

Rogério de Almeida

ANTINIILISMO: OU A SUPERAÇÃO DO NIILISMO PELA FILOSOFIA TRÁGICA

RESUMO:

Este artigo trata do tema do niilismo e sua negação, o antiniilismo, expresso por duas vertentes: a que busca o restabelecimento dos valores negados pelo niilismo e a que busca sua ultrapassagem pela afirmação incondicional da vida como único valor. A primeira vertente manifesta-se pelo pensamento naturalista e a última alinha-se com a filosofia trágica, como pensada por Nietzsche e Rosset.

Palavras-chave: niilismo, antiniilismo, pensamento naturalista, filosofia trágica.

* Professor Associado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP)

ANTI-NIHLISM: OR THE OVERCOMING OF THE NIHLISM BY THE TRAGIC PHILOSOPHY

ABSTRACT

This paper discusses the nihilism and the negation of the nihilism, called the anti-nihilism, expressed by two components: one that seeks restoration of denied values and other that seeks his overtaking by the unconditional affirmation of life as only value. The first component is manifested by naturalist thought, while the second, by the tragic philosophy, as conceived by Nietzsche and Rosset.

Keywords: nihilism, anti-nihilism, naturalist thought, tragic philosophy.

ANTINIHLISMO: O LA SUPERACIÓN DEL NIHLISMO EN LA FILOSOFÍA TRÁGICA

RESUMEN

Este artículo trata del tema del nihilismo y su negación, el antinihilismo, expresados en dos perspectivas: una que busca la restauración de los valores negados por el nihilismo y otra que mira superarlo con la afirmación incondicional de la vida como único valor. La primera perspectiva se manifiesta por el pensamiento naturalista y la última por la filosofía trágica, como concebida por Nietzsche y Rosset.

Palabras clave: nihilismo, antinihilismo, pensamiento naturalista, filosofía trágica.

ANTI-NIHLISME: OU SURMONTER LE NIHLISME POUR LA PHILOSOPHIE TRAGIQUE

RÉSUMÉ:

Cet article s'agit du thème nihilisme et sa negation, le nihilisme, exprimé par deux courants: la qui cherche le rétablissement des valeurs dénié par le nihilisme et la courant qui cherche sa dépassement à travers l'affirmation inconditionnel de la vie comme unique valeur. La première courant se manifeste à travers la pensée naturaliste et la dernière est aligné avec la philosophie tragique, comme pensée par Nietzsche et Rosset.

Mots-clés: nihilisme, antinihilisme, pensée naturaliste, philosophie tragique.

O ANTINIILISMO manifesta-se de dois modos: ou pela tentativa de restaurar valores perdidos (negação do niilismo) ou pela estratégia de criar novos valores (ultrapassagem do niilismo). Os dois modos são, todavia, dependentes do reconhecimento do niilismo, de sua instauração.

Historicamente, o niilismo irrompe no século XIX pelas vozes da literatura e da filosofia. Na literatura com Ivan Turgueniev, mais especificamente com o romance *Pais e Filhos*, e Fiódor Dostoiévski, ambos autores russos. Na filosofia, com alemão Friedrich Nietzsche.

Pais e Filhos, de Turgueniev, ambienta-se na Rússia de 1959 e narra a visita de Bazárov à casa de campo de seu amigo Arcádio, ocasião em que defende suas ideias niilistas, tendo como pano de fundo a desestruturação da sociedade de sua época, recém saída do sistema feudal. Bazárov desdenha continuamente da cultura, da arte, da tradição. Para ele, um químico é mais útil que qualquer poeta. E ao longo do romance não se cansa de dizer que não acredita em coisa alguma. Seu amigo Arcádio definirá o niilista como “uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito” (Turgueniev, 2004, p. 47). O livro não defende o niilismo, embora também não o condene, mas é uma peça importante na difusão do termo, principalmente em seu sentido negativo.

