

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Robione Antônio Landim

**A RELAÇÃO ENTRE NILISMO E CRISTIANISMO NA FILOSOFIA TARDIA DE
NIETZSCHE**

**Juiz de Fora
2013**

Robione Antônio Landim

A relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora
2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Landim, Robione Antônio.

A relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche / Robione Antônio Landim. -- 2013.
103 f.

Orientador: Frederico Pieper Pires Pires

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Nietzsche. 2. Niilismo. 3. Cristianismo. I. Pires, Frederico Pieper Pires, orient. II. Título.

Robione Antônio Landim

A relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em dia de mês de ano.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Agradeço aqui, necessariamente, aos meus familiares e amigos pelo incentivo e apoio, concedendo-me estímulos para prosseguir a caminhada.

À UFJF, instituição que ao longo desse tempo me ofereceu condições para que este trabalho pudesse ser concretizado.

Ao Departamento de Ciência da Religião, particularmente aos professores pela dedicação e gosto pela pesquisa.

De modo especial ao meu orientador Prof. Dr. Frederico Pieper Pires, pela disponibilidade e dedicação em me orientar neste trabalho.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa, pelo suporte financeiro.

Enfim, a todos que de alguma forma apoiaram a realização desta pesquisa.

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! Assim falou Zaratustra Prólogo de Zaratustra, §3.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 CAPÍTULO 1 - <i>NILISMO: O PERIGO DOS PERIGOS</i>.....	14
1.1 Nihilismo como crítica dos valores supremos.....	18
1.2 Para uma genealogia dos valores.....	24
1.3 Valor como <i>vontade de poder</i>	30
1.4 Nihilismo como desvalorização dos valores supremos.....	33
2 CAPÍTULO 2 – <i>O MAIOR DOS ACONTECIMENTOS RECENTES</i>	41
2.1 O nihilismo e a morte de Deus	41
2.2 Formas de nihilismo	58
2.2.1 Nihilismo passivo.....	60
2.2.2 Nihilismo ativo	63
3 CAPÍTULO 3 – <i>NILISMO RIMA COM CRISTIANISMO</i>.....	69
3.1 Cristianismo e civilização.....	70
3.2 Cristianismo como vontade de nada.....	76
3.3 Cristianismo como negador da vida.....	82
CONCLUSÃO.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	99

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender em que sentido, para Nietzsche (1844-1900), se dá a relação entre o niilismo e o cristianismo. Para tanto, discutiremos o conceito de niilismo, enquanto desvalorização dos valores supremos, bem como sua relação com a “morte de Deus” e em quais formas ele se apresenta. Ademais, o cristianismo, enquanto platonismo para o povo será estudado aqui a partir de suas raízes históricas e continuidade nas ideias modernas. Nesse estudo, será enfatizado o conjunto dos textos, *Niilismo Europeu* (1880 à 1888) e *O Anticristo* (1895).

Palavras-chave: Nietzsche, niilismo, cristianismo.

ABSTRACT

The aim of this work is to understand in what sense, Nietzsche (1844-1900) takes the relationship between nihilism and Christianity. To this purpose, we discuss the concept of nihilism, while devaluation of supreme values, as well as its relation to the "death of God" and in what ways it presents itself. Moreover, Christianity while Platonism for the people here will be studied from its historical roots and continuity in modern ideas. In this study, it will be emphasized the texts entitled, European Nihilism (1880 to 1888) and The Antichrist (1895).

Keywords: Nietzsche, Nihilism, Christianity.

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é compreender em que sentido se dá a relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche, isto é, no conjunto dos textos *Niilismo Europeu* (1880 a 1888), incluído na obra póstuma *Vontade de Poder* (1906), e *O Anticristo* (1895). Por que estas obras e não outras? A razão dessa escolha consiste justamente porque, nas obras do Nietzsche maduro o niilismo se explicita como caráter geral da história da civilização europeia e não apenas europeia, mas também da psicologia individual do homem moderno. E estudar este fenômeno é um dos objetivos específicos dessa dissertação. Ademais, esses textos, publicados depois da segunda metade do século XIX, reúnem um olhar crítico às tendências que conduziam o homem a uma vida estéril e vazia de sentido, em vista de caminhos de afirmação de valores vitais; também interrogam sobre as origens do niilismo europeu que se delineava e que, segundo Nietzsche, se estenderia sobre os dois séculos vindouros.

Investigando o niilismo que se manifesta como pano de fundo no pensar nietzscheano, sua complexidade e ambiguidades, por meio dos quais se explicita a compreensão de mundo do autor, nos entregamos à árdua – e também prazerosa – tarefa de recolher em suas obras o modo como o filósofo compreende o niilismo e como consegue identificá-lo com o cristianismo. Verificou-se que o significado mais geral de niilismo se define como a perda de todo sentido e valor do mundo. Esta percepção de ausência de nenhuma ordem providencial ou nenhum sentido abrangente do mundo marca o momento em que o homem perde qualquer ancoradouro que possa dar alguma direção à sua ação no mundo, como a ilusão de se estabelecer verdades definitivas sobre as coisas. Desse modo, o niilismo entendido por Nietzsche, não designa apenas a situação contemporânea de nossa cultura, a humanidade mergulhada no desespero e na angústia, de que nada mais tem sentido, provocados pelo esvaziamento dos valores supremos, que se tornaram nulos, ilegítimos, mas se configura como um movimento interno que guia toda a história da cultura ocidental, desde Platão, cuja filosofia é concebida por Nietzsche enquanto um pensamento dualista, preocupado meramente com os transmundos.

Contudo, vale ressaltar que as modernas pesquisas sobre a filosofia platônica revelam um Platão que Nietzsche não foi capaz de compreender. Significa dizer que a leitura nietzschiana acerca do pensamento platônico como filosofia dualista pode-se encontrar distante do que teria sido a intenção mesma de Platão, pois, trata-se de uma compreensão bastante cristianizada ou oriunda dos neo-platônicos, em certa medida. Segundo Marques em

seu artigo *Platão e anti-platonismo em Nietzsche*, há uma distinção clara entre Platão e platonismo, entre o pensador individual e o movimento filosófico. Segundo este pesquisador, baseando-se nos escritos de Nietzsche do período de Basel, ao criticar Platão, Nietzsche não está se referindo diretamente ao indivíduo Platão, à sua filosofia mesma, tal como se desenvolve em seus diálogos, mas ao platonismo, enquanto corrente de pensamento metafísico, configurado a partir das sucessivas leituras e apropriações dos diálogos.

Ter consciência disso, entretanto, não significa desqualificar a leitura histórica que Nietzsche faz do cristianismo como um platonismo para o povo, mas abre novos horizontes para a pesquisa do pensamento nietzschiano acerca de Platão. Do mesmo modo que aquela interpretação de Nietzsche colabora com os especialistas de Platão a pensar ou a identificar aspectos de sua filosofia que foram mal compreendidos.

Para Nietzsche, a teoria socrático-platônica dá início a uma verdadeira mutação no entendimento da existência ao estabelecer a distinção entre dois mundos, pela oposição entre essencial e aparente, verdadeiro e falso, inteligível e sensível. Com a instauração de um mundo verdadeiro, inaugura-se a época da razão e do homem teórico. Dito de outra maneira passa-se a acreditar cegamente na razão como caminho à verdade, à virtude e à felicidade. Acredita-se que por meio dela, tão somente pela razão, se chega às essências das coisas, à verdade, ao ser enquanto tal. A crença na razão como uma palavra final acerca do mundo vai de encontro com aquela tradição da época da tragédia. Morre, para Nietzsche, um modo de conceber o verdadeiro do mundo, próprio do pensamento trágico e inicia-se uma compreensão da realidade castradora da multiplicidade e da mudança.

A confiança na razão como capaz de oferecer uma visão fechada do mundo, enquanto porta-voz de uma verdade, justamente essa vontade de verdade também se manifesta no cristianismo. Platonismo e cristianismo se manifestaram de mãos dadas. Noutras palavras, o cristianismo é apresentado como uma das peles com as quais a serpente platônica se revestiu. A filosofia nietzschiana acena para a moral cristã como elemento decisivo na formação da nossa civilização e é a ela que Nietzsche promoverá a restauração de uma noção de “cultura” centrada na ideia de uma disputa perene, peculiar ao grego antigo.

Trabalhos como os de Moura¹ colaboraram para esta pesquisa, na medida em que lê Nietzsche como um filósofo que, de fato, é a má consciência de seu tempo, isto é, que não se reduz a algumas escolas, como o psicologismo, o imoralismo, o pessimismo. Ao invés de catalogá-lo em “escolas”, Moura busca evidenciar o campo de fenômenos que o filósofo

¹ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. IX-XI.

alemão pretende analisar, bem como a especificidade do seu discurso filosófico em face daquele da tradição. Além dele, a presente dissertação bebeu dos estudos de Araldi que centra sua análise na questão do niilismo para afirmar o pensamento de Nietzsche como se movendo entre a negação da vida – de seus sentidos e valores – à perspectiva da suprema afirmação do mundo. O filósofo italiano Gianni Vattimo colabora para se pensar a morte de Deus em relação ao niilismo - como ausência de um fundamento definitivo - e não como profissão clara de ateísmo. Entre outros, se faz referência à Scarlett Marton, pois, além de mencionar os textos que tratam da dimensão religiosa em Nietzsche, convida a colocar sob suspeita as crenças, convicções e preconceitos em relação ao próprio filósofo, que ao longo dos tempos, foi evocado por socialistas, nazistas, cristãos, judeus e ateus, como ponto de referência, ora para reivindicar, ora para exorcizar seu pensamento. “Dessa perspectiva, quem julgou compreendê-lo equivocou-se a seu respeito; quem não o compreendeu julgou-o equivocado”.²

Todo esse corpo investigativo contribuiu para que esta dissertação desenvolvesse seu sentido próprio, concedendo enfoque à ideia de que o cristianismo cultivou e desenvolveu, a saber, a noção de verdade. Ela é de suma importância para o filosofar de Nietzsche, pois, conforme este filósofo, com a formação da veracidade tudo transcorre moralmente, inclusive a filosofia que neste momento se coloca como tarefa “julgar a vida”, na medida em opõe a ela valores pretensamente superiores, como o “Divino”, o “Verdadeiro”, o “Belo”, o “Bem”, medindo-a por elas, impondo-lhe limites, condenando-a. Uma vez de mãos dadas com o platonismo, o cristianismo também tem vontade de verdade, sobretudo quando projeta um Deus que tudo conhece e que tudo ordena. Nesse sentido, “a verdade” aparece como algo dado, revelado e não como criação humana, demasiadamente humana, fruto de uma perspectiva, cuja manifestação se inscreve sob determinadas condições, no tempo e no espaço. Ao relacionar niilismo e cristianismo Nietzsche intenta extirpar toda exigência de um ideal, de um “mundo verdadeiro”, isto é, de não mais medir a realidade segundo normas e ideais das quais ela está apartada, em direção às quais ela deveria caminhar. Do mundo, portanto, é retirado toda categoria de fim, unidade e ser. Ao invés do tácito platonismo que incorre a exigência de um ideal, nosso autor propõe dirigir atenção para a inocência do vir-a-ser, visto que os valores e os sentidos absolutos negam o caráter múltiplo e caótico da existência.

No decorrer de sua história, a vontade de veracidade se prolongou, além da consciência cristã, também na atividade da ciência moderna. A desconfiança lançada sobre a interpretação cristã do mundo e da história se dirige à própria ciência, enquanto crença

² MARTON, S. *Nietzsche, filósofo da suspeita*, p. 8.

absoluta de uma verdade alcançável por meio das categorias da razão. A fé na ciência se repousa ainda numa crença metafísica, a saber, de que a verdade é divina. Mas num regime niilista, esta confiança se torna cada vez menos digna de crédito, o que implica em dizer que nada mais se revela divino. Amparado pela leitura de Giacoia, afirma-se que a crença na verdade não é senão crença, isto é, um subjetivo ter-por-verdadeiro.

Estudar a relação entre niilismo e cristianismo no horizonte do pensamento nietzschiano torna-se uma questão fundamental, pelo fato de trazer à reflexão filosófica não só a crise dos valores metafísicos-religiosos, mas também o conjunto de convicções que compõem a nossa civilização, que compreende a moral, as artes e as ciências, o ideário sociopolítico e a religião. Discutir sobre a desvalorização dos supremos valores contribuirá para que se entenda de maneira adequada à crise da subjetividade moderna que caracterizou o século XX nas diversas manifestações da cultura e, em especial, da filosofia, sobretudo durante sua última metade, e que continuará premente durante esse novo século. Para essa abordagem, a filosofia nietzschiana emerge como ferramenta apropriada, uma vez que expressa bem aquela crise em todos os âmbitos da existência, através de um pensamento marcado pelo exercício do suspeitar, cuja radicalidade se dirige para uma superação da metafísica e da Modernidade.

Buscar compreender como é possível a relação entre niilismo e cristianismo no horizonte do pensamento nietzschiano justifica-se também pelo fato de possibilitar uma reflexão sobre a importância cultural de Nietzsche no cenário cristão, uma vez que o autor de *O Anticristo* já foi vítima de censura e até mesmo repudiado pelo pensamento cristão, como aborda Ledure³, além de ter sido entendido como se estivesse criando valores anticristãos, como defende Fink⁴. Desse modo, a contribuição dessa dissertação é desenvolver uma reflexão, na qual compreenda o problema religioso em Nietzsche de maneira abrangente, e não como mera tentativa de promover o ateísmo ou a descrença. Nesse sentido, debruçar sobre a filosofia da religião em Nietzsche significa habituar-se a um estilo filosófico, cuja característica marcante é a arte de suspeitar e de filosofar com o martelo. E se ele critica radicalmente o cristianismo é com o intuito de se tornar claro o quanto esta religião proporcionou uma visão castradora de mundo.

Justamente por ser considerado um dos mais provocativos e controvertidos pensadores do nosso tempo, a filosofia de Nietzsche ainda continua a ocupar o centro das discussões

³ LEDURE, I. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. **CONCILIUM: Nietzsche e o cristianismo**, p. 56.

⁴ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 146.

filosóficas. Destarte, atraída por esse pensamento, a presente pesquisa se coloca, junto às mais diversas motivações que a Nietzsche conduzem os estudiosos como mais uma maneira possível de promover a discussão de questões oriundas desse autor, como a crítica contundente dos valores, que entre nós ainda vigem; os ataques virulentos à religião cristã e à moral do ressentimento, constitutivas de nossa maneira de pensar.

Além de contribuir para os estudos de sua filosofia no Brasil, tal pesquisa se concentra no âmbito da ciência da religião, por isso mesmo, a compreensão que se almeja da relação entre niilismo e cristianismo na filosofia de Nietzsche emerge como um tema de extrema e necessária importância, uma vez que a sua problematização possibilita um olhar crítico e profundo dessa tradição religiosa, impelida cotidianamente à necessidade de dialogar e obter novas posturas, frente às tendências da chamada pós-modernidade em que está inserida. Isto se faz necessário, porque com a crise da subjetividade que marcou o século XX, o pluralismo de opiniões, de crença e de pensar tornou-se uma marca nos tempos hodiernos.

Nessa direção, outra contribuição da presente pesquisa consiste, ao lado de distintos estudos como o de Parmeggiani⁵, em esboçar o pluralismo, instaurado, sobretudo pelo niilismo não como uma mera atividade de reação, configurando o que não se deve fazer, do que se há de afastar, mas que seja percebido cada vez mais como afirmação positiva. Que ele não seja experimentado por um sentimento que anseia recuperar a hegemonia dos valores perdidos. Deste modo, essa pesquisa se mostra atual, pois, considerando a crise de valores em que vivemos bem como o pluralismo religioso presente é fundamental que se discuta filosoficamente o sentido dos mesmos.

Sendo assim, no primeiro capítulo, além de fazermos, a partir de F. Volpi⁶ um breve estudo acerca da história do termo, situamos o niilismo no pensamento de Nietzsche compreendido como a desvalorização de todos os valores. Ainda neste capítulo investigaremos sua compreensão de valor, bem como a razão dos valores se desvalorizarem e o que significa interpretar valor.

No segundo capítulo, abordaremos o evento da “Morte de Deus”, cujo anúncio coloca em cena o maior dos acontecimentos recentes, a dúvida de que haja alguma constituição absoluta das coisas, a “coisa em si”, como uma verdade ou um valor incondicionado. Nessa discussão, busca-se investigar a singularidade do ateísmo nietzschiano, bem como a sua relação com o tema do niilismo, sobretudo as formas nas quais esse niilismo se apresenta (passivo ou ativo).

⁵ PARMEGGIANNI, M. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. **Cadernos Nietzsche**, p. 121-140.

⁶ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 7-14.

A partir dessa compreensão buscamos entender porque o autor identifica o niilismo ao cristianismo. Desse modo, dedicamos o terceiro capítulo à apresentação de como o filósofo interpreta o cristianismo, não como uma religião que deve ser combatida em seus dogmas, mas intimamente conectado com uma vontade de verdade e com uma moral, contribuindo assim para o desenvolvimento de determinado tipo de humanidade. Com outras palavras, o cristianismo é evidenciado enquanto religião que historicamente degradou a verdadeira natureza do homem, contaminada pela falsa moral da superação dos instintos. Por isso, ele é computado também como religião decadente.

Ora, sendo o cristianismo uma das expressões culturais de sua época e que contribuiu para plasmar a civilização ocidental, observaremos como esta se constitui para Nietzsche como um prolongamento natural do cristianismo, porém, não do cristianismo eclesiástico, ou seja, como expressão dogmática de uma religião; mas enquanto um conjunto de ideais civilizadores que, de acordo com ele, se encontram por toda parte, inclusive onde se buscou negá-los, sobretudo, a partir das ideias modernas, como a ideia de progresso, de socialismo, de cientificidade. Ainda neste momento será apresentado como Nietzsche interpreta os valores ocidentais como fundamentados no nada. Uma vez que o cristianismo se encontra de mãos dadas com o pensamento helenístico do pensamento platônico, além de possuir laços familiares com o povo judaico, de onde ele se originou, procuramos entender porque o cristianismo é apresentado como um olhar cansado e ressentido para com a vida.

Dispostos, portanto, a estudar como o autor de *O Anticristo* entendeu e como ele viu o sentido e a ação do cristianismo sobre a história e a cultura ocidental temos ciência de que este trabalho não esgota a discussão sobre o tema, mas quer se oferecer como uma ferramenta adequada em vista da compreensão da filosofia nietzschiana a respeito do cristianismo na sua relação com o niilismo, nosso incômodo e inevitável hóspede.

CAPÍTULO 1 - NIILISMO: O PERIGO DOS PERIGOS

A formação etimológica do termo niilismo se desenvolve a partir do conceito de “nada” - do latim *nihil*. Nesse sentido, o italiano Franco Volpi⁷ aborda em seu estudo o niilismo enquanto pensamento obcecado pelo nada⁸. Mais do que isso, ele associa a gênese da reflexão acerca do niilismo à discussão sobre o problema do nada. Quer dizer que o autor estende, ainda que em forma de pergunta, a discussão sobre a origem do problema do niilismo à tradição escolástica e, particularmente, à seita do século XII *nihilianismus*, designação para um desvio herético do cristianismo, não remontando somente às discussões do final do século XVIII⁹. Em verdade, na tentativa de localizar o niilismo e seus traços por quase toda a história da filosofia ocidental, especialmente em toda corrente que o nada emerge como problema central, Volpi toma o niilismo e o nada como conceitos intercambiáveis, o que se revela problemático, pois, ele reduz o problema do niilismo a uma questão conceitual do termo.

Se por um lado Volpi toma os conceitos niilismo e nada como equivalentes, por outro, sua exposição nos ajuda, no que diz respeito à abordagem histórica do conceito de niilismo, a perceber que tal termo não é peculiar ao pensamento de Nietzsche, mas já é utilizado antes mesmo dessa filosofia. Sendo assim, pode-se dizer que o niilismo enquanto conceito e problema surgiu na Europa dos oitocentos. O termo teve sua primeira aplicação

⁷ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 9.

⁸ A ideia do nada, como nos mostra José Ferrater Mora, já foi declarada por Bergson como motor invisível da especulação filosófica. Cf. MORA, J. F. Nada. In: **Dicionário de Filosofia**, p. 275-277. Em geral, o problema do nada foi abordado principalmente do ponto de vista do ser, sobretudo no sentido de excluí-lo do âmbito do pensamento, pois ele é negação do ser; e, por outro lado, o nada é concebido também como alteridade, isto é, admite-se o ser do não-ser como sendo o nada. Estas duas concepções têm seus fundadores em Parmênides e Platão respectivamente. Cf. ABBAGNANO, N. Nada. In: **Dicionário de Filosofia**, p. 666-668.

⁹ Nesse sentido que Volpi atribui a Górgias o título de primeiro niilista da história ocidental, dado que em seu pensamento o nada é colocado em questão. Do mesmo modo, pergunta se outros autores como Frídegísio de Tours (*De substantia nihili et tenebrarum*), Mestre Eckhart, Dionísio Aeropagita, São João da Cruz, Ângelo Silésio, Charles de Bovelles (*Liber de nihilo* (1509)), Leonardo da Vinci (*Codex Atlanticus*), Francisco Sanches (*Quod nihil scitur*), Leibniz (*Principes de La Nature ET de La Grâce*); enfim, Leopardi que diz em *Zibaldone*, “o princípio das coisas, inclusive de Deus, é o nada” não poderiam ser mencionados na história do niilismo justamente porque, de uma maneira ou de outra, pensam o problema do nada. Cf. VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 9.

filosófica por Friedrich Jacobi¹⁰ para denunciar o idealismo, desde Kant até Schelling e Fichte, como incapaz de atingir o próprio real do qual ele deve fazer um objeto de fé¹¹.

Embora Jacobi seja considerado o principal responsável por introduzir filosoficamente a palavra niilismo, tal discussão, todavia, não teve força suficiente para divulgar o conceito. A prova disso é a afirmação de I. Turguêniev de que ele mesmo teria sido o “inventor” da expressão niilismo em seu romance *Pais e Filhos*, de 1862. No entanto, com base em estudos lexicográficos, tal paternidade de Turguêniev é mais presumida do que real. Seu mérito, portanto, não diz respeito à invenção do termo, mas à sua popularização, sobretudo no romance supracitado, cuja escrita se desenvolveu no período que a Rússia sofria com a tensão entre um mundo feudal em crise e uma modernidade em processo de gestação¹².

Veja-se que também na Rússia oitocentista o termo emergiu, no entanto, para designar muitas vezes um movimento revolucionário que se fez conhecer politicamente pela revolta violenta e pelos atentados homicidas e literariamente, pelos grandes romancistas russos, Turguêniev e Dostoievski¹³.

Fortemente marcado por esse contexto de destruição de todos os valores e modos de vida pessoal e social, que até então estruturavam e organizavam toda a sociedade feudal russa, a obra de Turguêniev (*Pais e Filhos*) expressa, conforme Vitor Cei¹⁴, a laceração na qual afundava o mundo no século XIX, tornando-o uma era de decadência em que ganha primazia o niilismo enquanto princípio desorganizador que arruína as instituições e valores. Nessa desvalorização são abandonados Deus, bem como os valores tradicionais.

Sendo assim, o conceito é entendido nesse horizonte como ausência de qualquer princípio que mereça fé, uma descrença total: “O niilista é o homem que não se curva diante de nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça”¹⁵. No entanto, convém ressaltar que o emprego do niilismo neste âmbito literário possui muito mais um aspecto político-social, no sentido de designar um movimento

¹⁰ Clademir Luís Araldi observa que além de Heidegger, o qual afirma que o primeiro emprego filosófico aconteceu “supostamente” com Jacobi, também W. Müller-Lauter, na obra *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971) compartilha desta ideia, porém, não como probabilidade, mas com convicção. Entretanto, Araldi ainda ressalta o fato de Müller-Lauter, num texto posterior (1975), admitir que não foi Jacobi quem criou, ou quem pela primeira vez utilizou filosoficamente o termo niilismo, mas sim D. Jenisch quem o inventou, em 1976. No entanto, deixa claro que foi Jacobi quem mais o compreendeu enquanto inerente à filosofia. Cf. ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos, p. 49-50.

