

**NIILISMO E AS POTÊNCIAS DO FALSO: VIDA, ARTE E VERDADE EM  
NIETZSCHE E ORSON WELLES***Davison Roberto de Paula<sup>1</sup>*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar as relações entre o niilismo e as potências do falso, a partir dos conceitos de vida, arte e a crítica à vontade de verdade na filosofia de Nietzsche e no cinema de Orson Welles, através do filme *A marca da maldade*. O niilismo caracterizado como o movimento de deslocamento do centro de gravidade da vida e a invenção de outro mundo, o mundo verdadeiro, empreendida como forma de vingança articula-se com a vontade de verdade. Nietzsche realiza por meio do método genealógico uma crítica ao valor da verdade. O homem verídico é, assim, a manifestação de uma vontade de nada que nega e deprecia a vida. A arte valoriza a aparência e faz emergir as potências do falso reestabelecendo a vida como vontade de aparência.

**Palavras-chave:** Niilismo; Arte; Verdade.

**Abstract:** The aim of this article is to analyze the relationship between nihilism and the powers of the false, from the concepts of life, art and the critique of the will to truth in Nietzsche's philosophy and in Orson Welles's cinema, through the film *Touch of evil*. Nihilism characterized as the movement of displacement of the center of gravity of life and the invention of another world, the true world, undertaken as a form of revenge is articulated with the will to truth. Through the genealogical method, Nietzsche criticizes the value of truth. The true man is thus the manifestation of a will to nothing that denies and depreciates life. Art values appearance and brings out the powers of the false, reestablishing life as the will to appear.

**Keywords:** Nihilism; Art; Truth.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Bolsa CAPES. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1107235045536255>.

Sismógrafo de sua época e terremoto ao mesmo tempo, Nietzsche abala e provoca o pensamento da Modernidade e o nosso, pós-modernos, se assim quisermos, pois nos convoca a novas interpretações para aquilo que nos é mais habitual e rotineiro. Teria algo mais simples, ao passo que profundamente complexo, familiar e tão desconhecido, elevado, porém mais baixo que a noção de verdade? Nietzsche afirma a necessidade de colocar a vontade de verdade sob suspeita: “A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...*” (GM, III, §24). Não se trata aqui de uma dúvida metódica para reassumir essa vontade de verdade como a primeira ideia clara e distinta, como no projeto cartesiano, mas de submetê-la a outro crivo, o da genealogia.

A pergunta genealógica acerca da verdade é a do valor da verdade. Deve-se investigar aquilo que é almejado naquele que quer a verdade e a defende acima de tudo. Quem é este que busca e quer a verdade? O que ele quer ao buscá-la? Para Deleuze, é necessário diagnosticar o tipo da vontade de potência deste *quem* que ama e quer a verdade. Neste sentido, a história da filosofia figura como uma longa demonstração da invenção de uma relação de direito entre o pensamento e a verdade. Assim, o próprio pensamento anseia pela verdade, pelo verdadeiro. De acordo com a tradição, a verdade é o móvel do pensamento, é ela quem o coloca em movimento. Pensa-se para descobrir a verdade. No entanto, Deleuze nos mostra que essa relação entre o pensamento e a verdade não corresponde a todo o movimento do pensar, mas apenas a uma certa vontade de potência e a um certo arranjo de forças. Portanto, é somente um tipo de pensamento que ama e quer a verdade, e não todo o pensamento (DELEUZE, 2018, p.123).

A vontade de verdade torna-se objeto de investigação na filosofia de Nietzsche, pois o pensador não suspeita da sua existência, mas visa desvendar o seu significado. Ela existe e pode ser vista em diversos âmbitos, desde a ciência até a religião. A tarefa assumida pelo filósofo não é a de questionar se existe ou não a vontade de verdade. Nietzsche quer investigar o próprio conceito de verdade, a própria verdade tomada como ideal por meio da vontade de verdade.

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade, mas por que não, de

preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? (BM, §1).