Dostoiévski trata diretamente ou tangencia a questão do niilismo em praticamente toda sua obra. De maneira mais icônica, podemos citar *Crime e Castigo* e *Irmãos Karamazov*. No primeiro romance, Raskólnikov assassina uma velha agiota e sua irmã para defender uma tese, a da possibilidade de transgredir a lei moral sem sentir culpa, colocando-se acima do bem e do mal. Essa é a condição para diferenciar-se do comum e ingressar no grupo superior dos homens extraordinários, que afirmam sua vontade e sua força independente de qualquer princípio. Essa atitude niilista, no entanto, não se sustenta e Raskólnikov termina por se arrepender, arruinado pelo remorso e desejoso de redenção.

Esse mesmo desejo de redenção marca os *Irmãos Karamazov*, na figura de Aliócha. No entanto, é Ivã

Karamazov quem defende o niilismo moral ao afirmar que nada é proibido. A tese aparece assim enunciada: “Se não há imortalidade da alma, então não há virtude, o que quer dizer que tudo é permitido” (Dostoiévski, 1995, p. 70).

De um horror cintilante é o episódio *O Grande Inquisidor*, no qual Ivã concebe o retorno de Jesus Cristo em pleno século XVI na Espanha inquisitorial. Encarcerado pelo cardeal, ouve de sua boca que as três questões com as quais o diabo o tentou (o milagre, o mistério e a autoridade) realizou-se pelas mãos da Igreja Católica: a pedra transformada em pão como símbolo da privação da liberdade do homem, que não é forte o suficiente para, conhecendo o bem e o mal, escolher; a segunda tentativa era saltar do pináculo para que os anjos o sustentassem, como metáfora para a crença em milagres, que Jesus rejeitou, mas não os fiéis, incapazes de se contentar com deus sem recorrer ao milagre; a terceira tentativa, reinar sobre o mundo, foi aceita pela Igreja, que passou a dominar os homens ao dispor de sua consciência e sua fé. O poema idealizado por Ivã se encerra com a condenação de Jesus à fogueira, como alegoria da morte de deus. Essa questão – se deus existe e qual seu papel no mundo – permeia toda obra e a perfuma com o hálito do niilismo.

De maneira filosófica, o niilismo pode ser compreendido como a negação de todos os valores. Nada vale nada. Tudo se reduz à ausência de sentido, à ausência de finalidade. As antigas crenças desaparecem e nenhuma outra vem ocupar seu lugar. O homem se vê perdido em relação ao mundo. A raiz latina do niilismo é etimologicamente esclarecedora: *nihil*, nada.

Heidegger (2007, p. 23) o situa como um acontecimento de longa duração que transforma a relação do homem com o mundo:

Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “suprassensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Niilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Pode ser que ainda

se acredite nesse Deus e que ainda tomemos seu mundo por “real”, “eficaz” e “normativo”. Isso é similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera “aparência” com essa refulgência. Com isso, o niilismo não é, para Nietzsche, de maneira alguma um ponto de vista “defendido” por uma pessoa qualquer, nem tampouco um “dado” histórico arbitrário entre muitos outros, que se pode documentar historiograficamente. O niilismo é muito mais aquele acontecimento apropriativo de longa duração, no qual a verdade sobre o ente na totalidade é transformada essencialmente e é impelida para um fim por ela determinado.

Segundo Gianni Vattimo (1996, p. 4), é a “morte de Deus” anunciada por Nietzsche, a “desvalorização dos valores supremos”. Segundo o próprio Nietzsche (1983, p. 381), nos fragmentos póstumos, é “a *hiperbólica ingenuidade* do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas”.

É um sentimento de decadência em relação às duas principais matrizes da organização imaginária do mundo, a cristã e a grega. A crença de que o mundo verdadeiro estava em outro lugar, seja o paraíso cristão ou o mundo das ideias platônico, perde força, sem que no entanto este mundo, visto como sombra, falsidade ou aparência, ocupe seu lugar. Então, este mundo aqui, cujo pequeno valor era estimado pelo grande valor do mundo metafísico, sucumbe junto com as prerrogativas da moral cristã e do racionalismo socrático-platônico.