¹¹ LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**, p. 188; HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 21.

¹² CEI, V. Nietzsche, Turguêniev e o Niilismo. **Theoria – Revista eletrônica de filosofia**, p. 104.

¹³ LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**, p. 188; PENZO, G. Nietzsche e il Nichilismo. In: **Sapienza: rivista trimestrale di filosofia e di teologia**, p. 378.

¹⁴ CEI, V. Nietzsche, Turguêniev e o Niilismo. **Theoria – Revista eletrônica de filosofia**, p. 105.

¹⁵ TURGUÊNIEV, I. **Pais e Filhos**, p. 46.

de rebelião contra a ordem estabelecida vivida pela sociedade russa da época, do que propriamente filosófico. Noutras palavras, o termo niilismo foi utilizado por Turguêniev, segundo Pecoraro¹⁶, como expressão precisa e exata de um fato real e histórico, não em sentido filosófico.

Reconhecido pelo seu talento no meio literário de São Petersburgo aos 25 anos, quando publica seu primeiro livro, *Pobre Gente*, de 1846, pode-se afirmar que com Dostoiévski o niilismo se aprofunda e adquire uma maior amplitude¹⁷. Inserido num contexto histórico em que o regime de servidão vigorava no mundo rural russo, Dostoiévski assimila nas situações existenciais de seus romances, sobretudo em *Crime e castigo* (1866), *Os demônios* (1872) e *Os irmãos Karamázov* (1880), uma concepção trágica da vida, o que lhe possibilita vivenciar com antecedência intuições e temas filosóficos próprios do pensamento do século XIX, como o ateísmo e o niilismo. Em poucas palavras, é possível perceber no conjunto de seus escritos o fenômeno da dissolução dos valores.

Enquanto discussão propriamente filosófica, a palavra niilismo se torna mais clara e evidente, sobretudo no final do século XVIII¹⁸, em meio aos debates que configuram o nascimento do idealismo¹⁹. Contrapondo-se ao realismo e ao dogmatismo, o idealismo emprega o termo “niilismo” caracterizando a operação filosófica através da qual ele busca anular na reflexão o objeto do senso comum, a fim de evidenciar como ele não passa do produto de um exercício invisível e inconsciente do próprio sujeito²⁰.

Porém, quanto mais nos afastamos da discussão inicial sobre a gênese do idealismo, percebemos que no decorrer do século XIX, especialmente nos últimos decênios, o sentido do termo niilismo vai se deslocando da esfera estritamente filosófico-especulativa para a social e

¹⁶ PECORARO, R. **Niilismo e pós modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo, p. 14.

¹⁷ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 41. Para mais detalhes sobre o assunto cf. OLIVEIRA, C. C. O niilismo russo e a saída de Dostoiévski para o problema. **Horizonte**, p. 171-176.

¹⁸ Entretanto, Volpi baseando-se em premissas histórico-filosóficas gerais também toma como manifestação do niilismo, ainda que não de modo explícito, a cosmologia moderna. Segundo ele, a instauração de uma nova concepção de natureza enquanto *res extensa*, isto é, mero espaço e matéria, provocou um estranhamento metafísico do homem. Noutras palavras, a cosmologia materialista proporcionou uma transformação na situação espiritual do homem justamente porque, representou um enfraquecimento da força legitimadora que a transcendência exercia sobre o homem e, por conseguinte, este é abandonado em si mesmo. Com isso, Volpi pensa a cosmologia moderna como um cenário em que se antecipa o anúncio da “morte de Deus”. Por isso associa esse momento da era moderna como aparecimento do niilismo. Sob essa nova condição do homem moderno, o niilismo se mostra. Diante da ausência de uma resposta ao “por quê?”, o niilismo, considerado o mais inquietante de todos os hóspedes, certamente aparece. Cf. VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 16.

¹⁹ Nesse contexto, Volpi elenca uma série de outros pensadores como Friedrich Schlegel e Jean Paul que falam de niilismo. Aquele, ainda que com diversos significados, emprega o termo para referir-se à discussão polêmica entre idealismo e realismo, enquanto que este, de modo claro e preciso, usa-o para criticar os que ele chama “niilistas poéticos”, a saber, os românticos. Além desses autores, também cita outros expoentes do idealismo, como Hegel, Karl Rosenkranz e Immanuel H. Fichte, com diversos significados. Cf. VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 20-24.

²⁰ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 18.

política, redundando em uma concepção do niilista como “livre-pensador”, contrário a todos os pressupostos, preconceitos e condições estabelecidas e a todo e qualquer valor tradicional²¹.

Nietzsche, posteriormente, se apropria do nome “niilismo” e, de acordo com Volpi²², este se torna objeto de uma explícita e madura reflexão filosófica. Com ele, a investigação do niilismo atinge seu ponto mais alto, amadurecendo uma consciência histórica de suas raízes mais longínquas, no platonismo e no cristianismo.

O niilismo possui um lugar relevante na obra tardia de Nietzsche. Mesmo assim o filósofo alemão não elabora um livro específico, no qual exponha seus pensamentos acerca daquela temática de modo conclusivo. Seu projeto filosófico, caracterizado pelo dinamismo e abertura, possibilita que o conceito niilismo vá adquirindo profundidade e radicalidade, na medida em que é desenvolvido²³. Porém, são nos fragmentos póstumos de 1880 a 1888, dentre os quais destacamos “O Niilismo Europeu”²⁴, incluído na obra²⁵ póstuma *Vontade de poder* (1906), que o niilismo se torna mais explícito na filosofia nietzschiana²⁶.

Não obstante seja considerado o profeta máximo²⁷ e o teórico maior do niilismo, anunciando com perspicácia seu advento e prevendo que este fenômeno seria a característica dominante no século XX e nos vindouros²⁸, vale ressaltar que, para se obter essa sensibilidade e essa maturidade em relação ao problema do niilismo foram decisivas ao filósofo alemão as leituras que, ainda jovem, fizera de Schopenhauer e de alguns expoentes da escola do pessimismo, de modo especial Eduard von Hartmann, Juhus Bahnsen e Philip Mainländer. Além desses teóricos, outros como Paul Bougert, Dostoiévski e, em especial Turguêniev, escritor russo do século XIX, o primeiro a popularizar o termo no romance “*Pais e Filhos*” de

²¹ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 24-25.

²² VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 43.

²³ ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos, p. 46.

²⁴ NIETZSCHE, F. W. O Niilismo Europeu. In: **A vontade de poder**, p. 23-92.

²⁵ É preciso enfatizar que a presente pesquisa está ciente de que **Vontade de poder** não se constitui uma obra em sentido canônico (uma exposição sistemática e bem articulada de um tema, de um problema). Trata-se antes de um apanhado de textos de Nietzsche, escritos na década de 1880, porém, organizados e publicados pela irmã e amigo do filósofo, Elizabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast respectivamente em duas ocasiões. A primeira edição surgiu em 1901, logo após a morte do filósofo (1900), com 483 fragmentos e a segunda em 1906, com 1067 fragmentos. Esta versão, que serviu de base para a tradução usada nesta dissertação, é a mais conhecida e divulgada. Cf. FOGEL, G. Apresentação. In: **Vontade de poder**, p. 9-13. Neste sentido, ainda que os fragmentos sejam levados em consideração, estamos cientes que sua organização nesta obra se mostra questionável, não sendo decidida pelo próprio Nietzsche.

²⁶ Embora o presente trabalho priorize abordar o niilismo, sobretudo, a partir do texto “O Niilismo Europeu”, essa questão também é tratada na obra **Assim falava Zaratustra**, só que por meio de imagens significativas, como a do leão e a do deserto, na seção “Das três metamorfoses”. Cf. NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém, p. 27-29.

²⁷ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 43.

²⁸ NIETZSCHE, F. W. **A vontade de poder**, Prefácio, §2, p. 23.

1862, confluíram na experiência intelectual, na qual Nietzsche formou sua própria compreensão acerca do niilismo²⁹.

A partir do confronto com o pensamento de Schopenhauer, ocorrido de modo gradativo, Nietzsche passa a desenvolver e aprofundar questões referentes ao conceito de niilismo, cuja palavra até então não fora empregada em suas reflexões, como o pessimismo, o não-ser (*Nichtsein*) e o nada (*Nichts*). Porém, é preciso sublinhar que o niilismo nietzschiano não se reduz ao sentido de que esses autores antes atribuíam ao termo, quer seja para denunciar o idealismo alemão, quer seja como referência ao movimento revolucionário russo³⁰. Ele possui um caráter mais abrangente, adquire uma conotação filosófica própria.

1.1 - Niilismo como crítica dos valores supremos

Sobre a sua compreensão acerca do niilismo afirma Nietzsche no seguinte fragmento, datado no verão de 1887: “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’”³¹

Neste fragmento o sentido de niilismo é colocado em questão: “Que significa niilismo?”. A resposta também se dá de forma imediata: “Que os valores supremos desvalorizem-se”. Segundo Heidegger³², tal resposta expressa de forma nítida o processo que constitui o niilismo nietzschiano, a saber, o processo da desvalorização, do tornar-se sem valor dos valores supremos. Estes são destituídos de valor, se tornam nulos, perdem suas forças legitimadoras de sentido. Quer dizer que no horizonte do pensamento nietzschiano, o niilismo significa a experiência da decadência³³ dos valores supremos da tradição cultural ocidental, como a Verdade, o Bem, o Ser e o princípio primeiro que é Deus, que na era antiga

²⁹ VOLPI, F. **O Niilismo**, p. 44-45; MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**, p. 121-124.

³⁰ LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**, p. 190; MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**, p. 121-125.

³¹ NIETZSCHE, F. W. **A vontade de poder**, §2, p. 29.

³² HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 32.

³³ Estudar o niilismo numa perspectiva de desencantamento dos valores supremos, tal como Nietzsche o pensou, nos faz refletir imediatamente sobre a relevância de se ler hoje esse filósofo, como brilhantemente já perguntara Gérard Lebrun em seu texto: Por que ler Nietzsche, hoje? In.: **Passeios ao léu**, p. 32-40. O que nos parece, não se trata de promover o ceticismo, tampouco semear um desespero por conta da desconfiança acerca da Verdade, do Belo, do Bem. Mas ler Nietzsche atualmente significa justamente se encharcar de uma sutileza, cujo exercício do questionar logo considera irrisória as convicções que satisfazem as ideologias correntes. Que seja profícua essa leitura!

e medieval e até mesmo nos primeiros séculos da era moderna, constituíam pontos de referência essenciais e de sentido para a vida humana³⁴.

Uma vez que o niilismo manifesta ao homem, à cultura a experiência e o sentimento de um estado crítico atual, como postura crítica que o homem e a cultura devem assumir frente às crenças, aos valores e aos ideais, revelando-se, assim, a essência da crise moral, à qual a humanidade contemporânea está imersa, em que consiste esse processo de desvalorização dos valores supremos que o niilismo expressa? Por que se tem a necessidade de valor? Como os valores supremos se constituem e por que eles se desvalorizam? Estas questões só podem ser contempladas se soubermos primeiramente o que efetivamente seja valor. Significa perguntar o seguinte: em que medida há valores supremos e quais são esses valores supremos? Desta forma acredita-se perceber mais a fundo esse que, no outono de 1885 – outono de 1886, foi considerado o “mais inquietante de todos os hóspedes”³⁵.

Desse conjunto de problemas fica claro que o niilismo no horizonte da filosofia de Nietzsche vai se configurando enquanto uma crítica dos valores e dos ideais do homem moderno ocidental. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que o conceito de valor desempenha um papel diretriz no pensamento de Nietzsche sobre o niilismo. Acredita-se que o interesse nietzschiano por essas temáticas não se justifica como mero exercício reflexivo-especulativo, mas já representa o resultado de uma maneira singular de se fazer filosofia, qual seja, “com o martelo”³⁶. Filosofar com o martelo, no pensamento de Nietzsche, que desde a juventude esteve imbuído de um espírito ousado e de busca de novos horizontes, significa experimentar radicalmente o exercício do questionar como elemento essencial de uma filosofia. Ele vibra os golpes de martelo da sua crítica na filosofia tradicional, na moral e na religião.

Retomando as questões levantadas, convém dizer primeiramente que a noção mesma de valor em Nietzsche só desponta, a partir de *Assim falou Zaratustra (1884)*, pois antes disso, conforme Marton,³⁷ o filósofo trabalhava com concepções, pré-juízos e sentimentos que visavam considerações morais, como é o caso, por exemplo, da obra *Aurora (1881)*, cujo subtítulo se ocupava com “pensamentos sobre preconceitos morais”, e de *Humano, demasiado humano (1878)*, que abordava conceitos morais. Tomar conhecimento disso possibilita evidenciar a noção de valor como uma nova articulação no pensamento nietzschiano, enquanto crítica dos valores.

³⁴ REALE, G. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais**, p. 17.

³⁵ NIETZSCHE, F. W. **A vontade de poder**, §1, p. 27.

³⁶ Esta expressão se faz presente no título da seguinte obra de Nietzsche: NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³⁷ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 71; AZEREDO, V. D. de. **Nietzsche e a dissolução da moral**, p. 41.

E o que é valor? Heidegger em meio à sua meditação sobre o niilismo europeu concebe o valor num âmbito ontológico. Em sua leitura, o valor só existe em um ser-um-valor. E mais, a própria reflexão sobre o valor e a sua essência funda-se na pergunta sobre o ser³⁸. Quer dizer que, por esse ângulo o valor, em sintonia com o pensamento metafísico, é visto sob a égide de uma pressuposta substância, enquanto o seu suporte ontológico próprio. Graças a esse fundamento incondicional que o valor “é” e pode ser apreciado de forma objetiva, como um “ser algo” possuidor de valor e para o qual todo comportamento deve ser dirigido. Esse dirigir-se “para” designa uma meta a ser alcançada. Por isso, a concepção de valor conforme a leitura de Heidegger também se encontra em íntima conexão com meta. Desta sorte, o valor é entendido como algo dado, identificado a um modo do ser e, por isso, desejável como um ideal ao que toda a vida humana precisa se submeter, a fim de assegurar para si mesma no preenchimento desse ideal uma meta de vida.

Nietzsche, entretanto, se posiciona criticamente em relação a essa concepção dos valores, procurando realçar a absoluta inexistência daquela realidade metafísica que determina o ser do valor. Assim, os valores, em sua reflexão não são considerados como algo dado, caídos do céu, como uma realidade em si. Configuram-se desta maneira, porque, “foram falsamente *projetadas* na essência das coisas”³⁹ como ideais, como se fossem mandamentos de Deus, como realidade, como mundo verdadeiro, como esperança e mundo futuro. Entre esses valores projetados como essência, Nietzsche destaca três conceitos, a saber, fim, unidade e verdade, com os quais o mundo foi avaliado⁴⁰. Tais modos de se conceber valor são considerados pela visão nietzschiana como projeções falsas na essência das coisas, pois, ao perquirir a genealogia dos valores o filósofo constata que o valor não se encontra em uma realidade dada, mas é estimado sendo, portanto, instituído. São instituídos, porém, por motivos práticos e úteis, como a conservação da vida: “o que valem os nossos juízos de valor e as nossas tabelas de valores como tais? [...] – Resposta: para a vida”⁴¹. Enfim, todos esses valores são vistos não enquanto correspondendo a uma realidade, mas como “resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas”⁴².

Mas em que medida é possível afirmar que os valores são “resultados de determinadas perspectivas”? Até que ponto sustentar tal afirmação não faz com que o discurso

³⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 34.

³⁹ NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*, §12, p. 33.

⁴⁰ NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*, §12, p. 32.

⁴¹ NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos finais*, §2(190), p. 109.

⁴² NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*, §12, p. 33.

nietzschiano recaia na suposição metafísica de inserir um suporte ontológico por detrás do valor? Nietzsche ao assumir que os valores são “resultados de determinadas perspectivas” não repete o procedimento da suposição metafísica, pois, essa posição não pode ser compreendida como a instauração de um princípio para o estabelecimento de uma dada filosofia que centre o valor em uma perspectiva antropocêntrica ou subjetiva⁴³. Se a concepção de valor em Nietzsche não é mais concebida de forma metafísica como se cada valor apontasse e tivesse sua gênese em uma realidade *em si*, vindo de um lugar qualquer, significa dizer que a sua instituição remete a uma outra instância que determina as produções. Em um fragmento póstumo o filósofo afirma que a “avaliação moral é uma *exegese*, um modo de interpretar. A própria *exegese* é um sintoma de determinadas constelações fisiológicas, bem como de um determinado nível de juízos dominantes. *Quem interpreta? – Nossos afetos*”⁴⁴.

Ora, são os impulsos que interpretam. Mas nessa circunstância o que se busca com tal proposição? Quem interpreta valores? No que se refere à primeira questão, Nietzsche dá a entender, ao assegurar que a interpretação é dada pelos afetos, que a atitude de interpretar não é meramente fruto de um exercício lógico-racional. Aqui a razão não representa aquele fundamento capaz de indicar tanto as condições de possibilidade para um conhecimento seguro, quanto de guiar as ações concretas humanas. Em outras palavras, na filosofia nietzschiana a razão não exerce mais aquele domínio que ela adquiriu na modernidade, sobretudo com e a partir da filosofia cartesiana, que na leitura de Heidegger tornou-se decisiva para a fundamentação da metafísica moderna, afinal, “Sua tarefa foi *fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma*”⁴⁵. Sendo assim, atendendo à segunda pergunta, interpretar, especificamente interpretar valores, como qualquer outra produção humana, conforme Nietzsche naquele fragmento é resultado de “um sintoma de determinadas constelações fisiológicas, bem como de um determinado nível de juízos dominantes”. Ou seja, quem interpreta não é um existente movido pela cognição⁴⁶, mas as lutas entre os diversos impulsos existentes no interior de todo acontecimento, como em uma interpretação.

⁴³ AZEREDO, V. D. de. A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais. **Cadernos Nietzsche**, p.74.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §2(190), p. 109.

⁴⁵ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 108.

⁴⁶ Segundo Vânia Dutra de Azeredo, a recusa de Nietzsche em conceder ao estado consciente [o pensamento] a medida da significação sinaliza um elemento importante a fim de evidenciar que tal filósofo ultrapassa os pressupostos da modernidade e inaugura uma nova dimensão da filosofia ao considerar toda produção humana como interpretação e ao remeter ao corpo o primado da significação. Porém, adverte que Nietzsche ao tomar o corpo como guia não parte de uma unidade como parâmetro, mas adota como medida de sua apreciação a multiplicidade instintual que compõe um organismo. A relevância, para ela, dessa nova postura não é assegurar à filosofia nietzschiana uma posição privilegiada de descrição da realidade, mas rejeitar tanto uma posição de neutralidade que captaria o mundo como um dado prévio quanto à afirmação de uma relação impositiva do

Isso porque, para Nietzsche, nenhuma outra coisa é considerada como real a não ser o nosso mundo de apetites e paixões. Segundo ele, não se pode descer ou subir a nenhuma outra “realidade” a não ser justamente à realidade de nossos impulsos, uns em relação aos outros⁴⁷. Estamos inseridos e somos constituídos por esse jogo de forças. Conforme as configurações de domínio expressas por essas múltiplas forças em relação é que todo acontecer vem à tona, que o múltiplo se torna uma unidade. Nesse sentido, a concretização de uma determinada interpretação é um modo de comportar-se desses impulsos, que mediante ao confronto e sob o controle de um único princípio de ordenação se impôs de forma dominante, resistindo ao embate de outros. Noutras palavras, são os nossos impulsos que em luta permanente configuram interpretações. Cada interpretação é sempre o apoderar-se de uma perspectiva entre tantas possíveis, cuja base é dada pelas forças e vontades de potência que em contínua disputa constituem aquilo que chamamos homem. A hegemonia de uma determinada força em relação às outras implica de antemão na constituição de uma interpretação e uma avaliação que criam estimativas de valor⁴⁸. Por isso, entende-se, neste contexto, o porquê do valor não ser evidenciado como uma realidade dada, mas, ao contrário, demonstrado como instituído por um instinto dominante, pela vontade de poder. Esta, em consonância com Marco Antônio Casa Nova em seu artigo *Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo*⁴⁹ não significa nenhuma entidade extrínseca à dinâmica de configuração da realidade, muito menos como uma essência interpretativa externa ao movimento de instauração do valor. Ela se mostra, então, como comum-pertencente no acontecimento mesmo da interpretação e não para além desta dinâmica de estruturação de valor.

Disso resulta que Nietzsche promove um novo horizonte na concepção de valor. Neste novo arranjo ele não possui mais uma referência ontológica de “ser um valor”, não se relaciona mais a um fenômeno moral, mas é vislumbrado como proporcionais ao crescimento ou decréscimo de poder⁵⁰. Esse novo procedimento implica na exclusão de fenômenos morais como algo estabelecido, constituintes de sentido absoluto para afirmar a interpretação moral dos fenômenos. Quer dizer que se não existem factualmente fenômenos morais, os valores, então, passam a ser designados como uma sensação a mais de poder, “um sintoma de forças

homem com o mundo. Cf. AZEREDO, V. D. de. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**, p. 203-226.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**, §36, p. 47.

⁴⁸ AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**, p. 48.

⁴⁹ CASA NOVA, M. A. *Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo*. In: **Cadernos Nietzsche**, p. 39-45.

⁵⁰ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §14, p. 34.

por parte *de quem confere valor*, uma simplificação para a *finalidade da vida*⁵¹. Noutras palavras, o valor é compreendido em termos instintuais, enquanto resultantes do acréscimo ou de decréscimo de forças que interagindo ao mesmo tempo compõem o organismo e impõem sua interpretação, sua perspectiva⁵².

Assim, a interpretação se constitui como postulação de um sentido e a avaliação como estabelecimento de um valor, a fim de conservar à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir⁵³. Disso fica explícito, entretanto, que a instauração de valores na filosofia nietzschiana não obedece nenhum fundamento incondicional muito menos pressupõe um suporte ontológico próprio para a sua realização. Em outras palavras, a valoração não é efeito de uma mera antropomorfização ou computados psicologicamente, como se o homem mesmo fosse o sentido e critério de valor das coisas, como pensara Heidegger⁵⁴. Tomar a idiossincrasia antropológica como sentido e medida de todas as coisas consiste para Nietzsche uma “ingenuidade hiperbólica”⁵⁵, uma vez que para o filósofo a criação dos valores não é fruto de uma faculdade superiora, mas diz respeito ao crescimento e ao aumento do poder de quem estabelece o valor. Em suma, considerar como fio condutor ou como universal o que é próprio de uma perspectiva seria uma ingenuidade, porque significaria absolutizar um condicionamento⁵⁶.

⁵¹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, § 13, p. 33.

⁵² AZEREDO, V. D. A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais. **Cadernos Nietzsche**, p. 79.

⁵³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §715, p. 360.