A tradição filosófica reverenciou a vontade de verdade e ao longo do tempo nunca se deteve na busca da sua origem, pois isso seria admitir que a verdade em si, e a vontade de verdade, deveriam ter uma origem histórica. Neste sentido, a reverência dos filósofos à vontade de verdade não poderia abrigar nenhuma investigação da sua origem. Essa questão – a origem da verdade – não foi posta, e é isso que Nietzsche se propõe a fazer e também por isso critica a tradição filosófica. Nota-se, todavia, que essa nova perspectiva para pensar a verdade não ocorre no mesmo âmbito da vontade de verdade porque não se trata de investigar a verdade acerca da vontade de verdade. Trata-se sim de subverter a questão, não se limitando a pensar a origem em termos cronológicos, mas no sentido genealógico. Pensar a questão da verdade genealógicamente consiste em procurar pelo seu valor.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873, Nietzsche desenvolve de modo bastante claro as relações entre a verdade, o conhecimento e a linguagem, visando explicitar os processos históricos e fisiológicos de surgimento da verdade. Neste texto, publicado postumamente, a verdade foi definida nos seguintes termos:

O que é, pois a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade, para existir, institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório (VM, p.36-37).

Apesar de neste período da juventude Nietzsche ainda não ter desenvolvido o método genealógico, vê-se claramente em que termos a questão da verdade foi colocada. A verdade é definida como metáfora, uma legião móvel de metáforas, perspectivas humanas adornadas que de tanto serem utilizadas para se referir ao real, começaram a funcionar com uma autonomia em relação ao próprio ser humano. Já não se questiona a origem da verdade, uma vez que ela passa a se consolidar como um valor absoluto, uma espécie de cânon, de regra, de medida avaliativa a partir da qual tudo é julgado, mas ela mesma nunca é submetida a julgamento.

Nietzsche define ainda a verdade como uma ilusão que se esqueceu que é ilusão. Além disso, a origem do impulso à verdade permanece desconhecida, mas a obrigação moral de ser veraz é amplamente valorizada na sociedade, constituindo-se como uma virtude moral, se assim quisermos.

Essa relação entre a vontade de verdade e a moral foi desenvolvida por Nietzsche no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*. Para o filósofo, à pergunta pela necessidade da verdade segue-se uma resposta afirmativa e, assim, ele afirma que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”. Nietzsche vê nessa vontade de verdade duas questões: “Será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*?” (GC, §344). Na vontade de não enganar está contido o não querer enganar a si mesmo. Mas por que essa vontade de não querer se deixar enganar? Porque o engano é visto como algo “prejudicial, perigoso, funesto”. A vontade de não querer se deixar enganar e não querer enganar sequer a si mesmo situa a discussão acerca da vontade de verdade no “terreno da moral”:

Pois perguntemo-nos cuidadosamente: ‘Por que você não quer enganar?’, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento, e quando a forma grande da vida, por outro lado, sempre se mostrou realmente do lado dos mais inescrupulosos [...]. Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... ‘Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: ‘Por que ciência?’, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são ‘imorais’? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo*, que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, *nosso mundo*?... (GC, §344).

A pergunta “*quem ama e quer a verdade?*” encontra agora a sua resposta: o homem veraz. Ele cinde o mundo em dois, afirmando outro mundo em oposição a este, porque encontra neste mundo algo que não suporta, o fato de a vida ser constituída de aparência, de erro, de mentira, simulação, cegamente, autocegamento. O homem veraz é um niilista, no sentido de que a sua vontade de verdade esconde uma vontade de morte, e a sua crença em outro mundo nasce de um princípio destruidor e inimigo da vida. O problema da vontade de verdade, do valor da verdade, visto sob a perspectiva genealógica revela que o homem veraz é um tipo decadente da vontade de potência, cujas forças reativas negam a vida, a natureza e a história, porque são devir. Neste sentido, Deleuze nos diz que “aquele que quer o verdadeiro, quer antes

de mais nada, depreciar essa elevada potência do falso: ele faz da vida um ‘erro’, faz desse mundo uma ‘aparência’” (DELEUZE, 2018, p.124).

O niilismo do homem veraz consiste naquilo que Nietzsche escreve em *O anticristo*: “Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (AC, §43). O querer a verdade é uma negação daquilo que o mundo é, escolhendo assumir uma ficção daquilo que ele não é como a própria verdade. O tipo decadente, fraco, cujas forças só reagem, não pode suportar a constituição do mundo, por isso precisa fabricar um ideal de outro mundo. A sua criação – a sua transvaloração – é reativa, uma vez que cria por oposição. Em *Além do bem e do mal*, vemos uma contraposição a este niilismo que não assume o mundo como aquilo que ele é: “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida” (BM, §1).