De acordo com Nietzsche, o niilismo se manifesta como *estado psicológico* e afeta três categorias do pensamento: a finalidade, a totalidade e a verdade. A primeira categoria é afetada quando se busca em toda ocorrência um sentido que não está nela, isto é, uma finalidade que já não pode mais ser alcançada. “Portanto, a desilusão sobre uma pretensa *finalidade do vir-a-ser* como causa do niilismo” (Nietzsche, 1983, p. 380). A segunda categoria niilista ocorre com a observância da inexistência da *totalidade, sistematização* ou

organização representada como uma *unidade* superior à qual o homem se julgava dependente. Assim, descobre-se que o todo suposto não tem valor, sucumbindo qualquer pretensão de universalidade ou totalidade. A terceira ocorrência provém da *descrença em um mundo metafísico*. A crença de que o *verdadeiro* mundo estivesse além do mundo desaparece, sem que este mundo possa ser afirmado.

Desse modo, a existência torna-se desprovida de fim, de unidade e de verdade. Em suma, essas categorias, “com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor...*” (Nietzsche, 1983, p. 381).

Ao refletir sobre a causa do niilismo, Nietzsche aponta para a “*crença nas categorias da razão*” (idem). Assim, o niilismo advém quando não se sabe responder à questão “por quê?” Giacoia Jr. (2014, p. 223) avança no problema e se coloca uma questão: “Por que, no entanto, a falta de resposta a essa pergunta constitui o niilismo?” Segundo ele,

Porque as soluções historicamente propostas a todas as questões relevantes (a todos os “por quês?”) assentavam sobre um mesmo pressuposto: a possibilidade de encontrar uma causa, uma razão, um sentido para os estados de coisas, e para os cursos de acontecimentos que a história registra. Isso equivale a dizer que tinham como precondição a vigência de valores superiores como sentido, finalidade, casualidade, verdade, realidade, ser; mas também referências axiológicas como bem e mal, justo e injusto, lícito e ilícito, virtude e vício etc. Na ausência de resposta para tais perguntas não há também perspectiva de sentido e valor que dão sustentação a qualquer sistema metafísico de interpretação global do universo e da condição humana no mundo (Giacoia Jr., 2014, p. 223).

Desse modo, é possível compreender que o germe do niilismo está contido na filosofia desde seu nascimento, quando o homem busca racionalmente respon-

der o porquê de tudo o que existe. Aparatado por uma razão que entende o mundo como consequência de uma causa, o pensamento ocidental depurará as estratégias de investigação dessas causas até o desenvolvimento das ciências modernas, as quais receberão uma lufada de crença, positivando-se ante a insignificância da realidade. Por meio da investigação primeiramente racional e depois científica, cujos instrumentos metodológicos derivam e prolongam a crença num mundo racionalmente organizado, o saber ocidental investiu-se da missão de dissolver a insignificância da aparência concebendo essências que sediariam as verdadeiras causas de tudo que aparece.

O século de Nietzsche foi o da morte de deus, do desaparecimento do ideal ascético, um “mal menor” que “explicava a dor; enchia um imenso vácuo; fechava a porta ao niilismo” (Nietzsche, 1998, p. 130). Já o século XX será o da morte de todas as metanarrativas, não só a religiosa, mas também a científica, política, artística etc.

O nazismo, o comunismo, os regimes militares ditatoriais, a democracia, enfim, toda tentativa de organização social do século XX, com mais ou menos sucesso em sua empreitada, viu suas bases ideológico-discursivas tornarem-se anêmicas. Não houve propriamente a desaparecimento das ideologias – como de resto não desapareceram a religião, a ciência ou a arte –, mas uma proliferação exacerbada e relativizada de seus simulacros. Assim, os diversos posicionamentos políticos prescindem contemporaneamente de qualquer fundamento. A civilização já não crê em seu progresso, na erradicação das injustiças de toda ordem, na paz perpétua. O projeto moderno fracassou. Sem utopias, o futuro já não é mais gestado no presente, mas uma consequência fatal dos poderes em disputa. A crença na humanidade ruiu sem estardalhaços. Toda crença é pueril, ingênua, mórbida.

Franco Volpi (2005, p. 169), em seu livro consagrado ao niilismo, compreende-o hodiernamente como um profundo mal-estar que se sobrepõe, no plano histórico-sócio-cultural, aos processos de secularização e racionalização e, com eles, de desencanto e fragmentação da imagem de mundo, resultando na corrosão das crenças, na difusão do relativismos e na escalada do ceticismo.

