Pelsang. São Paulo: Tharpa Brasil, 2009.

KOCH, Ingedore G.V. **Introdução à linguística textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Tradução de Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LAKOFF, Georg; JOHNSEN, Mark. **Metaphors we live by**. London: The University of Chicago Press, 2003.

LEMOS, André. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LESTIENNE, Rémy. **O acaso criador**. Tradução de Adriana Rizzo Garcia, Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LOPES, Edward. **Fundamentos da Linguística Contemporânea**. São Paulo: Cultrix, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista Famecos**, Porto Alegre, nº 15, p. 74-82, Agosto, 2001. Disponível em: revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123/2395. Acesso em: 8 de fev. de 2022.

_____. Homossociabilidade: da identidade às identificações. **Bagoas: estudos gays gênero e sexualidade**. Tradução de Maria de Lourdes de Medeiros. Natal, v. 1, n. 01. Julho/Dezembro de 2007, p. 1-10. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br>. Acesso em: 19 de Jun. de 2020.

_____. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. Tradução de Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011.

_____. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Tradução de Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MAILÂNDER, Philipp. **Filosofía de la redención**. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Ediciones Xorki, 2019.

MARCHON, Paulo. Imagem sob a perspectiva de algumas teorias psicanalíticas. In: AVZARADEL, José Renato (Org.). **Linguagem e construção do pensamento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

MARTINS, Helena. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). **Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos**. São Paulo: Cortez, 2005. p. 439-473.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. Vontade de Potência. In: Marton, Scarlett (org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Editora Loyola, 2016, p. 423.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **Autopoiesis and Cognition**. London: D. Reidel Publishing Company, 1980.

MAX, Ikaro. Lucidez demoníaca: a revolta de Cioran contra Deus e os homens. In: REDYSON, Deyne (org.). *Emil Cioran e a Filosofia negativa: homenagem ao centenário de nascimento*. Porto Alegre: Sulina, 2011d., p. 117-128.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística: das origens ao século V: uma história da mística cristã ocidental**. Tomo 1. Tradução de Luís Malta Loureiro. São Paulo: Paulus, 2012.

MENEZES, Rodrigo I.R.S. **Existência e Escritura em Cioran**. PUC-SP, 2016. (Tese de Doutorado).

_____. **O animal enfermo: pessimismo antropológico e a possibilidade gnóstica na obra de Emil Cioran**. PUC-SP, 2007. (Dissertação de Mestrado).

_____. Cioran Gnóstico ou o último dos bogomilos. **Agnes**, São Paulo, n. 7, p. 19-48, sem. 2007b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/agnes/article/view/44927/29753>. Acesso em: 7 dez. 2022.

_____. Notas sobre o nada: niilismo e existência em Cioran. **Ponencias**. Pereira, v. 3, n. 10, p. 33-53, outubro, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/34675423/Encuentro_Internacional_Emil_Cioran_Ponencias_2014_2015_2016. Acesso em: 12 out. 2021

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MONDADA, Lorenza; DUBOIS, Danièle. Construção dos objetos de discurso e categorização: uma abordagem dos processos de referenciação. In: CAVALCANTE, Mônica Magalhães; RODRIGUES, Barnardete Biasi; CIULLA, Alena. **Referenciação**. São Paulo: Contexto, 2003. (Coleção Clássicos da Linguística).

MOREIRA, Fernando de Sá. **Schopenhauer e Nietzsche: um confronto filosófico sobre quem nós somos.** Coord. Vânia Dutra de Azeredo e Col. Wilson Antonio, V. II. Curitiba: CRV: São Paulo: Humanitas, 2019. (Coleção Nietzsche em Perspectiva).

MORIN, Edgar. **O método II: a vida da vida.** Tradução de Maria Lobo, Simone Ceré e Tânia do Valle Tschiedel. Porto Alegre: Sulina, 2015a.

_____. A suportável realidade. Tradução de Alípio de Sousa Filho. **Revista Cronos**, v.2, n.2. 12 de maio de 2018, p. 23-30. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br>. Acesso em: 27 de jan. de 2021.

_____. **Introdução ao pensamento complexo.** Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2015b.

_____. **Os setes saberes necessários à educação do futuro.** Tradução de Catarina Eleonora, Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2011.

_____. **Conhecimento, ignorância, mistério.** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

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

NAGARJUNA. **Carta a um amigo: com o comentário do Lama Rendava.** Tradução de Manoel Vidal. São Paulo: Palas Athenas, 1994.

NAVIA, Luís E. **Diógenes, o cínico.** Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral e João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009.

NEIMAN, Susan. **O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia.** Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

NEVES, Maria Helena de Moura. **A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem.** São Paulo: Unesp, 2005.

NICOLELIS, Miguel. **O verdadeiro criador de tudo: como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos.** São Paulo: Planeta, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos.** Tradução Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2018.

_____. **Fragmentsos póstumos 1884-1885: volume V.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentsos póstumos 1885-1887: Volume VI.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentsos póstumos 1887-1889: Volume VII.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Fragmentos póstumos 1869-1874**. Tradución Luis de Santiago Guérvos. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Humano demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Aurora**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **O livro do filósofo**. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Edições 70: Lisboa, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

OLIVEIRA, Cleide Maria. Os vestígios do sagrado na pós-modernidade. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião**. Juiz de Fora, Vol. 11, n. I e II, p. 9-31, jan-jul/ jul-dez, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21770>. Acesso em: 10 de dez. de 2022.

ORLANDI, Eni P. Análise de Discurso. In: ORLANDI, Eni P.; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Orgs.). **Discurso e Textualidade**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2010.