A perspectiva genealógica traz à superfície o terreno da moral ocultado no edifício das oposições metafísicas da filosofia. A metafísica<sup>2</sup>, compreendida como a dicotomia de dois mundos, e assim, toda a filosofia, ergueram-se a partir da moral, mas mantiveram as suas motivações veladas. O homem veraz opôs o conhecimento à vida, o mundo aparente ao mundo verdadeiro. O conhecimento erguendo-se sobre a vida, tornando-se seu senhor e juiz, julgando-a e culpando-a de ser aparência, erro, mentira e engano. Se toda a filosofia “é a confissão pessoal de seu autor” (BM, §6) é porque ela expressa um tipo. Neste sentido, a pergunta genealógica reaparece para investigar o valor do valor, neste caso, o valor do valor da verdade, isto é, quem quer a verdade. Por isso, para Nietzsche, “as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (BM, §6). Assim, são as intenções morais, e não o impulso ao conhecimento que criaram o conhecimento.

Há uma conexão entre o homem veraz e o ideal ascético<sup>3</sup>, pois aquele que nega a vida, querendo outro mundo e outra vida, quer algo ainda mais profundo, “a vida contra a vida” (GM, III, §13). Como afirma Deleuze:

---

<sup>2</sup> A questão do sentido da metafísica para Nietzsche é bastante complexa. Por isso, em vista dos objetivos deste artigo pretendo apenas tomar um sentido de metafísica como a dicotomia de dois mundos, conforme os seguintes textos de Nietzsche: HH I, §5; §9; CI, “Como o mundo verdadeiro se tornou fábula”.

<sup>3</sup> Na terceira dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche analisa o que ele chama de ideal ascético. No primeiro aforismo, Nietzsche apresenta o ideal ascético como algo que teve um grande significado para a humanidade porque foi capaz de oferecer um sentido para a existência em face do absurdo, aquilo que ele chama de *horror vacui* (horror ao vazio). Através da figura do sacerdote ascético, a humanidade foi capaz de conferir um sentido à vida, ainda que o tenha feito na perspectiva de um ideal que deveria sempre ser buscado. Este ideal seria uma via

O que quer o homem do ideal ascético? Aquele que renega a vida é ainda aquele que quer uma vida diminuída, *sua* vida degenerescente e diminuída, a conservação de *seu* tipo e, além, disso, a potência e o triunfo de seu tipo, o triunfo das forças reativas e seu contágio. Nesse ponto, as forças reativas descobrem o aliado inquietante que as conduz à vitória: o niilismo, a vontade de nada. É a vontade de nada que só suporta a vida em sua forma reativa. É ela que se serve das forças reativas como do meio pelo qual a vida *deve* contradizer-se, negar-se, aniquilar-se. É a vontade de nada que, desde o início, anima todos os valores chamados “superiores” à vida (DELEUZE, 2018, p.125).

A vontade de verdade, a própria verdade, considerada como o valor superior é animada pela vontade de nada. O homem veraz identifica-se com o do ideal ascético no seu distanciamento do mundo, na condenação da vida, na oposição vida e pensamento. A sua negação da vida e o seu grande nojo do devir testemunham contra ele: o homem veraz é um tipo fraco, reativo. Do seu esgotamento vital, da sua constituição fisiológica nasce a sua valorização depreciativa da vida e do mundo.

De acordo com Nietzsche, faz-se necessário novamente a afirmação e o restabelecimento da afinidade entre vida e pensamento, o que só pode ser feito através de uma nova imagem do pensamento, uma imagem trágica, na qual a arte aparece como o antídoto, como a verdadeira oposição do ideal ascético, da vontade de verdade, da verdade, do homem veraz e como condição de possibilidade de enfrentar o problema do niilismo (DELEUZE, 2018, p.131).

Somente a arte pode restabelecer a afinidade entre vida e pensamento, na qual o lugar de juiz deixa de existir e dá lugar a algo novo, pois a vida faz do pensamento algo ativo e pensamento faz da vida algo afirmativo. Há duas razões para Deleuze pelas quais a compreensão nietzschiana da arte é uma concepção trágica: primeiro, porque a arte “não é uma operação desinteressada, ela não cura, não acalma, não sublima, não indeniza, não ‘suspende’ o desejo, o instinto nem a vontade”, pelo contrário, a arte é “estimulante da vontade de potência, ‘excitante do querer.’” (DELEUZE, 2018, p.131). Em tal visão, a estética nietzschiana é uma estética da criação, fazendo com que a segunda razão pela qual a sua concepção da arte seja trágica consista no fato da arte ser a mais elevada potência do falso.