Este é o estado atual do niilismo, que se manifesta de maneira paradoxal: tudo está presente, tudo circula, tudo comunica, mas esse tudo não tem valor nenhum. Não vale como verdade, não vale como sentido, não vale como finalidade, não vale como crença. Essa depreciação geral dos valores ocorre, na perspectiva nietzschiana, porque a própria vida é depreciada em vez de se constituir, ela mesma, a base para os valores.

Nesse cenário, o antiniilismo pode manifestar-se de duas maneiras diversas: ou apregoa o retorno aos valores perdidos, numa tentativa de resgate e recuperação do estágio civilizatório anterior à decadência – ainda que tal momento só exista imaginariamente –, ou se escolhe a afirmação da vida, inclusive dos seus aspectos mais negativos, absurdos e horrendos, numa perspectiva trágica que remonta às manifestações dionisíacas de êxtase e entusiasmo.

A primeira via pode ser representada pelo conjunto de pensadores naturalistas, que de certo modo concebem uma natureza dada e perdida, ou corrompida, a qual permaneceria pulsante sob os modos de vida contemporâneos. Essa concepção naturalista nega o acaso e a artificialidade de tudo que existe em nome de uma ordem transcendente ao acaso.

Em Darwin, por exemplo, a metafísica naturalista concebe a “natureza como um sistema dinâmico, autônomo, que, encerrando o conjunto de determinações que circunstanciam cada ser, não só tende a preservar o que lhes seja favorável na luta, mas tende ao seu próprio bem, à preservação do sistema” (Regner, 2001, p. 711).

Em Rousseau, a ideia de natureza ou estado natural não é jamais definida ou especificada, mas aparece para justificar o contrato social e traçar seu programa moral e educacional. De modo geral, é como se a natureza tivesse nos sido dada gratuitamente, de uma só vez, e com sua força e lógica próprias – o bom selvagem congrega essa concepção. Nessa perspectiva, a crítica recai sobre o artifício, como se o artificialismo fosse exclusividade humana. Nega-se, portanto, e ao mesmo tempo, tanto o acaso quanto o artifício, ao se conceber a ideia de uma natureza racional, com finalidade, propósito e perenidade.

Essas concepções naturalistas expressam uma visão racional e metafísica da existência. Por essa perspectiva, o niilismo expressaria um desvio, uma decadência, um esquecimento da ordem natural, dado pela ação artificialista do homem. Esse “erro” poderia ser corrigido por meio de um retorno a determinados valores naturais. As manifestações em torno da noção eco, nas mais variadas correntes, expressariam então um tipo de antiniilismo, pautado pelo retorno à natureza, uma retomada de um caminho do qual teríamos nos desviado.

Essa perspectiva antiniilista, no entanto, por mais que queira combater o niilismo, termina por reiterá-lo, já que substitui a noção de deus pela de natureza sem alterar a depreciação da vida, que permanece avaliada por um referencial que não ela mesma, mas que a coloca fora da existência, mantendo as mesmas raízes metafísicas que ocasionaram o niilismo.

A segunda perspectiva antiniilista expressa-se por uma filosofia trágica. Foi o próprio Nietzsche, em *Ecce Homo*, que se autoproclamou o primeiro filósofo trágico, ao se filiar a uma sabedoria dionisíaca que festeja a vida sem tentar preservá-la da dor e da morte. O pensamento trágico pode ser compreendido como a “fórmula da afirmação máxima, da plenitude, da abundância, um dizer sim sem reservas, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência” (Nietzsche, 1995, p. 118).

Contemporaneamente, o trágico é expresso por Clément Rosset (1989, p. 8) como a “ligação entre a alegria de existir e o caráter trágico da existência”, em que a alegria de existir se apresenta como um dado não racional, não interpretável e paradoxal, já que o gozo expressa-se pela admissão de toda espécie de realidade, mesmo indesejável, sem que no entanto isso se constitua uma visão pessimista, triste ou masoquista. A alegria expressa-se, assim, como festa ante a morte.

O pensamento trágico, que afirma acaso e não ser, é pois, também, pensamento de festa. O que acontece, o que existe, é dotado de todas as características da festa: irrupções inesperadas, excepcionais, não sobrevivendo senão uma vez e que

não se pode apreender senão uma vez; ocasiões que não existem senão em um tempo, em um lugar, para uma pessoa, e cujo sabor único, não localizável e não repetível, dota cada instante da vida das características da festa, do jogo e do júbilo (Rosset, 1989, p. 127).