⁵⁴ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 86-94.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, § 12, p. 33. Acerca desta passagem Heidegger em sua obra **Nietzsche II** também faz sua interpretação. Porém, se percebe que sua leitura promove uma distorção da compreensão nietzschiana de ingenuidade hiperbólica quando, por um lado, nega o que literalmente está escrito no texto de Nietzsche, que a ingenuidade consista no fato de o homem instaurar os valores e funcionar como o seu sentido e critério de valor; não bastasse isso, ele ainda afirma que “O homem permanece ingênuo, na medida em que instaura os valores como a ‘essência’ que lhe cabe ‘das coisas’, sem saber que é *ele* que os instaura e o instaurador é uma vontade de poder”. Sendo assim, ele associa ingenuidade com uma espécie de “inocência psicológica”, ou seja, aquela passa a ser vista como desconhecimento da origem dos valores a partir da vontade de poder, entendida neste contexto nos moldes da tradição moderna, isto é, enquanto um fundamento subjetivo, capaz de conhecimento objetivo sobre as coisas e de domínio em relação aos demais entes. Deste modo, a preocupação primeira de Heidegger não é empreender uma interpretação genuína do texto nietzschiano, mas tomá-lo em função de sua própria filosofia, cuja intenção é indicar a relação de Nietzsche com a concepção moderna de sujeito, analisando, sob o prisma da vontade de poder, o sentido de sujeito da filosofia moderna. Cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 80-94. Contudo, esta ingenuidade dita por Nietzsche não deve ser entendida como se o homem fosse ingênuo pelo simples fato de não saber que os valores são ditados por ele, através de um aparato substancial, a vontade de poder. Aliás, aceitar esta compreensão teórica é um contrassenso que conflitaria com a própria noção nietzschiana de vontade de poder que está para além de qualquer compreensão de um sujeito entendido nas perspectivas cartesianas, kantianas e outras. Contrário a Heidegger, Nietzsche reconhece que é o homem quem delega os valores ao mundo através de sua visão humana, o que ele não tem consciência é de que esses valores e suas modificações são frutos proporcionais ao crescimento e ao aumento do poder de quem estabelece o valor. Portanto, a ingenuidade hiperbólica consiste exatamente em tornar um condicionamento, em meio a tantos outros como princípio constitutivo e explicativo de toda a realidade.

⁵⁶ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §14(153), p. 60.

1.2 – Para uma genealogia dos valores

Conquanto para Nietzsche não haveria nenhuma coisa que seja considerada como real, a não ser o nosso mundo de apetites e paixões, também não existiria um fato moral, pois, este é apenas um modo de comportar-se desses impulsos uns em relação aos outros. Desse modo, o valor⁵⁷ em Nietzsche, se caracteriza como a expressão do movimento natural das forças que lutando entre si procuram se afirmar e se diferenciar. Neste processo, o domínio de uma determinada força num dado momento supõe a manifestação de uma interpretação que poderá ser múltiplas, conforme as alternâncias de dominação. Estas são possíveis porque a supremacia de uma força não implica no extermínio das paixões, pelo contrário, as pressupõe, visto que toda hegemonia se dá por meio de uma resistência vencida⁵⁸. Sendo assim, a questão do valor em Nietzsche deixa de ter um caráter absoluto, como se efetivava na moral tradicional para exprimir um modo de interpretação⁵⁹.

A investigação nietzschiana acerca do problema do valor revela-se, portanto, um estudo crítico, que consiste exatamente em colocar sob suspeita o próprio valor dos valores. Assim escreve o filósofo em sua *Genealogia da moral*: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”⁶⁰. Isto, entretanto, não exprime que os valores tradicionais serão desmoronados e em seus lugares buscar-se-á erigir outros. Não se trata de substituir os velhos por novos valores. Ora, se assim

⁵⁷ Uma vez que toda e qualquer realidade é, desde sempre, um campo de forças em relação, além do valor, cuja análise é o foco deste trabalho, todo existente corpo biológico, social, político, etc., também seriam resultados de forças que se apropriam e que lutam entre si para dar formas a esse ou aquele fenômeno.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §14(147), p. 99.

⁵⁹ No artigo **Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo**, Marco Antônio Casa Nova procura demonstrar que a concepção nietzschiana da interpretação não se reduz a um mero procedimento subjetivo, como se a subjetividade fosse uma espécie de substância subexistindo por detrás de toda interpretação, de tal modo que se configurasse o princípio de toda interpretação e esta um simples modo de expressão subjetiva. Argumentando que há uma incompatibilidade entre a concepção nietzschiana de interpretação com essa estrutura metafísica, Casa Nova expõe a partir disso, a existência de uma infinidade de possibilidades de constituição perspectivística do mundo. Esclarece, entretanto, que não há nem uma realidade nem tampouco um sujeito vigindo para além de toda e qualquer perspectiva, pois, já estamos inseridos o tempo todo no seio dessa dinâmica relacional, posto que é através dela que participamos da dinâmica de instauração de uma certa unidade vital. Portanto, perspectiva (do latim *perspicere* e diz o mesmo que “atravessar com o olhar”) não significa em sua reflexão transpassar com o olhar um determinado estado de coisas dado, mas é a condição de possibilidade tanto do olhar quanto do estabelecimento efetivo de um estado de coisas. Assim, toda interpretação efetivada se faz presente enquanto possibilidade de concretizar uma estruturação da multiplicidade, conforme os seus respectivos princípios de ordenação que lhes são próprios. A vontade de potência se configura enquanto este princípio de concretização da interpretação. Ela, todavia, se mostra como comum-pertencente no acontecimento mesmo da interpretação e não para além desta dinâmica de instauração de estruturação, uma vez que ela descreve o processo dinâmico de conformação de uma conjuntura de domínio no instante. Sua expressão, portanto, se dá por meio da facticidade da interpretação (perspectiva) que não é outra coisa senão o assenhoreamento de um princípio ordenador do mundo. A interpretação, então, é o traço fundamental para que a vida se realize como vontade de potência e ao mesmo tempo, o princípio de constituição do mundo. Cf. CASA NOVA, Marco Antônio. *Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo*. In: **Cadernos Nietzsche**, p. 27-47.

⁶⁰ NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica, Prólogo, §6, p. 12.

fosse Nietzsche permanecer com a mesma gramática na concepção dos valores. Continuar a repetir a história dos estudiosos da moral, porém, sem se aprofundar na própria questão do valor dos valores. Sua abordagem acerca dessa temática revela-se, portanto, de maneira mais radical e, por isso mesmo, inédita. Mas como ele empreende esta reflexão?

Para efetivar de fato a crítica dos valores, escreve o filósofo:

[...] é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como conseqüência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem)⁶¹.

Disso problematiza-se: por que se faz necessário, para a crítica dos valores, um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais esses nasceram e se desenvolveram? Analisar as condições de existência dos valores implica em interrogar pela sua origem, pelas circunstâncias nas quais eles nasceram. Dito de outra forma, a citação nietzschiana evidencia que a problemática do valor deve levar em conta a pergunta pela origem dos valores, de onde nasceram bem como o modo como eles se originaram, se desenvolveram e se modificaram. Este estudo, no entendimento de Nietzsche, nunca existiu nem foi desejado, porque, a proveniência dos valores permaneceu sempre velada, longe de qualquer investigação para toda a tradição.

Na medida em que essa origem dos valores não é esclarecida, os valores concebidos pela tradição são impostos ao homem como um dado inquestionável, concebidos existindo desde sempre numa idealidade, fundamentados num além, em princípios gerais colocados pela metafísica e legitimados num mundo supra-sensível, além de serem considerados também como uma meta de vida, válida para todos e, portanto, sem possibilidade de questionamento acerca de seu próprio valor. Esta imposição é efetuada sem que ele dê conta desta característica dominante da própria metafísica. Desse modo, ela o faz assumir uma postura de aceitação incontestável enquanto vincula a responsabilidade desta criação ao Outro. O homem, por sua vez, não questiona o fato de que os valores assumidos por ele poderiam ser outros e, nem mesmo atenta para a possibilidade de que ele poderia questionar

⁶¹ NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica, Prólogo, §6, p. 12.

esta formulação de valores. Isso o coloca em uma posição de homem ingênuo, incapaz de crítica e de distanciamento enquanto condições de averiguar, e não para corroborar. Portanto, tomar conhecimento das condições de criação dos valores constitui o elemento diferencial para que seja efetivada uma crítica capaz de aniquilar tudo aquilo que é considerado como válido em si e válido para todos⁶².

Porém, enquanto não acontece aquele descobrimento, e, conseqüentemente, a origem dos valores é tributada ao homem como algo divino, eminente e sublime, como algo extraordinariamente alto⁶³, não lhe resta outra coisa senão se submeter a esses ideais. “O homem que se curva ante os ideais e aspira aplicadamente a realizá-los é o homem virtuoso, o homem digno, ou seja, o ‘homem bom’”⁶⁴.

Entretanto, para Nietzsche esta pressuposta objetividade dos valores, enquanto fundamentados numa realidade supra-sensível ou considerados como ‘em si’ não passa de uma criação: criada pela existência, porém, esquecida enquanto tal⁶⁵. A vida humana é criação de valores. Por esta razão, Nietzsche sente a necessidade de operar uma crítica dos valores, de colocá-los sob suspeita, isto é, de insurgir contra a perspectiva metafísica enquanto “origem sublime” dos valores morais e, de outro lado, revelá-los como “origens baixas”, ou seja, como humanos, demasiado humanos, inscritos no tempo e no espaço⁶⁶. Mas a crítica dos valores buscada por Nietzsche, como já foi dito não consiste simples e meramente em trocar valores velhos por novos. No fundo trata-se de acordar de um sono todo sistema tradicional de valores que acreditava numa existência em si dos valores. Ou seja, o que fora criado é esquecido ingenuamente enquanto tal, em função de necessidades e afecções puramente humanas⁶⁷, e concebido pelo homem como estando diante de si, transcendente a ele mesmo, como um objeto estranho, cuja natureza possui as características mais veneráveis do ser em si, de maneira a sinalizar um ideal de vida a ser alcançado. Por isso, na visão nietzschiana um feito

⁶² AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**, p. 28.

⁶³ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**, p. 115.

⁶⁴ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 86.

⁶⁵ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 131.

⁶⁶ Essa temática já se mostra em **Humano, demasiado humano**. Tanto é verdade que o próprio Nietzsche faz menção àquele texto, afirmando: “Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres**, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-77; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes – esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos!” NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica**, Prólogo, §2, p. 8.

⁶⁷ Segundo Heidegger, o próprio Nietzsche formulou e respondeu à questão acerca da origem da crença nos valores cosmológicos como sendo uma necessidade da existência humana a elaboração de um sentido para o mundo. Cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 73.

desse, isto é, um questionamento acerca dos valores nunca existiu, uma vez que a crítica que o antecede, possivelmente a crítica kantiana⁶⁸ e da esquerda hegeliana, os ateus que precisam ouvir que Deus morreu, representa um empreendimento de defesa do estabelecido, e não como uma forma de sua indagação⁶⁹. Sobre isso afirma Azeredo:

Kant, desde o início, não teve intenção de atacar a dogmática dos teólogos – Deus, alma, liberdade, imortalidade –, mas, ao contrário, de defendê-la, uma vez que, mediante a crítica, estabeleceu a presença necessária desses elementos num mundo puramente inteligível, o mundo da coisa em si ou númeno. [...].

A crítica kantiana jamais questionou o valor do próprio conhecimento e, mais enfaticamente, da própria moralidade, buscando, ao contrário erigi-los em algo absolutamente seguro, mediante a crítica do falso conhecimento e da falsa moral. O valor do conhecimento e o valor de moral são, de *per si*, algo dado para Kant⁷⁰.

Entretanto, para Rubens Rodrigues Torres Filho em seu texto *A virtus dormitiva de Kant*, a crítica kantiana (pensamento transcendental) não representa uma apologia dos objetos metafísicos (Deus, alma, liberdade, imortalidade) como acena a leitura de Azeredo, mas busca extirpar a possibilidade de que as significações vazias, que são os conceitos puros do entendimento sem nenhum objeto, passem deste estado de meros conceitos à condição de objetos existentes. Esse é o risco que a filosofia crítica busca denunciar e que, de acordo com Torres Filho, Nietzsche tenha incorrido com sua crítica à Kant. Ele atribuiu caráter de substantivo à palavra *vermögen*, ou seja, transformou virtualidade em *virtus*. Noutras palavras, confundiu conceitos puros com conteúdos existentes, projetou-os no além como mundo independentes, recheando-os de existências. Justamente ensinar os riscos e custos, os visgos e sustos dessa aventura que se propôs o idealismo pós-kantiano. Eis a eficácia de se pensar o transcendental em sua tautologia: “cortar a possibilidade de que as significações vazias, instrumentos de leitura da experiência, fossem projetadas no além e recheadas de fantasmas”⁷¹.

⁶⁸ Em *Aurora*, Nietzsche refere-se frontalmente à Kant. Cf. NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. In: **Obras incompletas**, Prefácio, §3, p. 155-157.

⁶⁹ Acerca dessa ausência de crítica em relação à moral, Nietzsche, no outono de 1886, assevera que ela representa “*uma certa arte de enfeitiçamento [...] ela sabe ‘entusiasmar’*. Ela consegue, muitas vezes com um único olhar, paralisar a vontade crítica, até mesmo atraí-la para o seu lado, e aliás há casos em que sabe fazê-la voltar-se contra si mesma [...]. A moral, justamente, desde que sobre a terra se fala e se persuade, se demonstrou como a mestra máxima da sedução”. NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. In: **Obras incompletas**, Prefácio, §3, p. 155.

⁷⁰ AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**, p. 33-34.

⁷¹ Para uma leitura mais acurada do texto citado confira: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “A virtus dormitiva de Kant”. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**, p. 31-51. Sugerimos também outro texto, a saber, **À sombra do Iluminismo**, no qual Rubens Rodrigues Torres Filho

Graças a essa tendência de transpor ou a capacidade de atribuir um sentido a este mundo e de sacralizá-lo a ponto de torná-lo um fim sobrenatural, considerou-se como exterior, como força constringente da lei moral o que a vida estabeleceu. Esqueceu-se de que foi o próprio homem quem teria estabelecido esses valores e os transportados falsamente para a essência das coisas, para o interior de um mundo supra-sensível em si, concedendo-lhes, assim, enganosamente uma origem estável, incondicionado, enfim, como uma axiologia *a priori* e inata. A prática desse esquecimento revela-se um dogmatismo axiológico⁷². É justamente contra esse dogmatismo que a crítica dos valores de Nietzsche se dirige. Portanto, efetivar uma crítica dos valores numa perspectiva nietzschiana consiste abolir toda a tradição de seu dogmatismo axiológico ou, como diria Nietzsche, despertá-la de uma “*ingenuidade hiperbólica*”⁷³.

Nesta tarefa, torna-se imprescindível o esclarecimento das condições e circunstâncias nas quais os valores nasceram, sob as quais eles se desenvolveram e se modificaram. Na investigação genealógica nietzschiana, em *Genealogia da moral*, os valores morais não são algo dado, mas avaliações que representam um modo de ser daqueles que avaliam. Eles manifestam a sua própria condição de existência. Isso significa que cada avaliação de um bem ou de uma determinada ação como bom ou mal é realizada conforme a sua perspectiva de condição de vida, portanto, os valores não devem ser considerados válidos para todos, já que as condições de existência, de onde acontece a avaliação, não são as mesmas para todos os homens. Sendo assim, conforme Azeredo⁷⁴, deve-se interrogar pelo modo como essa valoração foi realizada, o que ela expressa, a quem foi referida e o que quer aquele que estabelece esses valores como valor. O conhecimento disso revela criticamente as perspectivas implicadas nas avaliações, a partir das quais os valores foram estabelecidos. Não vieram de outro mundo além deste, mas encontram-se em íntima relação com a perspectiva de quem os criou. Por isso, é preciso examinar que, ao estabelecer “isto é bom” ou “isto é mal”, cada grupo estaria denunciando sua postura perante o próprio existir⁷⁵.

demonstra que o filósofo Kant consagrou parte de sua vida a investigar o poder da razão, bem como em apontar, com clareza e segurança, seus limites. Até mesmo o pensamento europeu do século XVIII, conhecido como Século das Luzes (*Aufklärung*), torna-se problema para sua filosofia, na formulação da pergunta: “O que é Ilustração” e em sua “Resposta”. Cf. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “À sombra do iluminismo”. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**, p. 53-90.

⁷² FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 131.

⁷³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 33.

⁷⁴ AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**, p. 38.

⁷⁵ ALMEIDA, G. C. M. de. **Cristianismo rima com niilismo**: um estudo sobre a questão do niilismo em Nietzsche, p. 24.

Entretanto, de acordo com Marton⁷⁶ não basta reconhecê-los simplesmente em relação com os pontos de vista de apreciação que os engendraram; mas trata-se ainda de saber de que valores estes lançaram mão para criá-los. Isso porque a questão do valor possui um duplo aspecto, de um lado os valores servem de guia para uma determinada avaliação e, de outro, supõem uma avaliação que lhes dão origem e conferem valor. Essa é a inversão crítica que a noção de valor em Nietzsche efetua, pois, a partir de agora a pergunta não recai mais sobre os valores existentes, mas, anteriormente, sobre o valor desses valores e, por conseguinte, sobre as suas condições de nascimento, desenvolvimento e modificação⁷⁷.

É nesse sentido que Nietzsche, em uma excursão através de muitas morais, concebe uma dupla história distinta de avaliar, a saber, a *moral de senhores e a moral de escravos*⁷⁸. Conforme Almeida⁷⁹, essas duas perspectivas valorativas aludem a tempos imemoriáveis e constituem o pano de fundo para se investigar criticamente a proveniência dos valores morais. Não são concebidas aqui como signo de diferença entre classes sociais predeterminadas, mas como diferentes maneiras de avaliar a existência:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante dizer *Sim* a si mesma, já de início a moral escrava diz *Não* a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este Não* é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação⁸⁰.

Essa história ilustra bem o que há pouco foi dito, que os valores morais em Nietzsche estão intimamente relacionados com os pontos de vista (perspectivas) ou avaliações a partir das quais foram criados e que estas também partem de valores para criá-los. A maneira pela qual a moral de escravos concebe a ideia de “mau” é diferente do modo como a moral de senhores concebe a sua. Segundo Moura⁸¹, essa diferença só se torna relevante quando se leva em conta o “princípio” diretor das valorações. Enquanto a moral de escravos primeiramente designa como “mau” os nobres, aqueles que são mais fortes do que ele, para depois atribuir a ideia de “bom” a si mesmo; a moral de senhores concebe espontaneamente o princípio “bom”

⁷⁶ MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos, p. 72.

⁷⁷ MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos, p. 72; AZEREDO, V. D. de. **Nietzsche e a dissolução da moral**, p. 43.

⁷⁸ NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro, §260, p. 211.

⁷⁹ ALMEIDA, G. C. M. de. **Cristianismo rima com niilismo**: um estudo sobre a questão do niilismo em Nietzsche, p. 21-22.

⁸⁰ NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica, §10, p. 29.

⁸¹ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 118.

a partir de si mesmo e só depois cria a ideia de “ruim” como uma imagem contrária. Enquanto um nega a si mesmo, o outro se auto-afirma. Em poucas palavras, está dito que quando são os dominadores que determinam o conceito de “bom”, os estados de alma apreciados são os ativos e sublimes; já quando são os escravos que o determinam, o “bom” é associado ao não-egoísmo, ao altruísmo. Portanto, o valor “bom” da moral dos nobres não possui o mesmo valor que ao “bom” da moral dos escravos. Isto expressa, na filosofia de Nietzsche, que os valores bom e mau ou bom e ruim não são dados como existentes em si, como pensaram aqueles que o antecederam, entre eles Kant e Hegel, mas estão e são conectados com as avaliações que lhes deram origem e determinaram valor. Se os valores morais estão referidos às suas avaliações pode-se assegurar, por conseguinte, a existência plural de avaliações (nobre e escrava). Conforme uma avaliação nobre, bom seria “tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”, e mau, “tudo o que vem da fraqueza”⁸².

1.3 – Valor como *vontade de poder*

A concepção nietzschiana de valor, portanto, recusa um fundamento metafísico para o mesmo, para concebê-los como criação humana, demasiadamente humana, cuja origem se inscreve sob determinadas condições, no tempo e no espaço. Com outros termos, Nietzsche busca ultrapassar uma aparente objetividade dos valores, para afirmá-los como criados pela vida. É aparente porque, aquilo que é considerado pelo homem como incondicionado, no fundo é tomado por ele inversamente, posto que é ele mesmo quem condiciona esses valores.

Na filosofia nietzschiana, os conceitos de vida e valor estão intrinsecamente conectados. Quer dizer que por trás de todo valor está a vida! Só há valores na medida em que são estabelecidos pela vida. Tanto é assim que se lê em *Crepúsculo dos Ídolos*, na seção *Moral como Antinatureza*: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...”⁸³.

Dessa maneira, pode-se asseverar com Eugen Fink⁸⁴ que a crítica dos valores em Nietzsche se evidencia na medida em que retoma o projeto dos valores que os criou. Isto significa, por um lado, repensar criticamente o modo ingênuo pelo qual os valores tradicionais

⁸² NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, Prólogo, §2, p. 11.

⁸³ NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**, V, §5, p. 37.

⁸⁴ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 132.

eram concebidos e, por outro, efetivar um “novo fundamento” dos valores que na ótica nietzschiana é a própria vida. Mas qual o sentido de afirmar a vida enquanto instauração de valores? Mais ainda, o que Nietzsche entende por vida na sua relação com os valores?

Segundo Fink⁸⁵, para Nietzsche, o estabelecimento dos valores da vida no homem e pelo homem é uma manifestação da vontade de poder. Quer dizer que, para Nietzsche, uma moral se legitima quando ela avalia em função da vontade de poder, entendido aqui como impulso, força instintiva, presente em todo ser vivo, para se tornar o mais forte, em busca mesmo de sobrevivência. Noutras palavras, é a vontade que impulsiona a valoração. Portanto, resta saber que tipo de vontade, se nobre ou vil, determina a criação desse ou daquele valor⁸⁶. Nessa perspectiva, Heidegger classifica a vontade pela qual os valores supremos foram considerados incondicionados e assegurados como uma meta de vida a ser realizada, e o fato dessa mesma vontade querer esses ideais como uma vontade de impotência do homem: “É a essa impotência para o poder própria ao homem que os valores supremos até aqui devem a sua projeção para o interior do supra-sensível e a sua elevação a um mundo ‘em si’ como único mundo verdadeiro”⁸⁷.

Assim como acontece na natureza a luta pelo poder e pelo sobrepoder, revelando-se tal combate um dinamismo próprio a tudo aquilo que é orgânico, também no campo moral, conforme o pensamento de Nietzsche pode-se encontrar como operante esta estrutura. Por isso, afirma o filósofo: “Na *história [Geschichte] da moral* exprime-se, portanto, uma *vontade de poder*, por meio da qual ora os escravos e oprimidos, ora os fracassados e doentes de si, ora os medíocres tentam impor juízos de valor que lhes são mais favoráveis”⁸⁸.

A vontade de poder configura-se a partir de duas feições: poder e impotência. Segundo Fink⁸⁹, a primeira categoria diz respeito ao caráter da força instintiva, dos indômitos guerreiros, da grande vitalidade, enquanto que a segunda, ao contrário da primeira, refere-se ao aspecto da decadência, da perda dos instintos, enfim, da vontade impotente para o poder. Nessa direção, quando a vontade de poder se declina temos, de um lado, morais da vida declinante, em degeneração e, quando a vontade de poder se potencializa, há morais da vida

⁸⁵ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 139; HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 92.

⁸⁶ Nessa direção, Nietzsche não estabelece um juízo moral acerca dos valores cristãos. Ele não os julga, mas investiga as condições de sua criação como proveniente de uma avaliação nobre ou vil. Considerando que o que determina uma avaliação como sendo nobre ou vil é a vontade que impulsiona a valoração, portanto, Nietzsche procura analisar que tipo de vontade predomina na valoração cristã. Eis a problemática que norteia esse trabalho como um todo e que será abordado de forma mais direta no terceiro capítulo, no qual tratará do cristianismo enquanto religião que rima com o nihilismo.

⁸⁷ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 86.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §400, p. 213.

⁸⁹ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 139.

em pleno florescimento, isto é, da vida em todo o seu poder. Essas duas formas reportam-se, respectivamente à moral de senhores e à moral de escravos já apresentadas anteriormente. Além disso, pode-se dizer que os valores supremos são expressões de uma vontade impotente para o poder.