Na arte, na mais alta potência do falso, “a mentira se santifica, a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético” (GM, III, §25). A arte santifica a mentira, isto é, torna o erro, a ilusão, a aparência, a

---

de redenção do sofrimento, a resposta para a busca de um culpado por ele, neste caso, a própria pessoa, que, pelo sentimento de culpa busca sempre condenar-se, punir-se.

vida, como ela é, santificados. Ecoa novamente neste momento uma ideia que aparece no início de *Nietzsche e a filosofia* de Deleuze, a ideia de subversão ou reversão do platonismo, e também no texto *Platão e o simulacro*, um dos apêndices de *A lógica do sentido*.

Neste último texto, Deleuze diz que a reversão do platonismo consiste na tarefa filosófica de Nietzsche e de todos os filósofos do futuro: “Que significa ‘reversão do platonismo?’ [...] parece que a fórmula quer dizer: a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências”. E, na continuidade do texto, ele afirma que tal projeto de abolição não seria próprio a Nietzsche, uma vez que Hegel e Kant já o teriam levado a cabo. No entanto, é certo que o que eles fizeram difere radicalmente do que Nietzsche pretende fazer, que é revelar as motivações do platonismo que estão na origem da criação de dois mundos: “Reverter o platonismo, deve significar, ao contrário, tornar manifesta à luz do dia esta motivação, ‘encurrular’ esta motivação”. (DELEUZE, 1998, p.259).

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze argumenta que o projeto mais geral da filosofia de Nietzsche consistiria na introdução dos conceitos de sentido e de valor, e que somente através deles seria possível realizar o projeto crítico da Modernidade, e da filosofia como um todo. Neste sentido, esses conceitos trazem o elemento genealógico de sua filosofia crítica, único capaz de realizar toda e qualquer crítica: “O problema crítico é o valor dos valores, avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema da sua *criação*.” (DELEUZE, 2018, p.9). Tendo esta compreensão do projeto de subversão do platonismo enquanto a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências pode-se compreender o que significa a afirmação de que a arte é a mais alta potência do falso.

Na sua tragicidade, a arte santifica o devir, ao santificar tudo aquilo que foi negado, sobretudo a aparência. Por isso não se trata de um simples deslocamento. A filosofia entendida como metafísica, através do homem veraz, introduziu a dicotomia entre essência e aparência, valorizando a primeira em detrimento da segunda; se Nietzsche tivesse feito apenas o contrário, valorizado a aparência em detrimento da essência, poderia ser considerado um metafísico também<sup>4</sup>. No entanto, ao introduzir o método genealógico, Nietzsche subverte a lógica

---

<sup>4</sup> Heidegger abre as suas preleções sobre Nietzsche tratando no primeiro capítulo sobre a Vontade de poder como arte, cujo primeiro tópico é intitulado: “Nietzsche como pensador metafísico”. Heidegger insiste na afirmação de que Nietzsche vincula-se à longa tradição filosófica que se indagaria sobre o ser do ente. Neste sentido, a vontade de poder não nomearia apenas a sua obra capital, segundo Heidegger, mas seria “a designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente” (HEIDEGGER, 2010, p.6). Uma crítica contundente dentre as muitas já realizadas contra este aspecto pode ser encontrada em Günter Figal: “Nietzsche não aparece como pensador metafísico nem como crítico radical da metafísica, mas como autor que já através da plurissignificância de seus textos escapa da requisição filosófica tradicional” (FIGAL, *Nietzsche: uma introdução filosófica*, p. 42-43).

metafísica e coloca a questão em termos de valores, fazendo ver que a concepção de um mundo das essências e de um mundo das aparências é um erro. Não há distinção de mundos, dois mundos, mas apenas este mundo e, todo aquele que não o suporta, reivindicando um outro mundo, torna-se niilista.

Em *Crepúsculo dos ídolos* ele assevera que:

Serei alvo de gratidão, se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses: assim facilito a compreensão, e também desafio a contestação.

*Primeira tese.* As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade – uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.

*Segunda tese.* As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*.

*Terceira tese.* Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma “outra”, “melhor”.

*Quarta tese.* Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina...* O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois a “aparência” significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço... O artista *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisíaco...* (CI, “A razão na filosofia”, §6).