É menos uma visão de conjunto que uma experiência particular, de superação do niilismo, ou de expressão antiniilista, pela aceitação do acaso e da fugacidade da existência, pela observância das ocasiões propícias e do que podem oferecer. Trata-se do *kairós*, do momento oportuno, do que aparece e se converte em festa.

Em “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, publicado no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche (2014: 29-30) apresenta a “história de um erro”. Para o filósofo, ao longo do tempo o mundo tido como verdadeiro vai se afastando em direção a uma ideia cada vez mais inatingível, imponderável e, por fim, impossível. Assim, o mundo para os gregos era acessível ao sábio; com o cristianismo, se torna um mundo prometido; com Kant, um imperativo. Depois, totalmente alheio, desconhecido, até que pode finalmente ser, como ideia, refutado e suprimido. Vattimo (2010, p. 56) escreverá que o *mundo verdadeiro* se transformou em fábula “porque desde o início ele não passava de fábula, porque na realidade o mundo verdadeiro nunca existiu”. É essa descoberta, a de que não há nem *mundo verdadeiro* nem *mundo das aparências*, que apontaria o fim do erro histórico e a possibilidade de recomeço, a partir de Zaratustra.

E qual o anúncio de Zaratustra? A possibilidade de superar a morte de deus e o niilismo por meio da afirmação da vida, da alegria, da aprovação do mundo.

Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*; nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*. Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre, anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar amorosamente o que advém; é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida (Marton, 1997: 13-14).

Dizer sim não significa ignorar o que o mundo tem de pior, de cruel, de insensato, de indiferente, de caótico, de casual, de trágico, mas de admiti-lo como é, admitindo também que não há, para além deste, nenhum outro. Desse modo, Nietzsche se insurge contra uma longa tradição de denegação do mundo, tão lapidarmente expressa por Baudelaire (1995, p. 336-337) quando interroga sua alma sobre onde gostaria de habitar: “– Seja onde for! Desde que fora deste mundo!”

O antiniilismo de caráter trágico manifesta-se, então, na aprovação deste mundo como o único existente, recusando a um só tempo os discursos que alegam um *mundo verdadeiro* transcendente a este e as disposições que depreciam o mundo em nome de um valor qualquer. Assim, desnudo de princípio, finalidade e sentido, o mundo vale pelo que é, podendo ser expresso pelas ideias de nada, acaso e convenção (Almeida, 2013).

O nada é a própria expressão do *nihil*, que aparece na consciência como a constatação da inexistência de qualquer elemento exterior à própria existência. Assim, não há princípio, finalidade, intenção, enfim, nenhuma instância que, exterior à vida, possa avaliá-la, julgá-la ou mesmo conduzi-la. Adere-se ao presente do modo como aparece ou não se adere a nada, já que nada existe para além da existência real e concreta.

Para Maffesoli (1984, p. 88), “a vida trágica não funciona a partir do ‘dever ser’, a partir do ‘pro-jeto’ (os amanhã que cantam ou outras formas de paraíso), ela se encontra totalmente ancorada no presente e nele se esgota como tal”. Porque efetivamente a vida é menos pensada que vivida e “a vingança do dionísio, em seu momento trágico, é reenviar à sua inanição os pensamentos mortos que se erigiram em dogmas mais ou menos explicados” (2003, p. 180). Assim, as ideias retornam ao nada de onde surgiram porque são também elas passageiras, inócuas, ineficazes diante do acaso da existência.

Portanto, o pensamento trágico define-se como

a afirmação da incapacidade humana para reconhecer ou constituir uma natureza; donde o caráter vazio do pensamento, que não reflete senão suas próprias ordens, sem avaliação sobre

uma qualquer existência; donde também uma certa inaptidão do próprio homem à existência (Rosset, 1989, p. 104).

Como expressão filosófica, o antiniilismo de inclinação trágica diferencia-se das demais correntes de pensamento por se ater antes à inocência e crueldade do real que à sua bondade ou culpabilidade; por enxergar acaso e artifício em vez de necessidade e liberdade na natureza; por optar pela lucidez, ainda que insignificante, à ilusão das ideias e ideologias.