Desta forma, o retorno à vida que avalia em conformidade com a vontade de poder expressa em Nietzsche que “a própria vida é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do alheio e do mais fraco, opressão, dureza, imposição das próprias formas, incorporação e, pelo menos, no caso mais ameno, exploração”⁹⁰. Ou seja, a vida na filosofia nietzschiana é concebida numa dinamicidade, num jogo de forças que luta para se impor, “que tende à *expansão do poder*”⁹¹. “Viver”, neste contexto, então, “é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”⁹². Porém, nesse jogo de forças a preponderância nunca se dá de forma total, de maneira que o opositor nunca será eliminado. Se isso acontecesse a tensão e a relação cessariam e, com isso, a própria vida desapareceria, pois, ela é resultado de uma relação de tensão. Numa vontade de crescimento, de desenvolvimento e de potência é que se encontra, precisamente, a vontade de viver⁹³. Nessa direção, a vida se coloca como uma necessidade de superar as resistências inscritas na própria vida, mas nunca em vista de um fim a ser alcançado, e sim como um momento de superação de um limite da aspiração através de uma nova limitação.

Fazer da vida um critério de avaliação significa, no horizonte do pensamento nietzschiano perguntar se qualquer apreciação contribui para favorecê-la ou obstruí-la. Expresso de outra maneira, o estabelecimento de um valor como sendo ou não valor só se dá enquanto referido à promoção da vida. Sobre isso afirma Moura que “quando Nietzsche se pergunta que valor têm as nossas valorações morais e o que se ganha em sustentá-las, é para indicar que essa pergunta supõe uma questão prévia, que é a de saber *quem* ganha com esses valores. Ora, se alguém tivesse que ganhar algo seria a ‘vida’”⁹⁴. Percebe-se agora a razão pela qual, no prólogo da *Genealogia da moral* o autor assim expõe o seu problema:

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento,

⁹⁰ NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro, §259, p. 189.

⁹¹ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §349, p. 243.

⁹² NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §26, p. 77.

⁹³ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §349, p. 244.

⁹⁴ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 198.

degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?⁹⁵

Disso resulta que o pensamento valorativo nietzschiano não se encontra à mercê de critério, o que implica assegurar que a reflexão axiológica empreendida por Nietzsche não se coaduna com uma espécie de relativismo que se baseia na vontade individual. Aliás, diga-se de passagem, conforme Fink⁹⁶, o homem não desperta do sono do dogmatismo axiológico tornando-se sujeito individual que escolhe e que vive segundo os seus “gostos” e que “avalia” da maneira mais individualizada. Porém, fica claro que o novo critério de avaliação moral nietzschiano não se caracteriza de forma absoluta, num sentido metafísico do termo, pois, a sua própria definição de vida rejeita tal característica, visto que ela é resultado de forças em relações. E, por conseguinte, a crítica dos valores efetivada por Nietzsche não se constitui primeiramente como recusa à objetividade fenomenal dos valores, antes entende esta como uma esquecida criação do próprio homem⁹⁷, resultado de interpretações e avaliações. A existência humana transcende-se na medida em que concebe como *a priori* os pontos de vista axiológicos a partir dos quais aborda todas as coisas e através dos quais aborda a si próprio. Porém, aquilo que é concebido *a priori* não passa de uma transportação inconsciente feita pelo próprio homem.

A crítica dos valores significa, assim, passar de uma aparente objetividade dos valores para chegar à conclusão que são criados pela vida. Segundo Fink, “ao opor-se à vida alienada, ao regressar à criação esquecida que está na base de todos os sistemas de valores, Nietzsche contempla *a própria vida*”⁹⁸. Portanto, no horizonte da filosofia nietzschiana, não cabe mais conceber uma objetividade dos valores que explique o mundo, mas apenas interpretar – a partir da relação de forças – se afirmam à vida ou a negam, se fazem crescer ou diminuir a vontade de vida, a vontade de poder.

1.4 – Nihilismo como desvalorização dos valores supremos

Com a crescente intelecção da origem dos valores supremos, se experimenta o nihilismo, isto é, surge o sentimento da ausência de valor, da nulidade do todo, pois, com a revelação da proveniência daqueles valores, a crença neles enquanto um sentido, uma meta e

⁹⁵ NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polémica, Prólogo, §3, p. 9.

⁹⁶ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 131.

⁹⁷ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 132; RIBEIRO, M. S. **Vida e liberdade**: a psicofisiologia de Nietzsche, p. 112.

⁹⁸ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, p. 132.

um fim se torna vã, caduca, levando-os, portanto, à desvalorização. Nietzsche descreve em seu texto *O Nihilismo Europeu*, particularmente no fragmento 12, anotação feita no período entre novembro de 1887 e março de 1888, três condições sob as quais o niilismo se irrompe como estado psicológico⁹⁹. Segundo o pensador, ele se declara primeiro¹⁰⁰ quando se procura em todo acontecimento um sentido, um pretense fim a ser alcançado, mas que não se encontra nele. Esse “sentido” pode ser pensado historicamente sob a forma de uma organização moral do mundo, ou como a busca de uma felicidade¹⁰¹ universal, ou, então, como pacifismo, a paz perpétua na interação dos entes. O comum a todas essas espécies de representação é que um algo, um fim deve ser alcançado. Porém, na história do homem aquele fim jamais foi alcançado. Todo esforço, todo empreendimento em busca de uma pura realização daquelas metas são frustradas, logo, todo empenho se mostra como desprovido de valor. Consequentemente, começa-se a duvidar de que haja realmente um propósito a ser buscado, pois, se a existência tivesse algum, então ele já deveria ter sido realizado. Portanto, o niilismo se manifesta como uma desilusão em relação a um pretense fim do devir.

Diante da ausência de uma meta enquanto guia de todo acontecimento, o homem, então, para acreditar em seu valor¹⁰², postula a existência de uma totalidade, uma sistematização, uma organização, isto é, uma espécie de fio condutor que perpassa em todo acontecimento de maneira dominante, como forma de governo, de tal modo que ele próprio sente em razão dessa crença, uma conexão, uma dependência entre ele e esse todo superior. Entretanto, da mesma maneira que a fé num pretense fim foi colocada sob suspeita, também a crença nessa unidade que atua através do todo será questionada, a ponto de considerá-la como uma ilusão, pois, o que se percebe é que no interior do devir não impera nenhuma unidade sob a qual o indivíduo deve submergir completamente, como se existisse um supremo valor a ser submetido. Ademais, não se tende para nada com o devir. Exatamente em razão dessa conjectura, da atuação de um todo valioso, de uma unidade no íntimo do devir, que o niilismo declara-se em segundo lugar¹⁰³.

Ora, se com o devir nada deve ser alcançado e que sob ele não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de

⁹⁹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 31-32.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 31.

¹⁰¹ O capitalismo, por exemplo, tem por recôndita utopia transformar todos em consumidores supremos do máximo de mercadorias, vendo nelas a promessa da felicidade, pedaços do paraíso. Mas ele é incapaz de realizar sua promessa.

¹⁰² NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 31.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 32.

um supremo valor, disso resulta que o devir é condenado¹⁰⁴. Além de ser desprovido de fito e de sentido, o devir é a partir de agora considerado em si mesmo como não sendo mais “real”, mas como uma ilusão, desprovido de peso e, por isso, irreal¹⁰⁵. No entanto, para que se possa salvá-lo de uma mera e simples aparência, de uma irrealidade e assegurar ao homem um valor próprio, inventa-se¹⁰⁶, como subterfúgio, um mundo que fica além do mesmo como verdadeiro mundo, no qual é preservado o permanente que não é afligido por nenhuma mudança, nenhuma falta e por nenhuma decepção. Exatamente quando se estabelece um “mundo verdadeiro” como o mundo real, permanente, sobre o mundo do devir, visto como falso, aparente, emerge, segundo Nietzsche, uma terceira¹⁰⁷ e última forma do niilismo. Em verdade, este se manifesta em razão do homem descobrir que aquele “mundo verdadeiro” só é estruturado por necessidades psicológicas.

De acordo com Heidegger¹⁰⁸, embora Nietzsche não denomine neste tópico expressamente o que sejam as “necessidades¹⁰⁹ psicológicas”, ele já as tinha denominado na medida em que elucidava a destituição da unidade e da totalidade. Do mesmo modo que se faz necessário colocar um valor no ente na totalidade para que o valor próprio do homem permaneça assegurado, também deve conceber um mundo transcendente para que se possa suportar o mundo terreno. Quer dizer, então, que tanto a introdução de um sentido a ser alcançado, de uma totalidade que organiza todo acontecimento, quanto à concepção de um mundo transcendente ocorrem devido às necessidades psicológicas do homem, isto é, em razão de sua insegurança no que diz respeito à sua pequenez e contingência na torrente do devir e do passar¹¹⁰.

Para Nietzsche, entretanto, essa atitude não seria adequada, uma vez que, a partir daqueles valores, a moral procura defender a vida diante do desespero¹¹¹, ou seja, tenta camuflar a condição trágica da própria vida por meio de paliativos que tornam essa realidade existencial desesperada, desprezível. Ela faz isso ensinando profundamente ao homem a odiar e a renunciar aquilo que é o traço básico do caráter dos senhores, a sua vontade voltada para o poder¹¹². Por isso a resignação do filósofo para com essa moral, pois, o que fora estabelecido

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 32.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 49.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 32.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 32.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 49.

¹⁰⁹ Heidegger adota em sua obra **Nietzsche II**, p. 49 a expressão “carecimentos psicológicos”. Nós, entretanto, baseado na seguinte tradução NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 32, que ora dispomos, optamos pela expressão “necessidades psicológicas”.

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §4, p. 29.

¹¹¹ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §9, p. 50.

¹¹² NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §9, p. 50.

como um meio no movimento global para a vida, numa atitude de autodefesa contra algo ainda pior, foi projetado equivocadamente¹¹³ como essência (aquilo que, em todo e qualquer fenômeno constitui sua pura forma ou conceito¹¹⁴) das coisas. O equívoco, de acordo com Nietzsche, reside no fato de “em vez de ver na lógica e nas categorias da razão meios para dar um jeito no mundo conforme finalidades práticas (portanto, ‘em princípio’, para uma *falsificação* útil), acreditava-se ter neles o critério da verdade, ou até da *realidade*”¹¹⁵. Desta maneira, o niilismo em sua derradeira forma se irrompe como a descrença em um mundo metafísico.

Essa postura crítica nietzschiana em respeito ao horizonte metafísico interdita a si mesmo toda espécie de caminho clandestino para o mundo do além. Isso, porém, não implica por parte da filosofia de Nietzsche uma declaração de amor ao mundo sensível, como dá entender a leitura heideggeriana ao afirmar que: “Quando o mundo verdadeiro *supra-sensível cai*, o mundo do devir mostra-se muito mais como a ‘única realidade’, isto é, como o mundo propriamente dito e como o único mundo ‘verdadeiro’”¹¹⁶. Em a “História de um erro”¹¹⁷, Nietzsche descreve o processo pelo qual o supra-sensível, configurado por Platão como o “verdadeiro mundo”, foi não apenas destronado de seu cargo supremo e rebaixado na hierarquia, mas sim posto no irreal. Se a ideia de “mundo verdadeiro” é abolida, isso significa criticar toda e qualquer possibilidade de se atingir, através da razão, as essências das coisas, portanto, aos valores e às verdades universais, os quais constituiriam as referências metafísicas que dão sustentação tanto ao conhecimento científico quanto às ações morais do ser humano no mundo. Desse modo, Nietzsche em resumo à sua exposição sobre o desmoronamento dos valores cosmológicos conclui que não podemos mais sustentar a crença nos conceitos de fim, unidade e verdade como capazes de oferecer uma interpretação objetiva e total da existência¹¹⁸, visto que interpretar é sintoma de um instinto dominante.

Portanto, todos os valores supremos que davam sentido ao mundo sucumbiram ao caráter niilista que sempre esteve presente no pensamento metafísico¹¹⁹. O niilismo, de acordo

¹¹³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 33.

¹¹⁴ Como exemplo, a humanidade constitui a essência de cada ser humano particular, assim como a triangularidade define a natureza de toda e qualquer figura triangular que vemos ou traçamos.

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §14(153), p. 60.

¹¹⁶ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 49-50.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**, IV, §6, p. 32.

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 32.

¹¹⁹ Contudo, segundo Heidegger em sua obra *Nietzsche II*, apesar de ter detectado esta característica niilista da metafísica, Nietzsche não conseguiu “dar o passo” para fora da própria metafísica. Seu pensamento permaneceu vinculado à tradição, pois colocou a vontade de poder como instauradora (fundadora) de novos valores. Nessa concepção, de acordo com Moura, *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 193, cuja explicação comungamos, fica explícita uma compreensão de vontade reconhecida tradicionalmente, ou seja, como uma “*qualidade* que se

com Nietzsche¹²⁰, deve ser compreendido como o resultado da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos, particularmente da moral cristã (enquanto sentido da veracidade, altamente desenvolvido pelo cristianismo), que historicamente plasmou a maneira pela qual a tradição ocidental interpreta o valor da existência e do mundo. Assim, diz Nietzsche:

A decadência da visão *moral* de mundo que não tem mais *sanção* após ela ter tentado refugiar-se em uma transcendentalidade: acaba no nihilismo do “nada tem sentido” (a impossibilidade de concretizar determinada visão de mundo considerada correta, à qual foram dedicadas imensas energias – desperta a desconfiança de que talvez *todas* as visões de mundo sejam falsas -) [...] ¹²¹.

Se o niilismo reside naquela desconfiança, isto, por conseguinte, implica em negar como ponto de partida para a causa do niilismo as calamidades sociais, isto é, a degeneração das estruturas e instituições sociais, como a crise da Família, do Estado, da Escola e da corrupção dos valores éticos e morais tão disseminados em tempos hodiernos. Tampouco podem ser atribuídas à miséria, às desigualdades sociais, à violência como capazes de provocar¹²² o niilismo, pois, todas essas situações permitem sempre explicações completamente diversas. Noutras palavras, o niilismo entendido por Nietzsche, não designa apenas a situação contemporânea de nossa cultura, a humanidade mergulhada no desespero e na angústia, de que nada mais tem sentido, provocados pelo esvaziamento dos valores supremos, que se tornaram nulos, ilegítimos, mas se configura como um movimento interno que guia toda a história da cultura ocidental, desde Platão.

Esta dinâmica com que o niilismo nietzschiano é caracterizado pode ser percebida nitidamente em sua obra escrita em 1888, *Crepúsculo dos ídolos*, especialmente no texto “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” ¹²³. Aqui Nietzsche desenvolve

decretaria constituir a essência dos seres em geral, uma determinação metafísica no sentido clássico da palavra”. Porém, Nietzsche não designa com a noção de “vontade de potência” nenhum conceito ontológico, mas, o conceito de uma relação, decodificada no horizonte da tensão. Portanto, assegurar que o mundo é “vontade de potência” não é a mesma coisa que afirmar que o “mundo é matéria”, mas compreender a natureza, bem como todo agir como processo do vir-a-ser expresso nessa vontade.

¹²⁰ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §3, p. 29.

¹²¹ NIETZSCHE, F.W. **Fragmentos finais**, §2(127), p. 47.

¹²² NIETZSCHE, F.W. **Fragmentos finais**, Como Plano, §1, p. 27.

¹²³ NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**, IV, p. 31-32:

“1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*.

(A mais velha forma da idéia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, *sou* a verdade”.)

2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”).

esse processo de dissolução dos valores fundamentais do mundo ocidental, cuja raiz encontra-se na Grécia antiga. Nesse texto, Platão prefigura o momento da criação dos valores supremos com a invenção do “mundo verdadeiro”, isto é, um mundo que detém todas as propriedades que a vida não possui: finalidade, unidade e substancialidade. Com essa teoria, a unidade originária dionisíaca foi perdida, o fenômeno trágico da vida – a vida concebida em toda sua irracionalidade, ritmada pela alternância da criação e da destruição, da alegria e do sofrimento, do bem e do mal - é abandonado, pois, inaugura-se a época da razão e do homem teórico, o qual é capaz de penetrar a própria essência das coisas, distinguindo o verdadeiro do aparente e do erro; de propor modelos ideais perfeitos, modelos que seriam, por sua vez, expressões únicas de uma verdade originária. Com o platonismo surge uma visão dualista de mundo, pois, identifica as verdadeiras realidades ao estável, e o vir-a-ser àquilo que é enganoso. Noutros termos, o mundo sensível, enquanto mundo do vir-a-ser é sinalizado como algo que induz ao erro, uma vez que ele é associado à mudança, à transformação, à alcunha de simples “aparência” de uma realidade que não se confunde com ele e que está além dele, em um mundo supra-sensível, no “verdadeiro mundo”.

Todavia, cabe ressaltar que hoje em dia há estudos críticos, como o de Marcelo Marques, que buscam distinguir claramente a relação entre Platão e platonismo, entre o pensador individual e o movimento filosófico. Segundo este pesquisador, baseando-se nos escritos de Nietzsche do período de Basel, ao criticar Platão, Nietzsche não está se referindo diretamente ao indivíduo Platão, à sua filosofia mesma, tal como se desenvolve em seus diálogos, mas ao platonismo, enquanto corrente de pensamento metafísico, configurado a partir das sucessivas leituras e apropriações dos diálogos, isto é, a supervalorização do pensamento lógico e da dialética, a negação do fundamental da cultura arcaica trágica, a

(Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)

3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.

(O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)

4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...

(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)

5. O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada -, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la!

(Dia claro; café-da-manhã; retorno do *bom sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)

6. Abolismo o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*

(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].)”

incapacidade do homem teórico de suportar o absurdo da existência, a fuga para uma fé ilusória na razão, na raiz da ciência moderna, o otimismo metafísico da racionalidade que pensa ser possível dissolver as contradições fundamentais da vida, a onipotência do *logos* científico, a ciência (o saber) como remédio universal, que cura as feridas da existência¹²⁴.

Para Müller-Lauter, mais importante do que Sócrates e Platão o que, de fato, interessa a Nietzsche são seus efeitos intelectuais-históricos. São as grandes linhas da história do espírito, socratismo e o platonismo que interessam a Nietzsche no contexto de suas discussões sobre o niilismo¹²⁵.

Por conseguinte, esse platonismo, compreendido estritamente em função da doutrina dos dois mundos torna-se o fio condutor, através do qual vai sendo tecido os capítulos da história do “verdadeiro mundo”, que é prolongado, conforme a “História de um erro” com o advento do cristianismo, bem como nos postulados da razão prática de Kant, no incognoscível do positivismo, até a sua supressão, cuja queda gerará o niilismo. Deste modo, o niilismo nietzschiano se constitui como um processo histórico, o processo fundamental da história ocidental. De acordo com Julião, Nietzsche ao demonstrar a sua reflexão acerca do niilismo, ele a expressa em uma perspectiva histórica, situando-a em determinadas etapas e, sobretudo, enfatizando a sua necessidade: “À medida que tem conduzido o processo histórico de evolução da humanidade, o niilismo está sempre presente, coincidindo com ela e constituindo a enfermidade do homem contemporâneo”¹²⁶. Em essência, o niilismo constitui a lógica comum de todos esses processos, a consciência mais ou menos difusa de que os valores supremos da cultura ocidental se desvalorizam; de que o nada constitui a verdade de tais valores¹²⁷. Sendo assim, a interpretação que a cultura atual realiza acerca do niilismo como crise dos valores, nada mais é do que tornar explícito algo que já estava latente desde o início, à vontade de nada.

Dessa maneira, pode-se atestar, conforme Araldi, que

[...] o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de uma questão fundamental, mediante a qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais

¹²⁴ MARQUES, M. P. **Platão e anti-platonismo em Nietzsche**, p. 8.

¹²⁵ MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**, 146-147.

¹²⁶ JULIÃO, J. N. A interpretação deleuziana do conceito de niilismo em Nietzsche. **Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas, Seropédica**, p. 17. Entretanto, neste mesmo artigo Julião reconhece que a interpretação deleuziana do conceito de niilismo em Nietzsche possui sua peculiaridade, a saber, “para Deleuze, há uma supressão, uma extirpação do niilismo, o que não nos parece ser muito claro em Nietzsche, pois neste, o niilismo é um estado sempre presente, é um obstáculo que se oferece constantemente para ser superado” (p. 23).

¹²⁷ GIACCOIA, J. O. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**, p. 35.

é trazida à problematização filosófica, para explicitar sua origem, seu transcurso e os âmbitos nos quais ela (a moral) se desenvolve¹²⁸.

Em meio a todo esse clima de suspeita e de exaustão dos valores herdados da tradição, o niilismo encontra sua expressão máxima possivelmente no anúncio da “Morte de Deus”, cuja mensagem coloca em cena o maior dos acontecimentos recentes, a dúvida de que haja alguma constituição absoluta das coisas, a “coisa em si”, como uma verdade ou um valor incondicionado. Assim, o evento da “Morte de Deus” se coloca como objeto de discussão, acerca do qual o próximo capítulo deseja tratar. No fundo, busca-se investigar a singularidade do ateísmo nietzschiano, bem como a sua relação com o tema do niilismo.

¹²⁸ ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos, p. 63.

CAPÍTULO 2 - O MAIOR DOS ACONTECIMENTOS RECENTES

2.1 - Niilismo e a morte de Deus

No capítulo anterior, foi abordada a noção de niilismo a partir da filosofia nietzschiana que o concebe enquanto desvalorização dos valores supremos. À luz dessa compreensão será refletido, por ora, o anúncio da morte de Deus no contexto do pensamento de Nietzsche. A proclamação do niilismo enquanto ausência de fundamento último a ancorar a realidade encontra no anúncio da “morte de Deus” a sua expressão máxima, uma vez que tal óbito questiona os valores produzidos pelo pensar metafísico-grego e pela religião cristã¹²⁹, que com seus ideais civilizadores estabeleceram um caráter ordenador da vida. Ora, se a “morte de Deus” expressa o declínio dos valores absolutos, significa dizer, então, que com “Deus”, não se pensa outra coisa senão nos valores em sua essência, o seu ser “em si”, na sua objetividade, que tem a sua última razão em Deus, o “*summum ens*”¹³⁰. Dito de outra maneira, o anúncio da morte de Deus representa a preocupação por parte de Nietzsche em tornar clara a decadência dos supostos valores absolutos, revelando-lhes humanos, demasiadamente humanos.

Desse modo, o presente capítulo se propõe a refletir a temática da morte de Deus a partir das seguintes questões: Qual a relação entre a desvalorização dos valores e a morte de Deus? Por que este evento implica naquele? Qual a relação entre morte de Deus e niilismo? Porém, antes de se considerar tais questões deve-se levar em conta o próprio ateísmo no contexto do século XIX, percebendo seus traços, a fim de destacar a especificidade do anúncio nietzschiano.

Sabe-se que o problema de Deus ou da sua morte não é um assunto novo e exclusivo do pensamento de Nietzsche. Isto quer dizer que a temática do ateísmo já se fazia presente no cenário europeu¹³¹. A respeito disso, Carlos A. R. de Moura¹³² discute afirmando a

¹²⁹ ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos, p. 68.

¹³⁰ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, p. 149.

¹³¹ Fazendo uma análise do ateísmo no século XIX, a fim de evidenciar que a abordagem da morte de Deus em Nietzsche não é nenhuma novidade para o cenário do pensamento moderno, mas que já havia no contexto europeu uma disposição filosófica, em que predominava o ateísmo, Araldi apresenta-o em três momentos. O primeiro é descrito no contexto do niilismo russo, especialmente na literatura de Dostoiévski, à qual Nietzsche frequentou nos anos de 1887 e 1888, e onde o niilismo é compreendido como questionamento do valor e da existência de Deus. O segundo instante é situado na primeira metade do século XIX, com Baudelaire, o qual manifesta em sua poesia *Les Fleurs du Mal* um afastamento de Deus. Por fim, o terceiro momento diz respeito ao Schopenhauer, o qual recusa uma divindade a partir de uma vontade cega que rege o mundo. Cf. ARALDI, C. L. Considerações acerca da ‘Morte de Deus’ em Nietzsche. **Dissertatio**, p. 5-8.