Este mundo e nada mais, nenhum além, nenhuma terra prometida. A arte redime o mundo de toda calúnia e difamação, reintroduz a harmonia original entre vida e pensamento. A potência do falso que vê o mundo como aparência, e mesmo esta ideia de aparência se desnuda de toda oposição ao conceito de essência. O que aparece não é a simples manifestação que oculta algo mais importante que lhe subjaz, o ser, a essência, a verdade, a realidade. O real é o que aparece, e o que aparece é a própria realidade.

Quais são as razões que fizeram este mundo ser designado como aparente? Tais razões justificam, explicam a sua realidade. Certamente, na origem dessa designação há uma “ilusão ótico-moral” que nada mais é do que um “instinto de calúnia”, ou seja, novamente pressupõe a configuração fisiológica de um tipo que valora, cujo impulso parte de uma fraqueza, de um “apequenamento e suspeição da vida”. A afirmação da oposição de dois mundos nasce daquele que ao odiar a vida, o devir, a aparência, vinga-se da vida inventando e idealizando outra. Tudo isso é apenas o sintoma de uma vida fraca, esgotada, niilista.



O artista não vê a dicotomia, vê, antes de tudo, o real como aparência. O conceito de verdade se subverte e deixa de ser uma simples adequação entre o que é pensado e dito e a coisa em si. De acordo com Deleuze: “Verdade significa efetuação da potência, elevação à mais alta potência. Em Nietzsche, nós, = os artistas = nós, os homens do conhecimento ou da verdade = nós, os inventores de novas possibilidades de vida” (DELEUZE, 2018, p.133). Assim, há uma nova significação da verdade em Nietzsche: verdade é aparência, enquanto compreendermos por aparência o próprio real, o devir, sem qualquer dicotomia, sem buscar algo que se oculte e que funcione como o essencial. Neste sentido lê-se as palavras de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, “Como o mundo verdadeiro virou fábula”, §6). Aparente é apenas uma palavra que se reconhece enquanto palavra para designar o devir.

No aforismo 54 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche sente-se admirado e espantado: “Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência”. Por que esta posição ocupada pelo filósofo é objeto de sentimentos tão conflitantes, como um novo maravilhamento e um horror irônico? O que ele descobriu de tão importante que ao ponto de ocupar com o seu conhecimento esta posição diante da existência? Nietzsche revela ter descoberto em si mesmo o sonho de toda a velha humanidade e animalidade e que o passado de todo o ser que “sente, continua inventando, amando, odiando, racionando” nele (GC, §54). Acordado desse sonho, ele revela ter tomado consciência de que sonha e precisa permanecer sonhando. Mas por que continuar sonhando? Por que ao acordar, a consciência toma para si *a consciência* de que é necessário sonhar? Para não sucumbir, assim como o sonâmbulo deve prosseguir o sonho para não cair (GC, §54). Sucumbir a quê? À tentação da vida que declina, ao instinto de vingança. Por isso, permanecer no sonho é uma condição de manter o olhar artístico, isto é, afirmar a potência do falso:

O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos será, talvez, o meio supremo de manter a

universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho* (GC, §54).

Esta leveza da descoberta de Nietzsche de que a aparência é aquilo mesmo que atua e vive expressa a potência do falso enquanto antídoto, remédio, se pensarmos em termos curativos, mas também ela é o que nos impede de sucumbir à vontade de verdade. Talvez por isso no aforismo 107 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche tenha encerrado o livro II tratando da gratidão para com a arte. Sem a arte, sem a sua invenção, “essa espécie de culto ao não verdadeiro, a percepção da inverdade e 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” (GC, §107). A arte nos salva das consequências da retidão do homem veraz que são a náusea e o suicídio. É fato que o homem veraz já é niilista, mas a náusea e o suicídio podem ser vistos como expressões mais fortes do niilismo, enquanto se entende neste mais forte não a força, mas a fraqueza, o esgotamento. Neste sentido, podemos retomar o texto da *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche indaga sobre o que significam os ideais ascéticos e afirma que “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá *querer o nada a nada querer*” (GM, III, §1).

A nova retidão, a retidão artística é o instrumento que nos ajuda a evitar o esgotamento, a náusea e o suicídio: “a arte, como a *boa vontade de aparência*”. Não mais vontade de verdade, de atingir a essência do mundo, mas vontade de aparência. Nietzsche afirma que é por meio dessa vontade de aparência, vontade estética, que a vida pode não sucumbir: “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” (GC, §107). A potência afirmativa do falso perpassa a afirmação da vida criativa que, cria a si mesma como arte, como fenômeno estético, ao criar novas possibilidades de vida. Por isso devemos aprender com os artistas, pois “queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mais cotidianas” (GC, §299).