O que o antiniilismo nega é menos o niilismo – cuja superação torna conveniente que se passe por ele – do que os pressupostos da filosofia metafísica e moral, incapazes de tratar de qualquer aspecto ligado ao real. O que tais filosofias fazem é lançar mão de estratégias para evitá-lo (Hierro, 2001, p. 24). Contudo, assim, sistemas que, em nome do real, visam substituí-lo por um duplo. O desejo desse duplo é desejo de nada, enquanto o desejo trágico é sempre desejo de real.

A filosofia trágica desmascara o nada que constitui todo pensamento. Revela que qualquer referência para pensar o não trágico responde a um desejo de crença e não ao objeto que diz crer. Desse modo, a religião, a metafísica, as ideologias, a política etc. manifestam-se como formas narrativas que cobram adesão ao jogo narrativo e não crença ao que se narra, já que o referenciado da narrativa é sempre nada. Como a crença se define, “não por um conteúdo, mas por um modo de adesão, é previsível que toda destruição de crença culminará na substituição por uma crença nova” (Rosset, 1989, p. 45), a qual será substituída por outra, numa sucessão de crenças falhadas, até o esgotamento que caracteriza a passagem ao niilismo.

A assunção do antiniilismo nega justamente que ao homem falte algo: deus, natureza, ciência, ideologia ou o que quer que seja, pois reconhece que todo desejo é desejo de nada. O antiniilismo toma o homem “como o ser a quem, por definição, nada falta – donde sua necessidade trágica em se satisfazer com tudo aquilo que tem, pois ele tem tudo (Rosset, 1989, p. 44). Não é o caso, como no pensamento da ascese e da redenção, de não desejar, mas precisamente de desejar *nada*, que é o mesmo que desejar tudo o que se tem ou tudo o

que se pode ter, índice de saúde, de aceitação do acaso constitutivo da existência.

Esse segundo aspecto do antiniilismo trágico, a condição casual da existência, remonta à percepção primeira na história do pensamento ocidental: a constatação do caos, da desordem, da instabilidade preexistente ao mundo. Assim, a origem do niilismo remonta às primeiras tentativas de organização racional de um princípio qualquer que pudesse operar a ordenação do mundo. De deus em deus, de elemento em elemento, de átomo em átomo, o pensamento avançou substituindo os modelos explicativos do universo, elegendo ora um ora outro princípio como fundante de uma ordem tida como necessária à existência. Ao longo de todo esse processo o niilismo esteve presente como uma sombra indesejada, um ruído que não se consegue abafar, os dentes amarelos de um riso que não se quer ver, até que, não sendo mais possível ocultá-lo, desmascaram-se as estratégias de ocultamento do acaso constitutivo de toda a existência. O niilismo aparece então como esse riso ensurdecido que acusa a ilusão de todo empreendimento metafísico.

É raro que [o acaso] seja manifestado sob uma forma precisamente explícita; em filósofos como Montaigne, Pascal ou Nietzsche, onde ele desempenha um papel ao mesmo tempo fundamental e silencioso, não aparece quase nunca com todas as letras. Pode acontecer entretanto que intervenha de maneira explícita. É o caso, por exemplo, em Lucrecio, que atribui ao acaso a paternidade de toda organização, a ordem não sendo senão um caso particular de desordem. Imperialismo inerente ao conceito de acaso: produzindo tudo, o acaso produz também seu contrário que é a ordem (donde a existência, entre outros, de um certo mundo, esse que o homem conhece, e que caracteriza a estabilidade relativa de certas combinações) (Rosset, 1989, p. 96).

Isso equivale a dizer que não existe natureza como um princípio gerador de existência, dotado de intenção, propósito, lei, razão ou finalidade, mas que

a ordem é uma variação da desordem, uma convenção. Entre as combinações possíveis para se gerar esta ou aquela condição existencial, algumas se realizam e permanecem, outras duram muito pouco, outras tantas sequer acontecem. E dentre essas inúmeras combinações possíveis, uma delas gerou a condição humana, aparentemente diferente das demais pela peculiar característica de portar uma consciência consciente de si, do tempo, da morte, da condição frágil de sua própria constituição, mas capaz de criar sentido para suas experiências, de traduzi-las em palavras, de simbolizar as mediações que permeiam as relações do homem com o mundo, com os homens e consigo mesmo.