¹³² MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 7.

possibilidade de se encontrar o tema da morte de Deus tanto no horizonte do iluminismo francês do século XVIII, com Voltaire, Diderot, D'Holbach; quanto no próprio contexto do século XIX, na filosofia alemã, especialmente com o pensamento de Feuerbach. Não obstante o reconhecimento de que aquela temática já se manifestava entre alguns pensadores da época, Moura assume uma postura crítica, da qual comungamos em relação a eventual possibilidade de situar Nietzsche, particularmente o seu pensamento da “morte de Deus”, em alguma tradição do ateísmo, como se ele estivesse pisando o mesmo solo que esses filósofos. Em resumo, como se sua filosofia entoasse de modo harmônico a mesma nota musical de outros pensadores, como Feuerbach, para citar o ateísmo alemão; ou então, como pensara Heidegger, que vê a filosofia nietzschiana de mãos dadas com a história do pensamento metafísico, sobretudo enquanto metafísica da subjetividade¹³³. Colocando-se cético no que diz respeito a essas aproximações, para Moura torna-se uma leitura precipitada assegurar uma continuidade do ateísmo de Nietzsche tanto em relação ao ateísmo francês quanto ao alemão, pois, tal constatação acaba desconsiderando nuances do chamado “ateísmo” das luzes, bem como de elementos singulares ao pensamento nietzschiano no que diz respeito ao seu anúncio de que “Deus está morto”, a saber, o seu verdadeiro interlocutor, a quem ele transmite sua sentença.

Na sua perspectiva, o ateísmo francês, especialmente Voltaire e Diderot, ainda permaneceriam presos a um novo modelo de religião, constituída não mais por uma autoridade divina, exterior ao próprio homem, mas a partir da racionalidade humana. Noutras palavras, aquele “ateísmo” não se configuraria, de fato, como um legítimo ateísmo, pois, apesar de se colocarem, por um lado, com uma atitude crítica à religião tradicional, por outro, continuavam circunscritos em uma problemática religiosa. Ou seja, embora Voltaire e Diderot criticassem a religião, segundo Moura, “eles combatem a religião *positiva*, mas para defender a religião *natural*”¹³⁴. Por conseguinte, torna-se duvidoso considerar a rigor o século XVIII como fundamentalmente irreligioso. No entanto, deve-se deixar claro que nesse contexto há sim uma crítica da filosofia em relação à religião. A reflexão filosófica sobre a religião, nessa época, caracteriza-se como um ataque à religião revelada, à qual pressupunha a intervenção divina na história. Sendo assim, os ensinamentos dessa religião são vistos como contrários àqueles da natureza, e, por isso mesmo, devem ser refutados ou depurados de tudo aquilo que se mostra como irracional ou obscuro. No entanto, como já foi sinalizado anteriormente, essa recusa se dá em vista de uma outra crença, a saber, na religião natural. Portanto, conforme Moura, embora o ateísmo francês ataque o Deus de Abraão e Jacó, ele nunca se posiciona

¹³³ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 149.

¹³⁴ MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 8.

contrário ao Deus dos filósofos e dos cientistas, mantendo-se, assim, preso a uma questão religiosa.

Também nesse âmbito se encontra o “ateísmo” do século XIX alemão, especialmente o de L. Feuerbach que com sua obra *A essência do cristianismo*, de 1841, defendeu que a teologia é antropologia, isto é, a ideia de Deus não é senão a própria essência humana hipostasiada. Ora, a hipostatização da ideia de Deus significa que o próprio homem transporta a sua essência para fora de si, abstraída de todas as limitações do homem individual, como se fosse uma outra realidade subsistente por si mesma, à qual ele passa a contemplar e adorar. Em outras palavras, nesse movimento de transposição o homem coloca suas qualidades, suas aspirações e determinações essenciais como sendo externas a si mesmo para construir sua divindade. Assim sendo, afirma Feuerbach:

Tu crês no amor como uma qualidade divina, porque tu amas; tu crês que Deus é um ser sábio e bom porque não conheces nada melhor em ti do que a bondade e razão e tu crês que Deus existe, que ele é sujeito ou essência (o que existe é essência, seja designado e definido como substância, pessoas ou de qualquer outra forma) porque tu mesmo existes, porque tu mesmo és um ser¹³⁵.

Desse modo, o autor de *A essência do cristianismo* compreende que

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa [...] Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor¹³⁶.

Todavia, repreende o filósofo, “A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano, fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem”¹³⁷. Quer dizer que, enquanto criança, o ser humano desloca primeiramente o seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si mesmo. No fundo, ele esquece que o objeto religioso não é senão sua própria essência. É justamente por que falta ao homem a consciência de que Deus é a sua própria essência, adverte Feuerbach, o que funda a essência peculiar da religião. Disso deve-se considerar que o pensador não pretende assegurar a religião como uma ilusão, mas busca esclarecer e compreendê-la enquanto algo natural,

¹³⁵ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 49.

¹³⁶ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 44.

¹³⁷ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 45.

como fato humano, totalmente humano e não como um aspecto teológico transcendental. Eis, portanto, o esclarecimento que a filosofia da religião de Feuerbach traz consigo quando defende ser a teologia uma antropologia, ou seja, ao substituir o Deus do céu por outra divindade, o homem de carne e de sangue, ele revela o mistério da religião. Em resumo, ele evidencia o que a religião não é na ilusão da teologia, para mostrá-la enquanto origem antropológica.

O progresso histórico das religiões é apenas que o que era considerado pelas religiões mais antigas como algo objetivo, é tido agora como algo subjetivo, i.é., o que foi considerado e adorado como Deus é agora conhecido como algo *humano*. A religião anterior é para a posterior uma idolatria: o homem adorou *a sua própria essência*. O homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência; a religião posterior dá esse passo; todo progresso na religião é por isso um mais profundo conhecimento de si mesmo¹³⁸.

Com efeito, em sua análise dessa proposição feuerbachiana, Moura compreende que tanto o cristão quanto seu “crítico” compartilham do mesmo solo, visto que, nesse projeto, o que ocorre é uma mudança de lugar: o infinito, que outrora habitava o céu, a partir de agora, desceu para a terra. Em outras palavras, o que era Deus para a teologia clássica, em Feuerbach tornou-se “gênero humano”, ele simplesmente rebatizou o divino. Nesse roteiro, mudaram-se os atores, mas não os personagens. Por conseguinte, a filosofia de Feuerbach, de maneira particular a sua crítica ao cristianismo, ainda permaneceria, em direção ao escrito de Nietzsche 1888, *O Anticristo*, “uma teologia insidiosa”¹³⁹, isto é, ela continuaria interligada ao cristianismo. Sendo assim, a filosofia alemã do século XIX se manteria fiel à crença dos antigos valores e ideais cristãos. Por isso, o sentido do “ateísmo” aqui também merece aspas, pois, em verdade, o que faz esse pensador ao reconhecer que a teologia é antropologia é simplesmente deslocar o infinito teológico para outra região: o Deus da teologia tradicional, em *A essência do cristianismo* torna-se a própria essência do homem¹⁴⁰. No fundo, a tarefa do filósofo foi restituir à essência divina o seu “verdadeiro sentido”, visto que sua essência se encontrava transfigurada e não destruída.

Ora, em razão desse panorama e levando em conta, sobretudo o público a quem Nietzsche se dirige para fazer seu anúncio de que “Deus está morto”, pode-se dizer que há um distanciamento entre o ateísmo nietzschiano em relação àqueles da filosofia *Aufklärung* e do pensamento alemão do século XIX, pois a morte de Deus em Nietzsche, de modo simbólico,

¹³⁸ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 45.

¹³⁹ NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §10, p. 16.

¹⁴⁰ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 45.

representa o desaparecimento daquela maneira de pensar tipicamente metafísico, na medida em que, para ele, todos os valores e ideais que regiam a civilização se desvalorizaram, isto é, perderam suas forças, suas sustentações. Exatamente dessa dimensão que os europeus não se deram conta. Não atinaram que o niilismo encontra sua expressão máxima doravante a morte de Deus. Como já foi acenado anteriormente, o anúncio da morte de Deus sinaliza, no contexto do pensamento de Nietzsche, a evidência da decadência dos supostos valores absolutos, revelando-lhes humanos, demasiadamente humanos. A percepção disso se torna mais claro na medida em que se tem em mente o famoso escrito, segundo o qual Deus está morto. Este anúncio é proclamado por meio de um homem louco e registrado em um texto famoso da seguinte forma:

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 que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior - e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!" Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para 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, e em cada uma

entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”¹⁴¹.

Ora, a citação acima apresenta riquíssimos elementos, os quais podem servir como que instrumentos para se perceber mais de perto os traços do ateísmo nietzschiano e, conseqüentemente, tornar ainda mais evidente o distanciamento deste para com aqueles anteriormente estudados. Contudo, não é objetivo aqui refletir analiticamente cada símbolo empregado nessa citação. Entre esses presentes no texto, destaca-se o verdadeiro interlocutor de Nietzsche, a saber, aqueles que *não* tinham fé em Deus. Qual o significado de anunciar àqueles que não criam em Deus, sobre a morte de Deus? Antes, porém, de responder a esta questão faz-se necessário se atentar para um outro elemento textual: o “homem louco”. Percebe-se que é um “homem louco” quem transmite aquela notícia. Sendo assim, teria sentido essa mensagem, uma vez que se trata de um “homem louco” a proclamá-la? Ora, quem seria este homem louco? Nietzsche? Zaratustra? De acordo com Ricoeur, não é possível uma resposta em termos afirmativos a essas indagações, senão que de maneira negativa: este não é um modo demonstrativo de pensar¹⁴². Considerando isso, qual o intuito da filosofia de Nietzsche tornar arauto um tipo de homem que tradicionalmente falando, não teria autoridade para efetivar aquela proclamação?

Se, por um lado, pode-se indicar como impróprio o fato de ser um “homem louco” a realizar aquela notícia, por outro, evidencia a sutileza e a ironia do pensamento nietzschiano. Caracterizada enquanto uma filosofia do martelo afirma-se que o personagem do homem louco já sinaliza uma ruptura por parte de Nietzsche com o pensamento tradicional metafísico, o qual pensava a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. Contrapondo-se a este modo de pensar, Nietzsche, a partir do “homem louco”, critica que já não se pode mais sustentar a crença num conhecimento objetivo da realidade, para além de certa perspectiva, seja individual, seja socioculturalmente determinada. “Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa”¹⁴³.

¹⁴¹ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §125, p. 147-148.

¹⁴² RICOEUR, Paul. *Religião, Ateísmo, Fé*. In: **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**, p. 373.

¹⁴³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §481, p. 260. Sobre este aforismo de Nietzsche ler o artigo já citado no primeiro capítulo dessa dissertação: CASA NOVA, M. A. *Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo*. In: **Cadernos Nietzsche**, p. 39-45.

Com o seu perspectivismo, Nietzsche rechaça o que se considerou tradicionalmente o sentido de “verdade”, a saber, o resultado da fixação da realidade por meio de uma relação adequada entre conceito e objeto. Para Nietzsche, esta noção se mostra como um erro, pois, levando em conta que a realidade na qual estamos inseridos é mutável, o sentido de verdade precisa se legitimar de uma forma diferentemente daquela que se entendeu até hoje, porque, deste modo ela nunca vai corresponder a realidade. Nesse sentido, os conceitos não são adequados ao real, como se este portasse um “sentido em si”, mas são critérios e meios para criar o que se deve valer como verdadeiro¹⁴⁴. Uma vez que não há “fato em si”, mas um sentido introduzido para que o fato possa haver, então, a verdade nada mais é do que a imposição de uma perspectiva e não enquanto fixação de algo *a priori*. Assim, contra o positivismo que se restringe ao fenômeno, afirmando haver apenas “fatos”, deve-se dizer que “só existem interpretações”, isto é, o mundo não carrega nenhum fato em si, tampouco possui um sentido fundamental, verdadeiro, mas está aberto a diversos sentidos e interpretações – isso é o perspectivismo. Todavia, o que justifica a afirmação, segundo a qual a “*Verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância*”¹⁴⁵? Ora, o tomar por verdadeiro se faz necessário para o filósofo, em virtude de que a vida seja afirmada. Isso acontece na medida em que favorece a comunicação entre os indivíduos. Mas para que haja comunicação, algo há de ser firmado, simplificado, passível de precisão, uma vez que isso possibilita a logicização¹⁴⁶ do mundo dos “fenômenos”, o qual é, por esta razão, sentido como real e passível de domínio. Para Nietzsche, “o oposto desse mundo-fenomenal *não é o ‘mundo verdadeiro’, mas sim o in formulável mundo sem-forma do caos das sensações – portanto, uma outra espécie de mundo fenomenal, um mundo para nós ‘não-conhecível’*”¹⁴⁷.

Posto isso, afirma-se que com a experiência da morte de Deus cai por terra também o que ainda permanece reconhecido pela consciência científica contemporânea: o valor absoluto da verdade. Para Giacoia, “A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de *colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade*”¹⁴⁸. Nessa direção, se legitima o fato daquela notícia ser proclamada àqueles que não acreditavam em Deus. Ou seja, o sentido disso é justamente tornar audível um acontecimento – a morte de Deus – que não foi inteiramente assimilado pelos próprios ateus, visto que estes ao matarem Deus em

¹⁴⁴ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §516, p. 270-271.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §493p. 264.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §569, p. 295.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §569, p. 296.

¹⁴⁸ GIACIOIA, O. J. **Nietzsche**, p. 24.

nome da razão, da ciência e da filosofia, manteriam, ainda assim suas crenças no único valor absoluto reconhecido pela consciência científica contemporânea, qual seja, a “verdade”. Quer dizer, então, que Deus, nesse contexto, possui outro nome, chama-se Ciência e Filosofia. Por isso, a denúncia nietzschiana de que a morte de Deus não foi bem compreendida. Eis a razão, inclusive, de ter que anunciá-la entre aqueles que se diziam ateus.

De acordo com Nietzsche, “esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens”¹⁴⁹. Se esta notícia ainda não chegou aos ouvidos dos homens, logo, não se configura como perda de tempo nem como surpresa repetir-lhes algo que eles ainda não perceberam. Em verdade, conforme Moura¹⁵⁰, essa situação revela o verdadeiro interlocutor de Nietzsche, a saber, o ateísmo filosófico do século XIX alemão, particularmente o de Feurbach. Ademais, estaria Nietzsche, com sua sagacidade, dirigindo-se aos ateístas da *Aufklärung* – Voltaire, Diderot -, aos quais era preciso atinar para esse acontecimento tão grande, mas que, ironicamente não se deram conta do verdadeiro sentido da morte de Deus.

Destarte, o conflito de Nietzsche não é exclusivamente, com o Deus cristão, mas com todo tipo de fundamento absoluto, em cuja crença mostra a pretensa sacralidade de sua origem. Nietzsche é, pois, o filósofo do martelo, isto é, aquele que ousa colocar em questão o valor dos valores, como o da verdade. Sua intenção consiste em trazer a público as condições históricas das quais emergiram os nossos supostos valores absolutos, problematizando a sua pretensa gênese divina. Com isso, o anúncio da morte de Deus adquire, nesse contexto intelectual, uma amplitude que se tornaria um equívoco restringir simplesmente o pensamento nietzschiano a sistema dominado por algumas fórmulas violentamente anticristãs, como se o autor de *O Anticristo* estivesse criando valores anticristãos¹⁵¹. Compreender Nietzsche assim, no entanto, não se busca deslocá-lo ingenuamente para a linhagem cristã, fazendo dele um cristão religioso. Mas perceber que o problema religioso em Nietzsche trata-se, no fundo de questões bem mais abrangentes, sobretudo para o campo investigativo filosófico, do que meramente promover o ateísmo ou a descrença. Nesse sentido, debruçar sobre a filosofia da religião em Nietzsche é colocar-se como aprendiz na arte de suspeitar.

Todavia, isso nem sempre é evidenciado em algumas leituras acerca do pensamento nietzschiano. Pelo contrário, é comum nos tempos hodiernos encontrar autores, cujas leituras

¹⁴⁹ NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, §125, p. 148.

¹⁵⁰ MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 10.

¹⁵¹ FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*, p. 146; LEDURE, I. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. *CONCILIUM: Nietzsche e o cristianismo*, p. 56-66.

têm por foco o ateísmo estrito. Entre essas, destaca-se a obra *Tratado de ateologia*¹⁵², de Michel Onfray. Tal autor, ao se colocar como um crítico de Nietzsche coloca em questão o anúncio da morte de Deus perguntando se realmente Deus está morto¹⁵³. A sua dúvida é oriunda da ausência de certeza da qual possa se certificar desse episódio. Por isso mesmo, em seu texto Onfray busca por registros, provas que atestam a morte de Deus. Segundo ele: “Uma tal boa notícia teria produzido efeitos solares dos quais continuamos esperando, e em vão, a menor prova”¹⁵⁴. Ora, embora problematize a morte de Deus, dando a entender que realmente se posiciona criticamente em relação à notícia dada pelo personagem de Nietzsche, entretanto, Onfray reconhece que essa seria uma boa mensagem. O que isso significa? No fundo, mesmo discordando que Deus tenha morrido ele se revela na esteira do ateísmo. Em verdade, ele se coloca claramente como ateu. Em sua perspectiva, a pesar da filosofia nietzschiana ter veiculado a morte de Deus, o ateísmo, contudo, não teria se implementado tal como anunciado pelo homem louco. Por que o ateísmo não se efetivou? Segundo Onfray, porque ainda há muita religião. Em suas palavras, “A morte de Deus, por sua vez, produziu sagrado, divino, religioso, seja o que melhor for. Hoje nadamos nessa água lustral. Evidentemente, o anúncio do fim de Deus foi ainda mais tonitruante por ser falso...”¹⁵⁵.

Ao que parece, Michel Onfray questiona o óbito de Deus, como um anúncio falso e mero artifício publicitário, uma vez que hoje se percebe a presença do sagrado, do divino, enfim, do religioso. Para ele, se a morte de Deus de fato tivesse ocorrido não estaríamos imersos nessa “água lustral”, não estaríamos vivendo em nossa época a abundância de novos oráculos, de novas religiosidades. Por esta razão esse autor indaga pelas provas convincentes da morte de Deus: “Para que a morte de Deus se verificasse, seria preciso haver certezas, indícios, peças convincentes.”¹⁵⁶.

Ora, a necessidade de provas que atestem a morte de Deus já é indício do modo como Onfray compreende a morte de Deus. Em sua perspectiva, o parágrafo 125 de *A gaia ciência* é lido enquanto uma sentença condenatória do Deus da religião, do cristianismo. Ele entende o ateísmo de Nietzsche como mera negação de um Deus, o Deus cristão. Ademais, compreende aquela passagem como uma radicalização do ateísmo, isto é, em seu ponto de vista aquele anúncio equivaleria à proclamação do “fim de Deus”, como se fosse uma negação de todo e qualquer Deus e não apenas de uma divindade específica. Em outros termos, ele não

¹⁵² ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**: física da metafísica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

¹⁵³ ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**: física da metafísica, p. 3.

¹⁵⁴ ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**: física da metafísica, p. 3.

¹⁵⁵ ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**: física da metafísica, p. 3.

¹⁵⁶ ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**: física da metafísica, p. 4.

percebe o alcance mais amplo daquela mensagem com suas conotações filosóficas, demonstrando, portanto, em sua interpretação certa superficialidade e fragilidade em relação ao texto nietzschiano.

Prosseguindo a reflexão, pode-se perguntar: que tipo de efeitos, apontado por Onfray, a morte de Deus poderia trazer à tona? Por que esperaríamos, conforme o autor, em vão por esses efeitos? A busca por uma razão, por uma prova consistente que sinaliza realmente a morte de Deus já se revela um indício de que Onfray ainda permanece sedento de uma certeza, isto é, sua fé continua firme e inabalada em algum ideal. Não se deu conta de que a falta de provas, de certezas que testemunhem a morte de Deus não se configura como no direito, insuficiência de provas ou de materialidade que legitimem a autoria do crime. Ao contrário, tratando-se especificamente desse crime, a morte de Deus, a ausência de certezas já se constitui uma testemunha desse evento. Disso se conclui que Onfray não é sensível o suficiente para perceber que a ausência de tudo isso (de certezas, provas) já aponta em direção da morte de Deus e, com efeito, esta não resulta no fim da religião. Onfray, mesmo desejoso em ouvir que Deus morreu, o que lhe seria uma boa notícia, não tem os ouvidos verdadeiramente abertos para escutar tal mensagem. É justamente a esses que Nietzsche se dirige, pois, apesar de fazerem apologia da morte de Deus, continuam presos a esse velho ideal. É por continuar fixo ao velho ideal que, em Onfray, Deus permanece como sendo imortal¹⁵⁷, pois, o terror diante do nada faz gerar o divino.

Contudo, há também em nossa época autores que sublinham aspectos mais filosóficos da morte de Deus. Nessa perspectiva, não compreendem esse anúncio estritamente como fim do discurso religioso, em suma, como o término da religião. Pisando este solo hermenêutico, emerge a importante contribuição do filósofo italiano Gianni Vattimo, para quem a morte de Deus não implica o fim da experiência religiosa. Para este pensador, a morte de Deus significa o fim de um fundamento último e não a asserção da inexistência de Deus. Por que o anúncio nietzschiano não se trata de uma defesa acerca da não-existência de Deus? Segundo Vattimo, defender tal proposição continuaria valer para ele como uma pretensa verdade absoluta, ou se quiser, um princípio metafísico, cuja estrutura teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional, o que implicaria uma pretensão de descrever adequadamente a realidade como algo do qual Deus foi excluído. Porém, o anúncio da morte de Deus não se configura como uma verdade filosófica superior àquela das filosofias metafísicas do passado. Por isso mesmo Vattimo destaca em seu texto o aspecto de anúncio

¹⁵⁷ ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia: física da metafísica**, p. 6.

da morte de Deus em Nietzsche. Enquanto anúncio ele não se evidencia como uma doutrina, no caso uma doutrina ateuista, que deva ser registrado pelo pensamento de forma objetiva, como pensa o já citado Onfray.

Ora, posto que a morte de Deus não significa uma proposta da não-existência de Deus, com efeito, em Vattimo, tal anúncio não coloca fim ao discurso relativo à religião¹⁵⁸. No entanto, ele não busca desenvolver nenhum tipo de análise sobre a possibilidade do retorno da religião em Nietzsche, mas se propõe investigar, de forma ampla, se a morte de Deus implica o término de qualquer experiência religiosa. Uma vez entendendo a morte de Deus como o fim de um fundamento último e não enquanto uma metafísica ateuista, ele mostra como as metanarrativas que pautavam a mera exclusão da religião também perdem seu poder de se legitimar. Reconhecendo-se que não há fundamentos últimos, também não há mais razões suficientemente legítimas para ser ateu. Logo, uma das principais consequências, segundo Vattimo, da morte de Deus foi justamente tornar-se possível um terreno propício para uma possibilidade renovada da experiência religiosa. Ademais, os efeitos da morte de Deus são bastante visíveis em outros âmbitos: se alastram as narrativas sem um centro que organize a multiplicidade, niilismo como enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica, a multiplicidade das culturas, enfim, “a fragmentação das esferas de existência e o pluralismo babélico da sociedade de fins da modernidade fizeram, de fato, com que se tornasse impensável uma ordem unitária do mundo”¹⁵⁹. Disso resulta que enquanto para Onfray não é límpido os efeitos da morte de Deus, para Vattimo, ao contrário, este episódio traz consigo efeitos bastante claros.