_____. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Cortez, 2008.

PASCAL, BLAISE. **Pensamentos**. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASSET, René. **A ilusão neoliberal**. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (pós)modernidade: introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Cioran: a filosofia em chamas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PEIRCE, Charles. **Semiótica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1977.

PELBART Peter P. **O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PERRUSI, Martha Solange. **Aspectos da criação no pensamento de Castoriadis**. Revista Symposium, v. 3, julho 1999. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/2891/2891.PDF>. Acesso em: 1 de abr. de 2022.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**: composto por Bernardo Soares, organização de Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Os melhores poemas de Fernando Pessoa**. São Paulo: Global, 1996.

PETEAN, Antonio C.L. **Cioran: Fanatismo, Dúvida e Suicídio em Cioran**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Curitiba: CVR, 2017.

PRADO JR, Bento. Erro, ilusão e loucura. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REALE, Giovanni. **Platão**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007a.

_____. **Aristóteles**. Tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007b.

_____. **Estoicismo, ceticismo e ecletismo**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ROCHA, Zeferino. O páthos trágico na tragédia grega, na filosofia de Nietzsche e na psicanálise. In: MAGALHÃES, Fernando; DI MATTEO, Vincenzo (Orgs.). **A filosofia e o trágico**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy C. De kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran. In: REDYSON, Deyve (org.). **Emil Cioran e a Filosofia Negativa: homenagem ao centenário de seu nascimento**. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 17-43.

ROSSET, Clément. **O princípio de crueldade**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989a.

_____. **Lógica do Pior**. Tradução de Fernando J.F Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b. (*Logique du pire*)

_____. **A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica**. Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989c.

_____. **O real e o seu duplo**. Tradução de José Thomaz Brum. Porto Alegre, RS: L&PM, 1988.

_____. **A alegria: a força maior**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Schopenhauer, filósofo del absurdo**. Tradução de Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cueno de Plata, 2012.

SANTANELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos**. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2003.

SAVATER, Fernando. **Todo mi Cioran**. Barcelona: Editorial Ariel, 2018.

SCOFANO, Reuber; MAIA, Maria Vitoria C.M. Gilbert Durand e a imaginação simbólica. In: AZEVEDO, Nyrma Souza Nunes; SCOFANO, Reuber. **Introdução aos pensadores do imaginário**. Campinas: Editora Alínea, 2018.

_____. A imaginação em Gaston Bachelard. In: AZEVEDO, Nyrma Souza Nunes; SCOFANO, Reuber. **Introdução aos pensadores do imaginário**. Campinas: Editora Alínea, 2018.

_____. Michel Maffesoli e a consolidação do imaginário. In: AZEVEDO, Nyrma Souza Nunes; SCOFANO, Reuber. **Introdução aos pensadores do imaginário**. Campinas: Editora Alínea, 2018.

SHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, tomo I e II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHÖPKE, REGINA. **Matéria em movimento: a ilusão do tempo e do eterno retorno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHÜTZ, Alfred. **A construção significativa do mundo social:** uma introdução à sociologia compreensiva. Tradução de Tomas da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SHAKESPEARE, William. **Tragédia de Mcabeth.** Tradução de Rafael Raffaelli. Ed. bilíngue. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016. (The tragedy of Mcabeth).

SILVA, Juremir Machado. **Diferença e descobrimento:** o que é o imaginário? A hipótese do excedente da significação. Porto Alegre: Sulina, 2017.

SMITH, Huston; NOVAK, Philip. **O budismo:** uma introdução concisa. Tradução de Claudio Blanck. São Paulo: Cultrix, 2003.

SOUSA FILHO, Alipio de. **Tudo é construído! Tudo é revogável!** A teoria construcionista crítica nas ciências humanas. São Paulo: Cortez, 2017.

FIORIN, JOSÉ LUIZ. **Introdução ao pensamento de Bakhtin.** São Paulo: Ática, 2008.

_____. Sobre a natureza e as funções da linguagem: uma leitura de linguagem – atividade constitutiva. In: FRANCHI, Eglê; FIORIN, José Luiz. **Linguagem:** atividade constitutiva - teoria e poesia. São Paulo: Parábola Editorial, 2011, p. 9-31.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico.** Tradução de Pedro Sússekind. Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura moderna:** teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Tradução do Grupo de Estudos sobre Ideologia, comunicação e representações sociais da pós-graduação do Instituto de Psicologia da PUC-RS. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TOMASELLO, Michael. **As origens culturais da aquisição do conhecimento humano.** Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

VALLE, Gabriel. **Filosofia Indiana.** São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Para além da interpretação:** o significado da hermenêutica para a filosofia. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Diálogo com Nietzsche.** Tradução de Silvana Cabacci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia antiga.** Vol I e II. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VEYNE, Paul. **Foucault:** seu pensamento, sua pessoa. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WATTS, Alan. **Filosofias da Índia**. Tradução de Maria Beatriz Penna Vogel. Rio de Janeiro: Fissus, 2002.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITE, Leslie A. Os símbolos e o comportamento humano. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (Orgs.). **Homem e Sociedade: leituras básicas de sociologia geral**. Tradução de Ruth Correia Leite Cardoso. São Paulo: Editora Nacional, 1972.

WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem da crise. Tradução de Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

YOGANANDA, Paramhansa. **A essência do Bhagavad Gita**. Tradução Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Pensamento, 2007.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. Tradução de Nilton Almeida, Cláudia Giovani Bozza e Adriana Facchini De Césare. São Paulo: Palas Athena, 2020. (1986).