No sexto capítulo de *A imagem-tempo* (cinema 2), “As potências do falso”, Deleuze declara a afinidade vista por ele entre a filosofia de Nietzsche e o cineasta Orson Welles, chega a afirmar que há um “nietzschianismo de Welles”, pois o cineasta em sua obra teria passado pelos principais aspectos da crítica à verdade em Nietzsche, especificamente a denúncia da inexistência de um mundo verdadeiro. Neste sentido, o cinema feito por Welles não parou de lutar contra as valorações depreciativas da vida e da vida inserida na imanência da aparência.

Por isso, gostaria de aproximar alguns personagens de seu filme *A marca da maldade* (1958) e ver como através deles a discussão acerca da vontade de verdade, vontade de nada e as potências do falso se entrecruzam.

O homem verídico aparece constantemente no cinema de Welles, sendo Vargas de *A marca da maldade* o exemplar mor. O filme que apresenta logo no início uma estranha explosão praticamente na fronteira entre o México e os Estados Unidos, nos apresenta dois homens da lei, Vargas, famoso por desbaratar uma importante facção criminosa, prendendo um de seus maiores chefes, e Quinlan, interpretado pelo próprio Welles. Ambos inicialmente mostram-se sob o auspício da lei, da norma, da moral, ávidos por descobrir a verdade acerca da explosão que se configurou como um atentado. Seriam estes homens da lei também figuras do homem veraz? Certamente. Welles nos mergulha no drama do homem verídico: ele quer a verdade a todo custo, mesmo que para isso precise se afastar do mundo da vida. Vargas, homem jovem, com uma linda mulher, não se importa de deixá-la sozinha para se dedicar a outra coisa. Nele nós vemos e sentimos o distanciamento da vida, da potência da vida, distanciamento quase cristão de tudo o que é sensual, material, corporal, para perseguir a verdade. A verdade a todo custo, custe o que custar, custe a vida. Em Vargas encarna-se e se mostra a face mais terrível do homem verídico: ele quer a verdade, mas no fundo não quer se enganar e nem enganar. Novamente cruzamos a fronteira e adentramos sem passaporte no terreno da moral. O tipo fraco, decadente, reativo é mostrado a nós no personagem de Vargas:

O homem verídico não quer finalmente nada mais que julgar a vida, ele exige um valor superior, e bem, em nome do qual poderá julgar: tem sede de julgar. Vê na vida um mal, um erro a ser expiado: origem moral da noção de verdade. À maneira de Nietzsche, Welles não parou de lutar contra o sistema de julgamento: não existe valor superior à vida, a vida não tem de ser julgada, nem justificada, ela é inocente, tem a “inocência do devir”, para além do bem e do mal (DELEUZE, 2005, p.168).

Por outro lado, se Vargas é o homem verídico que se perde buscando provas contra Quinlan, a fim de revelar a sua farsa de grande investigador, pois ele não mais é do que um falsário, um fabricante de provas. Quinlan também não expressa a força que ativa o pensamento, mas pelo contrário, ele é a encarnação do grande nojo do homem pelo próprio homem, o sintoma do grande cansaço. A sua força não é capaz de se manifestar na variabilidade, afinal ele só sabe falsificar provas. Mas por que falsifica se seria mais fácil afirmar o erro, o engano, a mentira, a aparência? Ora, porque Quinlan é do tipo fraco, expressão de “um tipo de força esgotada, mesmo quando continuou quantitativamente grande, mas só pode destruir e matar. É

nisso que ela encontra um centro, mas que coincide com a morte. Por maior que seja a força, ela está esgotada”. Falsificador, Quinlan precisa opor-se a Vargas, atacando aquilo que lhe é mais importante. A sua esposa? Não. Sabemos que o que é mais caro a Vargas é o seu amor e desejo pela verdade. Vargas não quer se enganar, nem enganar. Quinlan justamente ataca a sua reputação, a sua moral, fazendo com que os outros vejam que ele não era tão dedicado assim à sua mulher, ou que sua reputação não era tão ilibada. Quinlan falsifica um cenário cinematográfico no qual a mulher de Vargas aparece em um quarto de hotel, situado num local ermo, usando drogas.