Em resumo, pode-se dizer que o ateísmo nietzschiano é distinto em relação àqueles das filosofias francesa e alemã. Para o primeiro grupo as suas críticas à religião positiva não colocavam fim a uma crença na religião natural, constituída a partir da racionalidade humana e não por acontecimentos externos; do mesmo modo, para a filosofia alemã que, não obstante as suas investidas contra a religião, permaneciam presos aos valores e ideais do mundo cristão, na medida em que deslocavam o divino para outro terreno, sem, entretanto, problematizar o próprio ideal de divindade. No fundo, como afirma Moura, “a sua recusa da religião será apenas uma secularização do cristianismo, como já o era antropologia de Feuerbach”¹⁶⁰. Contra-pondo-se a esses, a mensagem da morte de Deus em Nietzsche, ao contrário, implica que todos os valores e ideais que regiam a civilização ocidental se

¹⁵⁸ VATTIMO, G. **Depois da cristandade**, p. 20.

¹⁵⁹ VATTIMO, G. **Depois da cristandade**, p. 23-24.

¹⁶⁰ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**, p. 19.

desvalorizaram, isto é, perderam suas forças, suas sustentações. A morte de Deus sinaliza o fim da metafísica. O fim de toda interpretação moral que buscava oferecer um sentido ao mundo e à vida. Em poucas palavras, a compreensão plena desse óbito só acontecerá a partir do momento em que se der conta de que com ele o niilismo entra em cena. Desse modo, segundo Moura,

Essa “morte de Deus” terá, certamente, o sentido tradicional de fim da validade da ideia de um ser transcendente, criador e origem, Deus da fé ou Deus dos filósofos e dos cientistas; mas ela significará também a recusa de todos os substitutos, mais ou menos disfarçados, do infinito teológico, todas as versões do “Ser genérico”; enfim, a morte de Deus será indissociável da desvalorização de todos os valores por ele sancionados¹⁶¹.

Dito de outra maneira, “Deus” aqui significa Deus, mas também é visto como o fundamento, um ponto de referência e horizonte que norteou e apoiou toda a história do pensamento ocidental. Conforme Heidegger, a sentença de que Deus está morto quer dizer:

[...] o “Deus cristão” perdeu a sua força sobre o ente e sobre a definição do homem. O “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação diretriz para o “supra-sensível” em geral e para as suas diversas interpretações, para os ideais e para as normas, para os “princípios” e as “regras”, para as “finalidades” e os “valores” que são erigidos “sobre” o ente a fim de “dar” ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um “sentido”¹⁶².

Se até o presente foi indicado que a consequência da morte de Deus é a desvalorização dos valores supremos ou a chegada do niilismo, então, o que sobrou com essa decadência, o mundo-sensível?

Foi assinalado que outrora nossos valores estavam fundamentados e eram legitimados pelo Deus cristão como referência de um mundo verdadeiro que determinava a realização da lei moral, quer dizer que com a morte de Deus esse lugar pressuposto tido como ideal foi suprimido. Isso, porém, não significa declarar ingenuamente amor ao mundo sensível. Dito de outra forma, não quer dizer que enquanto Platão privilegiava o supra-sensível em detrimento do mundo sensível, Nietzsche mudaria aquela hierarquia, valorizando, então, o mundo sensível face ao mundo supra-sensível. Se assim fosse, ele continuaria na mesma lógica platônica, só que valorizando o mundo sensível em vez do supra-sensível.

¹⁶¹ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 20.

¹⁶² HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 22.

Todavia, é possível identificar na filosofia de Nietzsche uma glorificação do sensível, manifestado nos seus elogios ao devir, ao dionsíaco, ao corpo etc. Isso acontece, por exemplo, quando ele critica os filósofos por sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, à aparência, à mudança, ao corporal, enfim aos sentidos. Para Nietzsche,

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos [...]. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que não é se torna; o que se torna não é...¹⁶³.

Disso fica explícito o quanto, para Nietzsche, os filósofos valorizaram aquilo que possui caráter estável, incondicional, em detrimento dos sentidos. Acreditaram em demasia nos conceitos “como em um maravilhoso *dote* de algum mundo fantástico”, sem perceberem que esses eram criados e herdados historicamente. Seguindo sua crítica, Nietzsche afirma:

- E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por ora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata. Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos a ainda aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência-ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. *Ou* ciência formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática. Nelas a realidade não aparece, nem mesmo como problema; e tampouco a questão de que valor tem uma tal convenção de signos como a lógica¹⁶⁴.

Mais uma vez, entre tantas outras citações, o autor de *Crepúsculo dos Ídolos* faz um certo louvor ao mundo sensível, aos sentidos, desprezando o que foi considerado como mundo verdadeiro. Ora, isso não indicaria que a sua filosofia continuaria a reproduzir aquela estrutura platônica, só que às avessas? Uma vez entendendo por “mundo verdadeiro” a pretensão de se atingir a uma essência, o *em si* das coisas e sendo “Deus” o “*summum ens*”¹⁶⁵, pode-se aferir que com a morte de Deus extirpou-se o “mundo verdadeiro”, ou seja, suprimiu-se aquela soberba de se alcançar uma suposta essência das coisas. Se foi abolido o mundo verdadeiro, com efeito, a morte de Deus também colocou fim ao mundo “aparente” e ao mais longo erro da humanidade, como exclama Nietzsche em *Como o “Mundo Verdadeiro” se tornou*

¹⁶³ NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, III, §1, p. 25.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, III, §3, p. 26.

¹⁶⁵ FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*, p. 149.

*finalmente fábula*¹⁶⁶. Com isso, conjectura-se que é eliminada aquela possibilidade, qual seja, de Nietzsche permanecer platônico desgostoso.

Mas por que o mundo aparente cai? A razão pela qual também o mundo-aparência é destronado está no fato de que esta alcunha – aparência- só recebe este nome em função de “outro” mundo, o chamado “mundo verdadeiro”, que, por sua vez foi erradicado. Na medida em que se confiava num mundo real, verdadeiro, estável, compreendia a existência como “aparente”, “falso”, ou seja, como o contrário da realidade mesma. Visto que não há mais aquela instância real legitimadora de sentido, a partir de agora, segundo Nietzsche, “A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’”¹⁶⁷. Ou seja, visto que não se tem mais o “verdadeiro mundo”, não se pode mais sustentar a pretensão de se atingir, por meio da razão, verdades válidas para todos, ou que se possa atingir a essência das coisas, isto é, o “em si”. Em outros termos, “Não resta mais nenhuma sombra de *direito* para se falar aqui de *aparência*...”¹⁶⁸. Consequentemente, o que resta é esse “mundo” que não é mais mundo-aparência, mas um mundo aberto às interpretações. Isto é, tornou-se obsoleta aquela fé em um ser supremo, a partir do qual era garantida uma ordem objetiva do mundo. Assim, manifestou-se o horizonte da interpretação; é preciso reconhecer que somos capazes de obter apenas perspectivas acerca das coisas, pontos de vista situados e nunca universalizáveis. Desta maneira, é o perspectivo que confere o caráter de aparência e não um outro ser “verdadeiro”, de tal forma que,

“A aparência” pertence, ela mesma, à realidade [*Realität*]: é uma forma de seu ser; [...] “Aparência” é um mundo preparado e simplificado, no qual trabalharam nossos instintos *práticos*: ele é, para *nós*, perfeitamente adequado: a saber, *vivemos*, podemos viver nele: *prova* de sua verdade para nós...”¹⁶⁹.

Conforme a citação acima, o mundo, tal como pensado por Nietzsche, não é outra coisa que um efetivar-se de aparências, pois, ele trata-se de um fluir constante, tal como o devir heraclítico em que “ser” nada mais é que aparecer para desaparecer, e desaparecer para aparecer. Nessa direção, como já foi acenado, não é mais possível tratar da aparência como uma oposição da realidade. Disso resulta que a filosofia nietzschiana não se traduz em uma espécie de platonismo infeliz, pois, muito mais que combater o dualismo platônico entre mundo sensível e mundo supra-sensível, sua crítica busca colocar em questão aquilo que o

¹⁶⁶ NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**, IV, §6, p. 32.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §567, p. 295.

¹⁶⁸ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §567, p. 294.

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §568, p. 295.

propicia, a saber, a obsessão pela rubrica “em si”, a presunção de se chegar, através da razão, a um conhecimento verdadeiro e real sobre as coisas. Conforme Moura é a desconfiança em face da razão e da verdade, no sentido clássico da palavra, que se localiza uma das raízes do antiplatonismo de Nietzsche¹⁷⁰.

Portanto, se com a morte de Deus o chamado mundo verdadeiro foi abolida, então, só restou o mundo das interpretações, o que só é cabível em regime de niilismo, cujo fenômeno implica na derrocada dos valores absolutos, como a noção clássica de verdade. Cabe ressaltar que resta apenas o mundo das interpretações e não o mundo da aparência porque, esta alcunha já é uma maneira pela qual o mundo dos “fenômenos” é sentido como real. Porém, esta “realidade” não se encontra aí, como se esta já fizesse presente, quando na verdade há uma “criação”, isto é, imposição do nosso ponto de vista à realidade.

A desvalorização dos valores – o niilismo - como irrupção da morte de Deus se explica pelo motivo de não haver mais uma instância legisladora que opera do exterior, de não se conceber mais um postulado, um ideal, um mundo verdadeiro capaz de determinar valores absolutos. Assim, há uma conexão entre a morte de Deus e a desvalorização dos valores. Sobre isso afirma Moura: “A morte de Deus e a desvalorização dos valores são eventos simultâneos, enquanto ambos habitam o ‘verdadeiro mundo’. Se não existe ‘verdadeiro mundo’, não há nem Deus nem valores absolutos”¹⁷¹. Consequentemente, a experiência da morte de Deus leva o homem a vivenciar radicalmente o niilismo, o vazio de sentido provocado pelo aniquilamento dos valores transcendentais. Leva o homem a renunciar a uma vontade fraca, próprio do “tu deves” da teologia, para ativar o “eu quero”, princípio da vontade. Nessa perspectiva, o óbito de Deus, portanto, não deve ser entendido simples e meramente numa perspectiva teológica-religiosa, como se sua morte fosse expressão de uma profissão clara de ateísmo ou um discurso anti-religioso. Como já foi indicado, o anúncio nietzschiano, segundo o qual “Deus morreu” não tem como principal mensagem a afirmação de um ateísmo, como se ele buscasse assegurar a inexistência de Deus, mas afirmar um horizonte repleto de interpretações.

Em vista disso, Vattimo aponta para a importância de se pensar a morte de Deus nietzschiana conforme a noção heideggeriana do fim da metafísica. Todavia, esse acenar para Heidegger não tem como intenção primeira reproduzir nem tratar do pensamento heideggeriano. Em sua ótica, Vattimo afirma que ambos os anúncios desses autores – morte de Deus e fim da metafísica -, podem ser pensados em continuidade, de modo que

¹⁷⁰ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 34.

¹⁷¹ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 51.

possibilitam caracterizar o que se experimentou no final da modernidade. Noutras palavras, o fim da metafísica não se restringe à descoberta, por parte de um filósofo, de que o ser não representa mais uma estrutura objetiva do mundo, à qual o pensamento deveria reconhecer a fim de validar tanto as suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. Não é somente por motivos teóricos e prático-políticos que, segundo Vattimo, se torna inaceitável o pensamento metafísico. Mas a sua descrença está intimamente conectada a uma série de eventos, de acontecimentos:

A especialização das linguagens científicas, a multiplicidade das culturas (não mais unificadas hierarquicamente pelo mito eurocêntrico), a fragmentação das esferas de existência e o pluralismo babélico da sociedade de fins da modernidade fizeram, de fato, com que se tornasse impensável uma ordem unitária do mundo¹⁷².

A morte de Deus, por esta perspectiva assinala que “não há um fundamento definitivo, e nada mais”¹⁷³. Ela é entendida enquanto a experiência da decadência de tudo que se quis ou queira se portar como fundamento último, isto é, de qualquer estrutura absoluta da realidade. No entanto, não basta para o pensamento de Nietzsche suprimir o fundamento último da realidade, o lugar de onde emergiam os valores supremos. Faz-se necessário ainda uma transvaloração de todos os valores: “As *tentativas de escapar do niilismo* sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário: tornam o problema mais agudo”¹⁷⁴. É justamente a morte de Deus que tornará possível o projeto nietzschiano de transvalorar todos os valores e, com efeito, fazer a travessia do niilismo¹⁷⁵. Mediante o clima de ausência de fundamentos últimos, os novos valores passam a ser vistos enquanto dinâmicos, como humanos, demasiado humanos e não mais tomados como absolutos. Neste sentido, argumenta Vattimo, a morte de Deus (bem como o fim da metafísica) é um acontecimento que consiste em promover uma mudança na vida daqueles que recebem o seu anúncio¹⁷⁶. Eis a sua relevância.

Mas o que significa transvalorar? Segundo Marton, “transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados”¹⁷⁷. Ou seja, a

¹⁷² VATTIMO, G. **Depois da cristandade**, p. 23-24.

¹⁷³ VATTIMO, G. **Depois da cristandade**, p. 9.

¹⁷⁴ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §28, p. 38.

¹⁷⁵ MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**, p. 71.

¹⁷⁶ VATTIMO, G. **Depois da cristandade**, p. 22.

¹⁷⁷ MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**, p. 75.

transvaloração implica que o lugar – o em si - que os valores ocupavam até aqui desapareceu e não foram apenas eles mesmos que se tornaram caducos. Isso significa o mesmo que derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos. Transvalorar é, também, inverter os valores, afirma Marton¹⁷⁸. Ou seja, transformar em “outro” o que até então foi desprezado pela humanidade. Depois de anunciar a morte de Deus, Zaratustra exorta seus ouvintes a permanecerem fiéis à Terra. É chegado o momento de desdenhar tudo o que até agora se venerou e, pelo mesmo movimento, afirmar tudo o que até agora se negou. Segundo a autora citada, o termo transvaloração (*Umwertung*) carrega também em si o sentido de inversão (*Umkehrung*). Porém, transvalorar não se trata de uma simples substituição dos valores, como compreende Heidegger ao interpretar que o título *transvaloração de todos os valores* significaria colocar os valores transformados no lugar dos valores até aqui¹⁷⁹. Por isso, “Transvalorar é, ainda, criar novos valores”¹⁸⁰. Legislar novos valores é a proposta nietzschiana. Aliás, essa é a tarefa dos filósofos¹⁸¹.

Nesse empreendimento, contudo, não se trata de fundar um “novo princípio”, a partir do qual os valores serão determinados de maneira nova¹⁸². Contra o estabelecimento de novos fundamentos, afirma-se o perspectivismo, isto é, só há interpretações. Isto quer dizer que a posição nietzschiana entende a noção de valor numa relação com quem interpreta e quem avalia. Neste caso, quem interpreta não é um existente movido pela cognição, mas pelas lutas entre os diversos impulsos existentes no interior de todo acontecimento. Cada interpretação é sempre o apoderar-se de uma perspectiva entre tantas possíveis, cuja base é dada pelas forças e vontades de potência que em contínua disputa constituem aquilo que chamamos homem. Por isso, toda expressão de algo denota a presença da vontade de potência enquanto afeto básico presente nos existentes. Ora, vista a partir da vontade de potência, a moralidade é compreendida não como algo dado, mas como construção e expressão de um impulso vital.

¹⁷⁸ MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**, p. 77.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 24.

¹⁸⁰ MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**, p. 78.

¹⁸¹ “Mas os verdadeiros filósofos são dominadores e legisladores: dizem ‘assim deve ser’, e fixam de antemão o ‘para onde’ e o ‘para quê’ do homem, e, ao fazer isto, usufruem o trabalho preparatório de todos os trabalhadores da filosofia, de todos os vencedores do passado. Alargar o futuro a sua mão criadora, e tudo o que é, e tudo o que foi, torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu conhecer equivale a *criar*, seu criar equivale a legislar, sua vontade da verdade equivale à *vontade de potência*. Existem hoje semelhantes filósofos? Já havia tais filósofos? Não é *necessário* que existam?” NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**, §211, p. 132.

¹⁸² Para Heidegger, a transvaloração de todos os valores até aqui tem como caráter fundamental o que Nietzsche chamou de “vontade de poder”. Na sua leitura, a vontade de poder emerge como o princípio da instauração de valores, na medida em que o próprio poder e somente ele determina os valores, não tolerando assim, nenhuma outra meta estabelecida fora do ente na totalidade. Cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 25-26.

2.2 Formas de Niilismo

Não obstante tenha efetivado o anúncio da morte de Deus Nietzsche reconhece que, por se tratar de um grande acontecimento, este ainda não chegou aos ouvidos dos homens. Ainda está a caminho. O que isso quer dizer? Trata-se de manifestar que aquele anúncio não representou o fim do domínio de “Deus”. Em outros termos, isso equivale assegurar que, mesmo com o anúncio de que Deus morreu, a sua sombra continua a se projetar sobre o nosso mundo, sua figura se disfarça em meio a novas roupagens, como a consciência prática, o domínio da razão, o Deus do progresso histórico e o instinto social.

A pergunta do niilismo ‘para quê?’ decorre do nosso hábito até agora, pelo qual o fim aparecia colocado, dado, exigido a partir de fora – a saber, por uma qualquer *autoridade sobre-humana*. Depois que se desaprendeu a acreditar nesta, procura-se, segundo o velho hábito, uma *outra autoridade* que *saiba falar incondicionalmente*, que *possa ordenar fins e tarefas*¹⁸³.

Que outra autoridade Nietzsche faz referência na citação acima? A resposta a esta pergunta fica claro quando se prossegue na leitura dessa mesma citação. Ou seja, a autoridade que ele faz menção neste contexto é justamente a da consciência ou da razão, inaugurada na modernidade. Com a modernidade o homem se viu livre em relação à imperatividade da verdade bíblico-cristã, para se posicionar por si mesmo como esse algo necessário e imperativo. Por isso,

A modernidade representa para o filósofo tanto o esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce nenhuma influência sobre a existência¹⁸⁴.

Apesar da “libertação” da certeza da salvação cristã, o homem moderno permaneceu, segundo Nietzsche, preso ao antigo ideal: “Quem deixou Deus ir-se embora se aferra tanto mais fortemente à crença na moral”¹⁸⁵. Ora, isso quer dizer que, para Nietzsche, até agora as filosofias só se preocuparam em operar uma mudança essencial nos fundamentos dos valores

¹⁸³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §20, p. 36.

¹⁸⁴ ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, p. 77-78. Todavia, é interessante notar leituras, como a do Heidegger que vê o tempo moderno como uma “autêntica liberação” tanto da verdade bíblico-cristã quanto da doutrina da Igreja. Ademais, interpreta alguns fenômenos da modernidade como “secularização do cristianismo”. HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 105.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §18, p. 35.

morais, porém, nenhuma realizou a crítica da moral, isto é, não se colocou em suspeita o próprio valor dos valores. Por isso, complementa: “quanto mais emancipada da teologia, tanto mais imperativa se torna a moral”¹⁸⁶.

Justamente agora quando seria oportuna a transvaloração dos valores, cujo caminho se dá mediante a travessia do niilismo, existe, no entanto, um sinal de fraqueza, de modo que não obstante os valores de até então serem inadequados, novos ideais são erguidos em nome daqueles. Eis o retrato do niilismo incompleto, ou seja, ele nega os valores supremos, mas em seu lugar depositam-se novos ideais. Com efeito, o niilismo incompleto retarda o que foi decidido com a desvalorização dos valores supremos, a saber, alijar o “em si”, próprio do supra-sensível. Para se tornar completo faz-se necessário ao niilismo ir ao “extremo”, ou seja, reconhecer que não há nenhum “em si” (nenhuma verdade eterna em si). Porém, o reconhecimento *apenas* da desvalorização dos valores supremos torna-o ainda niilismo passivo, isto é, incapaz de prosseguir com o processo de destruição de valores. Todavia, na medida em que se expõe contra o modo de vida em vigor até aqui, ele sai de uma posição passiva para se mostrar enquanto niilismo ativo, isto é, como força ativa capaz de estimular aquele processo de desvalorização, concedendo lugar a novas formas de valoração. De acordo com Heidegger¹⁸⁷, este se expor significa não apenas um afastar, alijar, os valores supremos do seu “em si”, mas também, criar possibilidades para a nova instauração de valores. Trata-se na verdade de assumir a vontade de poder como fundamento e medida de toda instauração de valor¹⁸⁸. Somente nesse momento que o niilismo revela sua essência afirmativa e torna-se capaz de superar sua incompletude e se consumir. Assim, como niilismo extático, ele se transforma em “niilismo clássico”.

Considerando, pois, ao caracterizar rigorosamente o niilismo, Nietzsche, no outono de 1887 apresenta-o de modo ambíguo: “niilismo como sinal da maior potência do espírito:

¹⁸⁶ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §20, p. 36.

¹⁸⁷ Embora a intenção heideggeriana, particularmente em seus textos **A palavra de Nietzsche “Deus morreu”** e em **Nietzsche II** seja situar a filosofia de Nietzsche na história da metafísica, com ele concordamos quanto à sua maneira de considerar as formas de niilismo, a saber, niilismo incompleto e o niilismo acabado.

¹⁸⁸ Cabe ressaltar, entretanto, que a vontade de poder entendida no contexto do pensamento heideggeriano é distinta da concepção nietzschiana, que a elabora em vista da vida helênica, como superação de si. Heidegger, por sua vez, a interpreta nos moldes da tradição moderna, isto é, enquanto um fundamento subjetivo, capaz de conhecimento objetivo sobre as coisas e de domínio em relação aos demais entes. Acerca disso ele afirma: “O pensamento valorativo pertence essencialmente ao ser si mesmo da vontade de poder, ao modo como ela é *subiectum* (algo colocado sobre si, algo que se encontra na base de tudo). A vontade de poder desvela-se como a subjetividade marcada distintivamente pelo pensamento valorativo. Logo que o ente enquanto tal é experimentado no sentido dessa subjetividade, ou seja, enquanto vontade de poder, toda metafísica enquanto a verdade sobre o ente enquanto tal precisa ser inteiramente considerada como um pensamento valorativo, como instauração de valores”. HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 206.

como niilismo ativo [...] Niilismo como declínio e regresso da potência do espírito; niilismo passivo”¹⁸⁹, cabe por ora perscrutar em que consiste essas suas mais famosas formas.

2.2.1 Niilismo passivo

Compreendido como processo que move a história do ocidente, a história do niilismo é narrado por Nietzsche no já citado escrito *como o mundo verdadeiro se transformou numa fábula*. Neste texto deixa entrever o processo desse niilismo que se radicaliza, à medida que o homem experimenta o vazio de sentido decorrente da ruína dos valores superiores transcendentais ou, nas palavras de Nietzsche, a morte de Deus. 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. Ficou indicado ao longo desse segundo capítulo que diante da morte de Deus o homem se depara radicalmente com o niilismo, o vazio de sentido provocado pelo aniquilamento dos valores transcendentais.

Diante da crescente experiência de vazio e da fragilidade dos valores, o que implica em acreditar ora num, ora noutro valor, o homem considera que tudo é em vão. Segundo Nietzsche, o niilismo manifesta-se agora não porque o desprazer na existência seja maior do que antes, mas porque, em geral, desconfia-se agora de um “sentido” na existência, que era tido como o sentido¹⁹⁰. Por isso, o mundo começa a tornar-se sem valor, a existência parece como se tudo fosse em vão. Esse tormento gera uma situação de esgotamento, de desilusão e de perda de toda a esperança de potencialização da humanidade. O niilismo se revela nesse contexto, conforme Nietzsche, como um estado patológico¹⁹¹. Ao considerar que tudo é em vão, tal sentimento aponta para um enfraquecimento da potência do espírito, isto é, após o ocaso da interpretação moral cristã ocidental, o homem não encontra forças para a criação de novos valores, por isso, considera estar diante de uma vida e de um mundo totalmente desencantados. Em poucas palavras, se percebe diluído no nada. Essa situação, no fundo, revela as dificuldades que o niilismo passivo tem em reconhecer o aniquilamento dos valores supremos e de perceber que o valor não corresponde nem pode ter correspondido a nenhuma realidade, mas que é somente um sintoma de forças por parte de quem confere valor, uma simplificação para a finalidade da vida. Justamente por essa recusa que ele ainda permanece

¹⁸⁹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §22, p. 36.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §55, p. 52.