Chegamos, portanto, ao terceiro aspecto do antiniilismo trágico: a convenção.

O pensamento do acaso é assim conduzido a eliminar a ideia de natureza e a substituí-la pela noção de *convenção*. O que existe é de ordem não natural, mas convencional – em todos os sentidos da palavra. Convenção designa, com efeito, em um nível elementar, o simples fato do encontro (congregações que resultam em ‘naturezas’ mineral, vegetal ou outra; encontros que tornam possíveis as ‘sensações’). Em um nível mais complexo, de ordem humana e mais especificamente social, convenção toma sua significação derivada, de ordem institucional ou costumeira (contribuição do acaso humano ao acaso do resto ‘do que existe’) (Rosset, 1989, p. 101).

A convenção não se reduz ao conjunto de regras ou costumes que os homens seguem socialmente, mas traduz os encontros geradores da própria existência, gerados ao acaso, produzidos sem intenção e que fortuitamente vieram a dar na existência tal qual a conhecemos, com as regularidades que investigamos, as frequências que registramos e a ordem que descobrimos.

É desse modo que o pensamento trágico absorve o niilismo e o ultrapassa na afirmação antiniilista do nada, do acaso e da convenção como valores que caracterizam a existência. O antiniilismo que busca o retorno dos valo-

res derrocados pela irrupção do niilismo se caracteriza pela tentativa de estabelecer e estabilizar um princípio qualquer que possa servir de premissa ou pressuposto para recusar a parte desagradável da realidade, que é justamente seu traço convencional, casual e niilista.

Portanto, entre os dois modos de manifestação do antiniilismo, o que busca a restauração dos valores perdidos até pode atingir certo êxito, forjando um novo arranjo discursivo que represente uma ordem transcendente em relação à qual o mundo dado se subjugue, mas tal passo reconduzirá mais cedo ou mais tarde ao niilismo e ao desmascaramento da estratégia ilusória.

Por sua vez, o antiniilismo trágico, como pensado por Nietzsche e retomado por Rosset, não nega o niilismo, mas inverte sua expressão. Enquanto o niilista diz que a vida e o mundo não têm valor porque não existe nada além, o antiniilista trágico, ao constatar que não existe nada além do mundo e da vida, e dada a impossibilidade de transcender o acaso, afirma-os incondicionalmente: o mundo tal como é dado, a vida tal como é vivida, e o acaso que gerou as condições para que ambos existissem.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Rogério de. *Aprendizagem de desaprender: Machado de Assis e a pedagogia da escolha*. Educação e Pesquisa (USP. Impresso), v. 39, p. 1001-1016, 2013.

BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e Prosa*. Edição organizada por Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázovi*. Trad. de Natália Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1995.

GIACOLA JUNIOR., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HIERRO, Rafael Del. *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *A Conquista do Presente*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. *O Instante Eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Trad. de Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo, Zouk, 2003.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda*. Cadernos Nietzsche 2, p. 05-15, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. (Col. *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

REGNER, A. C. K. P.: 'O conceito de natureza em *A origem das espécies*'. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII(3): 689-712, set.-dez. 2001.

ROSSET, Clément. *A lógica do Pior: elementos para uma filosofia trágica*. Trad. de Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989a.

TURGUENIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. de Silvana C. Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VOLPI, Franco. *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

O AUTOR

Rogério de Almeida é professor Associado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). Lidera o GEIFEC (Grupo de Estudos sobre Itinerários de Formação em Educação e Cultura) e é um dos coordenadores do Lab_Arte (Laboratório Experimental de Arte-Educação & Cultura). Bacharel em Letras (1997), Doutor em Educação (2005) e Livre-Docente em Cultura e Educação (2015), todos os títulos pela Universidade de São Paulo (USP). Trabalha com temas ligados à Filosofia Trágica, à Antropologia do Imaginário, ao Cinema e à Literatura como processo de formação. E-mail: rogerioa@usp.br