A oposição metafísica ganha ritmo no cinema de Welles ao contrapor Vargas e Quinlan, os homens que amam a verdade, distintos no seu modo de buscá-la, mas iguais nos seus objetivos. Ambos são a expressão de uma vontade de nada, são niilistas. Se Quinlan pode nos parecer menos niilista é porque também a nós ele engana. A sua falsificação e valorização do falso, a fabricação de uma aparência, como quando incrimina a mulher de Vargas, não é uma potência do falso no sentido artístico de quem ama a aparência, no sentido de uma vontade de aparência. Quinlan ainda serve à verdade, pois quer mentir sobre Vargas para que não descubram a verdade sobre ele mesmo. Ele também ama a verdade. Conforme escreve Deleuze:

São homens de vingança: entretanto, não do mesmo modo que os homens verídicos que pretendiam julgar a vida em nome de valores superiores. Eles se tomam, ao contrário, por homens superiores, são homens superiores que pretendem julgar a vida por si mesmos, por conta própria. Não seria, porém, o mesmo espírito de vingança sob duas figuras: Vargas, o homem verídico que invoca as leis para julgar, mas também seu duplo, Quinlan, que se arroga o direito de julgar sem lei [...]? É o que Nietzsche chamava de estados do niilismo, o espírito de vingança através de diversas figuras. Atrás do homem verídico, que julga a vida do ponto de vista de valores pretensamente mais altos, está o homem doente, “o doente de si próprio”, que julga a vida do ponto de vista de sua doença, de sua degenerescência e esgotamento. E isso talvez seja melhor que o homem verídico, pois a vida doente ainda é vida, ela opõe à morte a vida, em vez de lhe opor ‘valores superiores’ (DELEUZE, 2005, p.172).

Quinlan julga sem lei. Na cena final do filme, quando se confrontam, o investigador repete algo que já havia sido dito em outras ocasiões: ele descobre a verdade porque sente através de sua perna. É curioso que exista esta sutileza no filme. Quinlan havia salvo o seu parceiro de um tiro e por isso ficou manco de uma perna, tendo que apoiar-se constantemente numa bengala para andar. Esta mesma perna se manifestava quando ele tinha uma intuição acerca de algum crime. A caracterização de Quinlan necessitada de sua bengala é fundamental, uma vez que nos ajuda a ver nele o homem doente, “doente de si próprio”. “A vida doente ainda

é vida”, afirmou Deleuze, e por isso, há em Quinlan algo que o difere muito de Vargas: ele ainda vive, e, mesmo em seu esgotamento existe alguma abertura, ainda que ínfima, à vida, e a vida é aparência, vontade de potência, potência do falso. Falsário, falsificador, de algum modo, conectado ao homem verídico, Quinlan conserva uma vida doente, mas que ainda é vida. No entanto, essa vida ainda é niilista.

A afinidade entre Nietzsche e Welles acerca da potência do falso nos mostra a fragilidade a que se submete essa potência, pois embora a arte crie a verdade sob a forma da aparência, abolindo as dicotomias aparência-essência, e crie igualmente o novo, novas possibilidades de vida, vidas como fenômenos estéticos, “o niilismo pode vencer, a vida esgotada apoderar-se do Novo desde seu nascimento, e formas já feitas podem petrificar as metamorfoses, reconstruir modelos e cópias”. Deleuze ainda afirma que a potência do falso é frágil “quando se deixa retomar pelas rãs e pelos escorpiões”, imagem retirada de Welles e que se relaciona diretamente com Vargas e Quinlan, o homem verídico e o homem doente. Mesmo sendo frágil, estando constantemente ameaçada, afirmar a potência do falso “é a única oportunidade para a arte ou a vida”. (DELEUZE, 2005, p.179). Somente a arte é um sagrado dizer sim à vida na sua forma, na sua totalidade. Somente ela pode se opor a todo niilismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, F. W. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB)*. Organizado por Paolo D'Iorio e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica: <http://nietzschesource.org/#eKGWB>.

\_\_\_\_\_. “Obras incompletas”. In: Vol. *Nietzsche, Col. Os pensadores*. Sel. De Gerárd Lebrun. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *O anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Mauad X, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

TOUCH of Evil. Direção de Orson Welles. Los Angeles: Universal Pictures, 1958. (95 min.).

*Artigo recebido em: 30/06/2020*

*Artigo aprovado em: 10/10/2020*