¹⁹¹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §13, p. 33.

preso à expressão de que *não deveria* haver nenhum ser sem sentido e vão, enquanto que o filósofo niilista tem a convicção de que todo acontecimento é sem sentido e em vão, o que seria expressão de um niilismo ativo.

Desse modo, o niilista passivo anseia por um estado em que não mais se sofra; há uma busca por restaurar, curar, tranquilizar o nada deixado pelo aniquilamento dos valores, utilizando-se “tudo o que refresca, cura, apazigua, entorpece, vem para o primeiro plano, sob diversos disfarces: religiosos, ou moral, ou político, ou estético etc.”¹⁹² Tal atitude, entretanto, é um aspecto de oposição em reconhecer que não existem significados e valores objetivos, estruturas dadas do ser, e que por isso faz-se necessário criá-los ativamente.

Assim sendo, o niilismo passivo demonstra “um sinal de força *insuficiente* para estabelecer para si então, *produtivamente*, novamente um fim, um porquê, uma crença”¹⁹³. Por que o niilismo passivo é representante de uma vontade fraca ou da desagregação dos impulsos? Ora, justo agora que Deus está morto, ou seja, que não existem estruturas objetivas dadas torna-se necessária a produção e a criação de novos valores e de novas interpretações. No entanto, a rejeição dessa possibilidade pelo niilismo passivo significa que “*Faltam as espécies superiores*, aquelas cuja inesgotável fertilidade e poder mantém soerguida a crença nos homens”¹⁹⁴. Noutros termos, a recusa de enxergar o nada presente no fundo de tudo que é considerado ser, valor e estrutura estável, além de certa preguiça em criar novos valores, fazem com que o niilismo passivo seja descrito como uma vontade fraca ou uma impotência do espírito. Justamente essa fraqueza que faz remontar à ingenuidade dos nossos ideais, ou seja, faz sobreviver à crença de que os valores são eternos e não os aceitando no horizonte do devir. A consequência disso, conforme Nietzsche, é a herança de um “*caráter doentio*: a falta de força na resistência contra o perigo de imigrações nocivas etc., a força de resistência alquebrada – *expresso moralmente*: resignação e humildade diante do inimigo”¹⁹⁵. Ademais, uma vontade fraca acarreta na difamação dos impulsos vitais, de maneira que cai sobre a vida uma certa maldição, um pessimismo expressos como “a vida não vale a pena”, “por que existem as lágrimas?”. Em suma, a vontade voltada para o nada - cansaço da vida, expressão do esgotamento dos impulsos - se apoderou da vontade voltada para o viver.

Nessa perspectiva, Nietzsche afirma que: “O que se considerou até agora como causas da degeneração são suas consequências. Mas também, o que se considerou remédio contra a degeneração são apenas paliativos contra certos efeitos dela: os ‘curados’ são

¹⁹² NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §23, p. 37.

¹⁹³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §23, p. 37.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §27, p. 38.

¹⁹⁵ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §47, p. 46.

somente um tipo dos degenerados”¹⁹⁶. Ora, atribuiu-se à falta de sentido a causa da *decadence*, o que na verdade é resultado de toda tentativa de se transferir o eixo da vida para o depois da vida. Com isso, aí está o niilismo. Niilismo esse visto como negação do mundo e negação da liberdade, cujo reflexo se vê na visão da metafísica e na moral cristã, que uma vez deixada para trás, pode prosperar um tipo de homem fatigado e angustiado pela ausência de sentido da existência, guiado por um em vão que não suporta mais essa vida.

Para Nietzsche, essa manifestação do niilismo se coloca de forma passiva diante da dinâmica da vida e da existência, pois, ao usar disfarces religiosos, políticos, morais ou estéticos os quais levam o homem a resignar-se com o tempo presente, na espera de um futuro melhor. Conforme Araldi¹⁹⁷, os homens, por meio desses disfarces, mantêm o *lugar* outrora ocupado por Deus, o supra-sensível. Graças a essa atitude que ele torna-se reativo, ou seja, justamente por mascarar o nada que fundamenta os valores absolutos e, conseqüentemente, por recusar a criação de novos valores, de novos sentidos¹⁹⁸. Em suma, pode-se dizer que o niilista passivo não consegue vivenciar a realidade mesma, sem recorrer àqueles valores supremos. Ele pode até apresentar um sinal de fortaleza, porém, como afirma Nietzsche um sinal de força *insuficiente* para estabelecer para si novos valores, um novo fim¹⁹⁹. Manteria qualquer recusa com referência à tarefa criativa de novos valores, porque em tal atividade se expressaria o nada, diante do qual buscaria máscaras para preencher o vazio deixado pelo aniquilamento dos valores objetivos.

A partir disso fica claro como o niilismo passivo foi se constituindo como uma lógica de desenvolvimento da história do Ocidente, isto é, como um acontecimento que já se movia e que crescia de época em época, porém, radicalizando-se e adquirindo suas formas mais acabadas na modernidade. Ele se caracteriza por sempre recusar o aniquilamento dos valores eternos, daquelas estruturas objetivas, próprias do modelo civilizatório ocidental, mais especificamente na interpretação socrático-cristã do mundo e do homem. Nessa recusa, ele busca uma espécie de racionalidade capaz de oferecer sentido e finalidade à vida e à existência. Esta deixa de ser concebida como um conjunto de forças que se articulam num combate contínuo como manifestação da “vontade de poder”, para ser enquadrada a partir de parâmetros, critérios passíveis de avaliação, que servirão de guia, de luz para a vida alcançar um determinado fim e sentido.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §42, p. 44.

¹⁹⁷ ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, p. 86.

¹⁹⁸ VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**, p. 243.

¹⁹⁹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §23, p. 36-37.

2.2.2 Niilismo ativo

Definindo-se como o primeiro niilista consumado da Europa²⁰⁰, na medida em que viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim, Nietzsche deixa implícito com isso o segundo sentido que ele concebe para o niilismo. Nesta manifestação, “O niilismo não é só uma crença [*Betrachtsamkeit*] a respeito do ‘em vão!’ e não é só a crença de que tudo merece sucumbir: põem-se mãos à obra, *faz-se sucumbir*”²⁰¹. Quer dizer que diferentemente do niilismo passivo que simplesmente não reconhece a não existência de significados e valores objetivos, o niilismo ativo por meio da ação faz sucumbir qualquer estrutura dada do ser. Por isso, é descrito como “o estado de espíritos e vontades fortes: e para estes não é possível deixar-se ficar no não do ‘juízo’: - o *não da ação* provém de sua natureza. A aniquilação pelas mãos secunda a nadificação pelo juízo”²⁰².

Mas por que fazer sucumbir àqueles valores? Elaborando a pergunta de outra maneira, por que os valores e as verdades merecem ser aniquiladas? A ruína desses se faz necessária porque pretendem eles mesmos serem verdades e valores absolutos, não aceitando o devir; ademais, não reconhecem que todos os sistemas de valores são “resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente *projetadas* na essência das coisas”²⁰³. Enfim, não passam de produções “humanas, demasiado humanas”. Todavia, sabe-se que esse processo é difícil, pois toda forma de existência precisa de uma verdade, de uma interpretação. Desta maneira, o que diferencia os novos valores, oriundos de uma vontade forte, das máscaras tranquilizadoras do niilismo passivo? Segundo Vattimo, em sua obra *Diálogo com Nietzsche*, “as interpretações próprias do niilismo ativo são explicitamente conscientes da própria natureza hermenêutica, e por isso mesmo correspondem a uma forma de vida mais ousada, mais rica e aberta”²⁰⁴. Noutras palavras, as interpretações do niilismo ativo tem a coragem de se apresentar como sendo uma interpretação, sem a pretensão de aparecer sempre como a verdade objetiva. Desse modo, o niilismo ativo aceita o anúncio realizado pelo homem louco de que Deus morreu²⁰⁵, ou seja, ele reconhece que não há valores absolutos. Dito de outra maneira, não esconde o nada que fundamenta esses valores. Porém, de acordo ainda com Vattimo, o niilismo ativo não se restringe à convicção de que qualquer valor deve ser

²⁰⁰ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, Prefácio, §3, p. 23.

²⁰¹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §24, p. 37.

²⁰² NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §24, p. 37.

²⁰³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 33.

²⁰⁴ VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**, p. 245.

²⁰⁵ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §125, p. 147-148.

dissolvido, mas àqueles que se arrogam como absolutos e que por isso mesmo não percebem que esta é “apenas a projeção ideológica de uma certa forma de vida – de indivíduos ou de sociedade”²⁰⁶.

Ao contrário daquela atitude passiva, o niilista ativo assume para si a realidade tal como ela é sem lançar mão de paliativos que possam mascará-la. Nesta atitude, o sentido da vida é vivê-la em plenitude, o que significa não buscar fora dela uma razão para, simplesmente, suportá-la. Deve-se viver a vida naquilo que ela tem de alegria, mas também de tristeza. Desta maneira, afirma Mauro Araújo de Souza: “a função da transcendência não deve ser a de desvalorizar a existência. A felicidade é sentir que no todo da vida há alegria e sofrimento e que este não deve ser um impedimento para mal querermos a vida [...] Ser feliz é não entender a vida como obstáculo. É vivê-la com *plus*, com mais intensidade”²⁰⁷.

Enquanto capaz de viver a vida em sua integridade, o niilista ativo se vê aberto a novas possibilidades, sente uma força interna que o impele a construir novos valores, novos ideais para sua vida - mas com uma diferença, a de que estes valores são novas perspectivas sobre as coisas - saindo daquela situação extática, imobilizada, própria do niilista passivo. Apressando a superação daqueles valores para a criação de novos valores, o niilismo ativo é uma força potencializada do espírito. Desse modo:

Ele pode ser um sinal de *vigor*: a força do espírito pode ter crescido tanto que as metas *até hoje* existentes (“convicções”, artigos de fé) são-lhe inadequadas [...] o seu **maximum** de força relativa ele alcança como força violenta da **destruição**: como *nihilismo ativo*. A sua antítese seria o nihilismo cansado, que não *agride* mais: a sua mais famosa forma, o budismo: como nihilismo *mais passivo*²⁰⁸.

Ora, o niilismo ativo significa a intensificação do poder do espírito enquanto força de destruição, na forma de vontade de destruir, de aniquilar e de ultrapassar o mundo dos valores arruinados. Nesse sentido, ele implica em dizer que nada mais se revela divino, que “não há mais nenhum fundamento que nos possa persuadir de um verdadeiro mundo, o que significa que a crença na verdade não é senão crença, isto é, um subjetivo ter-por-verdadeiro, ou seja, algo de radicalmente falso”²⁰⁹. Na medida em que Nietzsche coloca sob suspeita o valor da verdade, pondo-a em questão, isso revela que, do ponto de vista do autor, a verdade não é

²⁰⁶ VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**, p. 244.

²⁰⁷ SOUSA, M. A. de. A morte de Deus em Nietzsche: fim da metafísica? In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (Orgs.). **Teologia e Pós-Modernidade**: Ensaios de teologia e filosofia da religião, p. 78.

²⁰⁸ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §9 (35), p. 54.

²⁰⁹ GIACCOIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral, p. 41.

encarada como um valor supremo, senão como uma espécie de erro necessário à vida, uma determinação ativa da vontade de poder. Sendo assim, ela é uma ilusão que não se aceita enquanto mera ilusão. Mas seria possível viver assim, consciente de que a verdade é um erro? Ou então, é possível continuar a sonhar, sabendo-se que se está sonhando?²¹⁰ Qual o modelo desse niilista?

O parágrafo 210 de *Aurora* contribui para se pensar bem essa problemática ao afirmar com referência ao em si.

O “em si”. Outrora se perguntava: o que é que faz rir? [...] Agora se pergunta: que é o riso?

Como se produz o riso? refletimos e chegamos à conclusão de que em si não há nada bom, nem mau, nem belo, nem sublime, mas estados de alma que nos fazem atribuir às coisas que estão fora de nós tais palavras.

Retiramos novamente às coisas seus predicados ou, pelo menos, lembramos de que não havíamos feito nada mais que lhes **emprestar** esses predicados. Cuidemos de que esta compreensão não nos faça perder a **faculdade** de emprestar e ponhamo-nos em guarda para não nos tornarmos, ao mesmo tempo, **mais ricos e mais avaros**²¹¹.

O aforisma acima indica que a realidade não possui nenhum significado ou valor em si mesmo. Somos nós quem lhe atribuímos um sentido, organizando, deste modo, o nosso mundo. Todavia, esta conferência de sentido aconteceu de maneira inconsciente, isto é, ao invés de percebermos que se trata de uma imposição do nosso ponto de vista à realidade, vivemos com a convicção de que o sentido já estivesse presente nas coisas, como dado objetivo destas. Diante disso, pode-se dizer que enquanto o niilismo passivo ainda não se despertou daquele sono dogmático, o que significa que ele continua a contemplar os valores como algo *a priori*; o niilismo ativo, por sua vez, toma consciência de que os valores são criados conforme nossa perspectiva. Com outras palavras, é possível perceber em Nietzsche que o homem tem condições de conduzir uma vida suficientemente válida e digna apenas se conserva sua capacidade criadora de ideais e símbolos; apenas se abre sempre novas perspectivas sobre as coisas “emprestando-lhes” os predicados que depois acreditará encontrar nestas. Mas quem poderá viver assim?

Nos escritos do filósofo, há sinais de que a morte de Deus está conectada ao surgimento do *além-do-homem*, bem como à concepção nietzschiana de que tudo retorna sem cessar – *eterno retorno do mesmo*. A razão dessa conexão, particularmente em relação a

²¹⁰ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §54, p. 92.

²¹¹ NIETZSCHE, F. W. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais, §210, p. 157.

doutrina do eterno retorno se dá porque esta só se sustenta sob o horizonte da morte de Deus, uma vez que para superar esse contexto niilista faz-se necessário a travessia daquilo que Nietzsche denomina de um “niilismo fraco” para o “niilismo forte”. Por isso, em Nietzsche a ideia do eterno retorno é apresentada como “a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!”²¹². Diante do pensamento do eterno retorno, isto é, “a existência, tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada”²¹³, somente alguém forte o bastante tem potencial para afirmar a existência em seu eterno devir, ou seja, com tudo o que há nela de bom e ruim. Isso indica que querer o eterno retorno significa afirmar essa vida! Então, quem serão os mais fortes?

O modelo mais evocado em seus últimos escritos, segundo Vattimo, é o do artista²¹⁴ que, por sua vez, é pensado com referência à concepção trágica da vida. Ou seja, o homem que não aderir à tragicidade dionisíaca está inevitavelmente infectado pela doença niilista. Mas o que quer dizer que o artista tem a capacidade de apreender aspectos trágicos da vida? Antes de qualquer coisa vale ressaltar que o interesse nietzschiano pela época trágica grega não se refere a um pessimismo grego, mas diz respeito à condição da existência e como todo obstáculo que deve ser transformado em estímulo para uma maior intensidade de vida. A superioridade que o filósofo atribui aos gregos consiste na convicção de que eles teriam concebido a criação artística como uma forma suprema de dizer sim até mesmo aos problemas mais árduos da existência. Sobre isso é possível encontrar:

Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um *excesso* de força. [...] Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua “vontade de vida”. [...] Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as “dores da mulher no parto” santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a “dor da mulher que pare...”²¹⁵.

Sendo assim, diante da morte de Deus, a visão dionisíaca se torna para Nietzsche um caráter inteiramente positivo, uma vez que nela o filósofo aponta para uma postura do homem diante dos perigos da existência que não os negaria. Dito de outra maneira, a alegria que a

²¹² NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §55, p. 53.

²¹³ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §55, p. 53.

²¹⁴ Em relação ao que afirma Vattimo encontra-se o seguinte: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de *décadence* do homem. *O contramovimento: a arte.*” NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §794, p. 397.

²¹⁵ NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**, X, §4, p. 104-105.

vontade de vida revela nos gregos está indissociavelmente relacionada aos tormentos a que estão sujeitos. Ora, num contexto marcado pelo regime niilista, Nietzsche se vê em busca dessa sabedoria grega da época trágica. Entretanto, segundo Lima, ele não deposita suas esperanças num renascimento daquela época trágica, mas vislumbra a possibilidade de uma outra época, entendida como momento de efetivação da transvaloração. Nessa direção, complementa Lima: “Ser artista diante do niilismo e da falência de uma concepção significa “criar” uma nova visão de mundo; criação esta que irá depender de uma força dionisíaca interior, pois só assim o estado afirmativo será possível novamente”²¹⁶.

Esta se torna a condição de possibilidade para a única afirmação diante da queda dos valores pela morte de Deus. Ao assumir a sua condição de finitude, estando exposto ao caráter terrível da existência, o homem será impelido a se revestir da psicologia do trágico, compreendida como expressão da afirmação dionisíaca, ou seja, a tomar partido da vida, chamado a criar para si mesmo modos de vida, mas sem se sujeitar-se às verdades últimas a fim de que seu sofrimento fosse mitigado. Na direção do pensamento global de Nietzsche, artista é considerado como aquele que é capaz de criar, de outorgar valores. O homem artista é o homem criador de seu próprio mundo e de seu próprio destino, eis o que pensa Nietzsche acerca do homem. Desse modo, “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*”²¹⁷.

Disso resulta que a filosofia nietzschiana acerca do niilismo é ela uma filosofia do porvir: o homem está sempre em construção, é um vir a ser. Ademais, se estamos tratando do niilismo no contexto do advento da morte de Deus, isso, no entanto, não coloca fim de forma definitiva a possibilidade do discurso relativo à religião ou até mesmo com referência a emergência de novos deuses, uma vez que Nietzsche deixa entender o seguinte: “Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar”²¹⁸. Mas esta é uma temática que deve ser investigada em outra ocasião.

Portanto, convém destacar que o niilismo nietzschiano através dos seus dois sentidos não indica apenas a decadência, a falta de sentido, mas também preludia uma nova postura do homem, a saber, a busca de novas possibilidades, a abertura para o novo. Nesse sentido, conforme Araldi que centra sua análise na questão do niilismo para afirmar que o pensamento de Nietzsche “se move entre dois extremos: da perspectiva da negação da vida – de seus

²¹⁶LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dioniso**: filosofia e tragédia em Nietzsche, p. 155.

²¹⁷NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém, “Prólogo de Zaratustra”, §4, p. 16.

²¹⁸NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém, “Do ler e escrever”, p. 41.

sentidos e valores – à perspectiva da suprema afirmação do mundo e da vida”²¹⁹. Nietzsche, num primeiro momento parece negar a vida, pois afirma de modo negativo que haja em todo acontecimento um sentido, um fim, uma totalidade organizadora do devir, também nega a existência de outro mundo considerado como verdadeiro, porém, não o faz de modo pessimista²²⁰. Mas em virtude de afirmar a existência por meio dela mesma e não por meio das categorias como “fim”, “unidade” e “ser” que “*diziam respeito a um mundo puramente fictício*”²²¹ e, por isso mesmo, desvalorizavam a esfera na qual vivemos.

Assim, Nietzsche constata que o único caminho para transcender todas as inconsistências metafísicas criadas para dar sentido à vida é o próprio niilismo, mas o niilismo em sua forma ativa. Este sinaliza um poderio potencializado do espírito em vista de destruir a visão metafísica de um mundo no além para afirmar a vida na terra. Deste modo, seu advento torna-se necessário “Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensados até o fim [...]”²²². Ora, isso revela o olhar crítico de Nietzsche para com as expressões culturais de sua época, pois, constata nesse contexto que não há cultura propriamente dita, não há a manifestação do homem-artista, enquanto força criadora. Pelo contrário, há o cultivo do tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem. Quem tornou assim a criatura humana? Do ponto de vista nietzschiano foi o cristianismo, o homem cristão²²³.

²¹⁹ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos, p. 33.

²²⁰NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 31-32.

²²¹NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 33.

²²²NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, Prefácio, §4, p. 24.

²²³NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §3, p. 11.

CAPÍTULO 3 - NIILISMO RIMA COM CRISTIANISMO

Uma das discussões que contribuiu para o desenvolvimento do pensamento filosófico do século XIX gira em torno da impossibilidade de se atingir Deus pela razão teórica. A partir dessa questão, de matriz kantiana, alguns pensadores buscaram senão livrar-se do teocentrismo, disseminando, assim, posições que vão do anticristianismo ao antiteísmo. Entre esses, destaca-se o já citado Feuerbach, em cuja obra escrita em 1848, afirma-se que “*A Consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus [é] o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa*”²²⁴. Em resumo, teologia é antropologia, isto é, o homem projeta em um ser mítico, em uma realidade ilusória seus atributos filtrados de toda deficiência.

Além do desenvolvimento do humanismo, o horizonte do século XIX também é iluminado pelo avanço das ciências naturais, como a física, a química e a biologia. É o movimento naturalista que nasce e se fortifica em toda a segunda metade desse século, refletindo, inclusive, em outros âmbitos do saber e da atividade humana. Com efeito, tanto a filosofia quanto a religião, nesse período, tornam-se depreciadas, uma vez que elas jamais propuseram soluções definitivas aos problemas básicos do ser humano²²⁵. É nesse contexto histórico-cultural, fortemente dominado por uma visão de mundo positivista, cientificista, naturalista e empirista que está situado F. Nietzsche. Não obstante, este pensador não se consagrou como um representante das ciências positivistas, a ponto de torná-las a meta do desenvolvimento da humanidade. Ao contrário, sua filosofia se constituiu um olhar crítico para com o seu tempo. É com esse espírito crítico, então, que Nietzsche se relacionará com o cristianismo. Esta postura nietzschiana é vista, sobretudo, em seu trabalho *O Anticristo*, escrito em 1888.

Nessa obra percebe-se por parte do seu autor um argumento contundente dirigido ao cristianismo. Mas que cristianismo é esse que Nietzsche se volta ferozmente numa posição de anticristo e que se relaciona com o niilismo? Que tipo de niilismo *O Anticristo* identifica no cristianismo? Uma vez compreendendo por niilismo a “desvalorização dos valores”, em que medida o cristianismo implica nessa desvalorização dos valores e, conseqüentemente, na morte de Deus? Essas são algumas questões que o presente capítulo busca discutir. Tal debate

²²⁴ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 44.

²²⁵ BARBUY, B. S. *Nietzsche e o cristianismo*, p. XVI.

tem como principal referência teórica o texto nietzschiano de 1888, *O Anticristo*, que originalmente foi pensado como o primeiro volume de uma grande obra que seria intitulada *Tresvaloração de todos os valores*, mas terminou se constituindo numa obra autônoma. Sua publicação aconteceu no ano de 1895, tendo a irmã do filósofo, Elisabeth Foerster-Nietzsche, responsável pela edição²²⁶.

3.1 Cristianismo e civilização

Antes de responder aquelas questões levantadas é importante perceber que Nietzsche se mostra ciente de que a sua crítica à religião, particularmente, ao cristianismo não deve ser confundida com as já existentes em sua época. Logo no prólogo de sua obra crítica ao cristianismo, *O Anticristo*, ele expressa: “como *poderia eu* me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora? – Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos”²²⁷. Em tal fragmento, demonstra que a reflexão adotada por Nietzsche em sua leitura do cristianismo é nova em relação ao seu tempo, tanto que ele se vê póstumo ao seu contexto histórico. A posição privilegiada assumida por Nietzsche – o radicalismo - é determinante, como já foi mostrado, para distinguir sua crítica à religião das outras existentes em seu contexto histórico, pois, sua perspectiva não se confunde nem reproduz a crítica à religião no âmbito do século XIX que, em verdade, nada mais fez do que substituir Deus pela subjetividade ou, então, deslocar a religião do âmbito teórico para o campo moral. Mudaram-se os figurinos, porém, os personagens permaneceram os mesmos.

A novidade da acusação filosófica nietzschiana gira em torno de sua perspectiva que, ao longo de sua filosofia, se configura uma crítica radical tanto da religião quanto do conjunto de convicções que constituem a consciência do homem culto de seu tempo. De maneira mais específica, o que merece destaque na leitura de Nietzsche é que ele percebe o cristianismo intimamente conectado com uma moral, contribuindo assim para o desenvolvimento de determinado tipo de humanidade²²⁸. Com outras palavras, o cristianismo é evidenciado enquanto religião que historicamente degradou a verdadeira natureza do homem, contaminada pela falsa moral da superação dos instintos: “*Cristão* é o dizer-não ao natural, o sentimento de

²²⁶ SOUZA, P. C. de. Pós-fácio. In: **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, p. 157.

²²⁷ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, Prólogo, p. 9.

²²⁸ Sobre essa relação entre moral e religião, Nietzsche sustenta: “As *morais* e as *religiões* são o meio-principal com o qual se pode moldar o homem tanto quanto se queira: desde que se disponha de um excedente de forças criadoras e desde que seu querer possa impor-se a longos intervalos de tempo” NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §144, p. 102.

indignidade no que é natural, a antinaturalidade”²²⁹. Donde resulta a avaliação nietzschiana de que o cristianismo, ou melhor, que os valores aos quais a humanidade aspira são “*valores de decadence*”²³⁰. Ora, uma vez que o cristianismo encontra-se relacionado com a moral, o que o possibilita ser compreendido como formação cultural, Nietzsche o computa como religião decadente. Com isso, entretanto, não se propõe questioná-lo enquanto doutrina religiosa, mas compreendê-lo como fenômeno moral, expor tal fenômeno como o autêntico promotor do conjunto de fins e valores que modelaram e conduziram o projeto civilizatório ocidental. Por que Nietzsche compreende o cristianismo como uma “*fórmula da decadence*”²³¹?

Segundo ele,

Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso [...]. A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados²³².

Sabe-se que o autor de *Zaratustra* compreende o valor em termos instintuais, enquanto resultantes do acréscimo ou de decréscimo de forças que interagindo ao mesmo tempo compõem o organismo e impõem sua interpretação, sua perspectiva. Neste processo, o domínio de uma determinada força num dado momento supõe a manifestação de uma interpretação que poderá ser múltipla, conforme as alternâncias de dominação. Estas são possíveis porque a supremacia de uma força não implica no extermínio das paixões, pelo contrário, as pressupõe, visto que toda hegemonia se dá por meio de uma resistência vencida²³³. Quer dizer que, para Nietzsche, uma moral se legitima quando ela avalia em função da vontade de poder, entendido aqui como impulso, força instintiva, presente em todo ser vivente, para se tornar o mais forte, em busca mesmo de sobrevivência. Todavia, o que ele encontra de comum em todas as avaliações, artísticas, científicas, religiosas ou morais é que os instintos dominantes em cada uma delas querem ser vistos como um caráter absoluto, como as supremas instâncias axiológicas em geral, perdendo assim seu caráter interpretativo. Quando isso acontece há a manifestação da decadência, da perda dos instintos, enfim, da vontade impotente para o poder. Na medida em que a vontade de poder se declina temos, de

²²⁹ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §147, p. 132.

²³⁰ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §6, p. 13.

²³¹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §15, p. 21.

²³² NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §6, p. 13.

²³³ NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos finais**, §14(147), p. 99.

um lado, morais da vida declinante, em degeneração e, quando a vontade de poder se potencializa, há morais da vida em pleno florescimento, isto é, da vida em todo o seu poder. Diante disso, Nietzsche faz seu diagnóstico reconhecendo que o programa civilizatório do ocidente representa um lento processo de prostração e enfraquecimento do animal homem. Nessa acusação, vai nos apresentar a civilização, não como um indício de doença e mal-estar, mas como a própria doença. Isso porque surge da separação violenta da atividade originária do animal homem e da própria natureza. Por isso, Nietzsche repudia com rigor os caminhos, ideais e valores supremos que a humanidade há dois mil anos vem seguindo.

Sendo assim, é possível identificar mais uma vez que em *O Anticristo* Nietzsche não busca criticar a religião cristã numa perspectiva exclusivamente religiosa, mas revela-a como fenômeno moral da *décadence* que plasmou a civilização ocidental. Se a crítica à civilização enquanto fenômeno da *décadence* revela a moral cristã como força central e motor desse processo, então, também é o próprio homem de seu tempo que Nietzsche lançará sua crítica:

E, para que não reste dúvida quanto ao *que* desprezo, a *quem* desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje – eu sufoco com a sua respiração impura... Em relação ao passado eu sou, como todo homem do conhecimento, de uma grande tolerância, isto é, *magnânimo* [...] Mas meu sentimento se altera, rompe-se, tão logo entro na época moderna, na *nossa* época²³⁴.

Por que Nietzsche se volta contra seus contemporâneos? No fundo, segundo ele, o pensamento filosófico de seu tempo possui “sangue de teólogos nas veias”²³⁵. O que isso quer dizer? Significa assegurar que a filosofia, mesmo aquela dirigida contra a religião até então, se encontra num contínuo êxito de reprodução metafísica. Ou seja, a crítica ainda permanece a serviço da fé, de um ideal, cujo valor não é problematizado. A filosofia, enquanto corrompida por sangue de teólogos, sinaliza a presença do próprio cristianismo mesmo onde este não se reveste mais de sua forma dogmática²³⁶. E, segundo Nietzsche,

Esse envenenamento vai muito mais longe do que se pensa: reencontrei o instinto de arrogância dos teólogos onde quer que hoje alguém se ache “idealista” – onde, em virtude de uma origem mais elevada, arrogue-se o direito de olhar para a realidade de modo alheio e superior...²³⁷.

²³⁴ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §38, p. 44.

²³⁵ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §8, p. 14.

²³⁶ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 92.

²³⁷ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §8, p. 15.

A civilização ocidental é vista por Nietzsche como um prolongamento natural do cristianismo, porém, não do cristianismo eclesiástico, ou seja, como expressão dogmática de uma religião; mas enquanto um conjunto de ideais civilizadores que, de acordo com ele, se encontram por toda parte, inclusive onde se buscou negá-los, sobretudo, a partir das ideias modernas, como a ideia de progresso, de socialismo, de cientificidade.

O que prega a ideia de progresso? Sabe-se que o horizonte do século XIX também ficou marcado pelo avanço das ciências naturais, como a física, a química e a biologia. A crença nas ciências naturais trouxe consigo a fé no ideal do progresso, isto é, acreditava-se que a humanidade caminhava rumo a um desenvolvimento para o melhor ou mais forte. Com a noção de progresso é explicitada a ideia de que aquilo que vem depois é necessariamente melhor do que aquilo que passou. Em outras palavras, acredita-se que “o futuro conferirá aos fatos do presente um direito histórico, uma justificação histórica”²³⁸. O progresso, enquanto uma ideia plantada no futuro acaba sendo o ponto final de conformação da multiplicidade da vida; uma espécie de tentativa de explicação para todas as coisas. Ora, exatamente esse discurso final acerca do todo é que torna a ideia de progresso verdadeiro dogma, verdadeiras religiões.

Para Nietzsche, a crença de que o presente só pode ser legitimado pelo futuro é uma “evidência”, cujo valor não foi colocado em questão, sendo considerado simplesmente como *a priori*, um valor dado, digno de ser obedecido, sem sequer uma avaliação. Não obstante esse otimismo, Nietzsche se coloca: “A última coisa que eu me prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade. Por mim não são erigidos novos ídolos; os velhos que aprendam o que é ter pernas de argila. Derrubar ídolos (minha palavras para ‘ideais’) – isso sim, já faz parte de meu ofício”²³⁹. Para o filósofo, a ideia de “progresso”, enquanto um novo ideal a ser alcançado, uma nova meta para a existência explicita uma determinada concepção de verdade que no seu íntimo é castradora da multiplicidade do real e, por conseguinte, acabou produzindo uma nova fé que do além justificaria a realidade imanente. Por isso que enquanto o século XIX vê com otimismo a ideia de progresso, a filosofia nietzschiana, entretanto, considera-a um valor que a filosofia deve-se libertar fundamentalmente dessa vontade de crer que preside certas concepções do que venha ser a verdade.

E é esse o caminho que Nietzsche lança mão para criticar a ciência, isto é, quando esta se arroga como porta-voz de uma verdade última sobre a realidade. Pensada nesses termos, o pensamento científico se revela como uma motivação em relação à verdade,

²³⁸ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 161-162.

²³⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. In: **Obras incompletas**, §2, p. 365.

entendida como um discurso final acerca das coisas e não enquanto uma abertura permanente à investigação da realidade. Ora, tendo em vista uma vontade de verdade absoluta, a ciência moderna não representaria a negação do cristianismo, senão sua realização. Ainda que os tempos modernos signifiquem certa supremacia do saber em relação à fé, dando a entender que haja uma desconfiança nutrida por parte da cientificidade contra a interpretação cristã do sentido geral da existência. No fundo, adverte Giacóia Júnior:

Não há, pois, ruptura irreconciliável entre Ciência e Fé; a cientificidade moderna não é a negação, mas a realização do Cristianismo: a exacerbação da vontade incondicional de verdade, que acaba por levar à desconfiança na interpretação cristã da existência, é, em verdade, a consumação da moral cristã, consumação que se apresenta, historicamente, como sua negação e superação necessária²⁴⁰.

Portanto, a desconfiança lançada sobre a interpretação cristã do mundo e da história é também uma suspeita em direção à própria ciência, enquanto crença absoluta numa verdade alcançável por meio das categorias da razão. Segundo Nietzsche²⁴¹, a fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*, a saber, de que a verdade é divina. Esta confiança é uma herança oriunda da crença cristã, cuja raiz encontra-se também no platonismo, tal como entendido por Nietzsche. Noutras palavras, também a modernidade continuaria a construção do “mundo verdadeiro”. Esse é manifestado agora no âmbito do conhecimento científico, cuja visão positivista e uma explicação naturalista, causal e mecanicista do universo revelam a razão como guia da humanidade para o progresso, e este se torna a lei inelutável da história.

A confiança na razão e na técnica vai se tornando soberana, de tal modo que ela passa a ser a porta-voz de uma verdade, de uma explicação acerca de todas as coisas, propondo um mundo, uma existência melhor que a de outras épocas. Esta crença na razão em si, procura disfarçar a condição humana de seu caráter trágico, através da construção de uma verdade absoluta. “A *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo, - nós medíamos o valor do mundo em categorias *que diziam respeito a um mundo puramente fictício*”²⁴². Nessa perspectiva que o discurso crítico nietzschiano se dirige à modernidade, assegurando que: “*Dessa modernidade estávamos doentes*”²⁴³; além de afirmar que a história dos ideais da humanidade seria a explicação pela qual o homem se encontra tão corrompido²⁴⁴ e que o

²⁴⁰ GIACOIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral, p. 40.

²⁴¹ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §344, p. 236.

²⁴² NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §12, p. 33.

²⁴³ NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §1, p. 10.

²⁴⁴ NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §6, p. 13.

perfil dos sacerdotes vigorou até mesmo na filosofia: “E o sacerdote *dominou* até agora! Ele *determinou* os conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro”!...”²⁴⁵.

Todavia, é importante ter presente que Nietzsche não abomina a ciência, o conhecimento científico. O que ele rejeita é exatamente a pretensão do espírito científico de conceber a verdade como a adequação do intelecto à realidade. Ao contrário dessa postura dogmática, propõe que o conhecimento científico seja visto como esforço antropomórfico na relação do homem com o mundo que se transforma constantemente. Noutros termos, “ao invés de cristalizar teologicamente suas verdades assumindo perspectivas moralizantes, a ciência poderá se colocar como o exercício do questionamento, da investigação ininterrupta de suas convicções”²⁴⁶.

Nessa mesma direção Nietzsche, o filósofo da suspeita, também denuncia a ideia de socialismo, que via no crescimento econômico uma trilha fecunda para a realização da felicidade humana. Ora, mais uma vez acredita-se, de maneira inquestionável, num ideal que para o socialismo, levará o homem à sua realização. De qualquer modo, conforme Moura, o valor do homem estará sempre associado em sua aproximação a um ser ideal²⁴⁷. Justamente essa exigência que, para Nietzsche, torna os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade como *valores de décadence*²⁴⁸. Nietzsche se coloca contra a proposta de um novo ideal, porque, com ele,

Privou-se a realidade de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade, no mesmo grau em que se mentiu um mundo ideal... O “verdadeiro mundo” e o “mundo aparente” – em alemão: o mundo mentido e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa – até chegar à adoração dos valores inversos àqueles com os quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro²⁴⁹.

É com esse espírito que Nietzsche acusa ser a própria idade moderna bombeada por esse tipo sanguíneo, pois, apesar das críticas que compõem o cenário moderno, estas só se preocuparam com a fundamentação dos valores morais, ao invés de colocar sob suspeita o próprio valor desses valores que, nesse contexto, ainda serviam de meta para a existência. Por estar presa a exigência de um ideal para a vida, Nietzsche sinaliza para a enfermidade da

²⁴⁵ NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §12, p. 18.

²⁴⁶ BAZZANELLA, S. L. **O nilismo em Nietzsche e a ambivalência em Bauman**: uma leitura possível do modelo civilizatório ocidental, p. 82.

²⁴⁷ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. 165.

²⁴⁸ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §6, p. 13.

²⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. In: **Obras incompletas**, §2, p. 365-366.

modernidade. Intimamente ligado à sua época, o filósofo lança sua crítica de forma radical ao mundo em que vive, não deixando escapar nem mesmo seus conterrâneos, ao afirmar que entre os alemães encontra-se também a filosofia corrompida pelo sangue dos teólogos²⁵⁰. Tal acusação se dirige particularmente a Kant, que não obstante tenha defendido a impossibilidade de se chegar a Deus pelo viés da razão teórica, postulou sua existência na razão pura prática. Por isso, para Nietzsche, o sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo²⁵¹, ele não problematizou “Deus”, mas manteve aberta a trilha para o velho ideal.

Nesse sentido, Nietzsche promove guerra contra esses teólogos do positivismo e do socialismo que com seus ideais ensinam aos homens um mundo além, que falam de vida verdadeira e plena, como se esta na qual se vive fosse falsa e vazia.

3.2 Cristianismo como vontade de nada

Qual o problema de se manter a crença naqueles ideais? Ao serem considerados pela filosofia metafísica de maneira *a priori*, os ideais e valores supremos que norteiam a humanidade são dissimulados quanto as suas significações reais. Em outros termos, são esquecidos como humanos demasiadamente humanos, isto é, estão intimamente relacionados com os pontos de vista ou avaliações a partir das quais foram criados e que estas também partem de valores para criá-los. Além disso, também se esquece de que o espírito filosófico diz respeito não só à busca do conhecimento, mas também enquanto conservação da vida que, na perspectiva nietzschiana, não é outra coisa senão o reconhecimento de forças cósmicas em relação tanto para a constituição quanto para a destituição de tudo o que existe. Desse modo, para Nietzsche o pensamento moderno precisa ser acordado de um sono dogmático, pois, embora negue a religião em sua forma dogmática, seu pensamento permanece atrelado e prolongando os ideais cristãos.

Em vista disso, Nietzsche se volta filosoficamente contra o homem de seu tempo, uma vez que a substância dessa modernidade é configurada no conteúdo espiritual do cristianismo, que possui uma significação oculta do crente, em vista de uma dissimulação específica que subtrai sua origem real à investigação da consciência. Sendo assim, deve-se destacar que a crítica nietzschiana lançada ao cristianismo não consiste em ressaltar a razoabilidade dessa religião, como se esta devesse ser depurada de tudo aquilo que se apresenta irracional e obscuro à razão. Noutros termos, Nietzsche, no contexto de sua filosofia

²⁵⁰ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §10, p. 16.

²⁵¹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §10, p. 16.

da religião, não anuncia outra crença, a saber, a fé na religião natural, como ocorrera no horizonte do pensamento do século XVIII, que via nos ensinamentos da religião revelada algo contrário à razão, e por isso, deviam ser refutados ou, então, purificados de seus aspectos irracionais. Ademais, o autor de *O Anticristo* não intenta oferecer com e nesta obra um estudo que questione diretamente os dogmas que constituem a religião cristã. Ele não faz teologia, muito menos cristologia. A crítica de Nietzsche dirigida ao cristianismo é justamente por ele manter a crença em valores supra-sensíveis, os quais eram considerados por toda tradição como um dado inquestionável, e que agora será problematizado o próprio valor desses ideais. Noutras palavras, o cristianismo criticado por Nietzsche é interpretado como um “platonismo para o povo”²⁵².

Por esse platonismo compreende-se um pensamento estritamente em função da doutrina dos dois mundos (dualismo), isto é, considera-se como verdadeiro o que se identifica ao estável e como falso o vir-a-ser que é associado à aparência. Do mesmo modo que Nietzsche via Platão como um filósofo preocupado com os transmundos, o cristianismo também era concebido nessa direção. Sabe-se que para tornar sua teologia plausível, o cristianismo, principalmente a partir dos pais apologistas (século II), lançou mão do pensamento filosófico, sobretudo das ideias platônicas. Conforme a leitura de Mauro Araujo de Sousa, a alegoria do “Mito da Caverna”, presente no diálogo de Platão *A República* (Livro VII), caiu como uma “luva” para o cristianismo que assumiu, em sua teologia, o idealismo platônico:

A metafísica, nesse contexto, se realiza junto ao cristianismo. Metafísica cristã, religiosa. O Ser é identificado com Deus. Metafísica teológica. E os valores são divididos em mundanos e celestiais: dois mundos, dualismos em todas as partes (corpo e alma, sujeito e objeto e tantos outros). A aversão pela vida terrena aumenta para aqueles que estão cansados de viver, porque para eles viver é sofrer a distância de um mundo paradisíaco. O objetivo é uma vida no além-mundo, diante da face de Deus. Jesus Cristo é construído como prova final do choque entre esses dois mundos²⁵³.

O filósofo que se faz “anticristo” busca, então, “desenraizar a exigência mesma de um ideal – não instituir um novo ideal, mas voltar para aquilo que Nietzsche chamará de ‘inocência do vir-a-ser’ [...]”²⁵⁴. Isso, no entanto, não significa que a filosofia nietzschiana

²⁵² NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro, Prefácio, p. 8.

²⁵³ SOUSA, M. A. de. A morte de Deus em Nietzsche: fim da metafísica? In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (Orgs.). **Teologia e Pós-Modernidade**: Ensaios de teologia e filosofia da religião, p. 69.

²⁵⁴ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura, p. XIX. Todavia, o projeto nietzscheano de crítica dos valores e ideais segundo o próprio Moura se esbarra num problema teórico: “Onde se situa o discurso crítico que

deva ser considerada meramente uma inversão do platonismo, ou seja, como se fosse declarar ingenuamente amor ao mundo sensível. Em outras palavras, não quer dizer que enquanto Platão privilegiava o supra-sensível em detrimento do mundo sensível, Nietzsche mudaria aquela hierarquia, valorizando o mundo sensível face ao mundo supra-sensível²⁵⁵. Se assim fosse, ele continuaria na mesma lógica platônica, só que valorizando o mundo sensível em vez do supra-sensível.

Dessa maneira, em que consiste o empreendimento filosófico nietzschiano de colocar em questão todos os ideais e valores que durante mais de dois mil anos tornaram-se vigentes pelo pensamento ocidental? A suspeita que Nietzsche submeteu os valores ocidentais no fundo revelou a origem desses ideais como fundamentados no nada. Segundo o filósofo, esse lugar vazio é o que a metafísica tradicional descreveu como o inteligível, como o bem absoluto, como a origem transcendente e invisível dos valores. Por conseguinte, Nietzsche identifica ao pensamento metafísico o caráter niilista e, conseqüentemente, reage com veemência contra esses valores que sustentaram a cultura do Ocidente, visto que eles geram e conduzem necessariamente ao vazio, ao nada. Desse modo, o niilismo não é uma invenção de Nietzsche, mas

[...] nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, - porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...²⁵⁶.

Fica nítido na citação acima que o niilismo, numa perspectiva nietzschiana, se mostra como o fio condutor através do qual a cultura ocidental foi sendo tecida. Dito de outra maneira, Ricouer se expressa da seguinte forma:

Não é Nietzsche quem inventa o niilismo, nem o niilismo que inventa o nada. O niilismo é o processo histórico de que Nietzsche é a testemunha, e o niilismo, em si mesmo, é somente a manifestação histórica do nada que pertence à origem ilusória. É por isso que não é do niilismo que o nada emerge, menos ainda de Nietzsche que o niilismo procede. O niilismo é a alma da metafísica, na medida em que a metafísica afirma um ideal e uma

avalia a totalidade de nossa ‘civilização’, sem lançar mão dos instrumentos analíticos legados por esta própria tradição?” (p. xx). Para sair desta, conforme o estudioso, Nietzsche terá que redefinir seu território analítico que seja incomensurável àquele que nos foi legado. Isso significa a reavaliação do discurso filosófico, bem como da ideia mesma de filosofia.

²⁵⁵ MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**, p. 32.

²⁵⁶ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, Prefácio, §4, p. 24.

origem sobrenatural que outra coisa não exprime senão o desprezo pela vida, a calúnia da terra, o ódio ao vigor dos instintos, o ressentimento dos fracos relativamente aos fortes²⁵⁷.

O niilismo como consequência dos nossos valores até agora deve ser compreendido, de acordo com Nietzsche, como resultado de uma interpretação que, ao longo do tempo, se fez determinante, qual seja, a moral cristã. Portanto, “na cristã-moral, finca-se [*steckt*] o niilismo”²⁵⁸. Tomando os valores morais não como uma suposta ordenação supra-sensível, mas sim como apreciações valorativas de nossos impulsos, instintos e afetos, Nietzsche observa que o cristianismo, no entanto, faz a recusa dos instintos na instituição de uma ordem moral para caracterizá-la como uma determinação divina. Ora, tal procedimento revela a falta de realidade desses valores, ou uma falsificação da realidade em prol de uma causa imaginária para estes valores. Tanto é assim que Nietzsche assim se pronuncia:

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 entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remoroso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “reprovável” – todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (- a realidade! -), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula da decadence*...²⁵⁹.

Mas em que medida o cristianismo fomentaria o niilismo? E que tipo de niilismo ele fomentaria? Ao manter e reproduzir a confiança nos ideais, típicos do platonismo, que concebe o mundo de maneira petrificada, isto é, compreende-o sem o movimento ou, então,

²⁵⁷ RICOUER, Paul. Religião, Ateísmo, Fé. In: **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica, p. 370.

²⁵⁸ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §1, p. 27.

²⁵⁹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §15, p. 20-21.

lendo o movimento como algo falso no mundo, Nietzsche vai se dando conta de que o cristianismo de mãos dadas com o pensamento helenístico do pensamento platônico sacraliza essa concepção de mundo, compreendendo o ser como uno, eterno e imutável, um “Deus do monótono-teísmo”²⁶⁰. Essa sacralização contribui do ponto de vista da filosofia nietzschiana para uma visão de mundo um tanto enfraquecida, pois, sua compreensão de mundo se mostra como castradora da multiplicidade, ou seja, do mundo como devir. Dito de outra maneira, o cristianismo, enquanto um fenômeno moral inverte o valorar humano substituindo os determinantes da natureza por construções fictícias em vista de proteger os esgotados da vida. Nessa inversão, sua maior vitória foi convencer o homem que o mundo dos impulsos, afetos e instintos é falso e que reside em outro lugar os valores superiores que devem guiar o agir moral. Posto que para Nietzsche não haveria nenhuma coisa que seja considerada como real, a não ser o nosso mundo de apetites e paixões, então, para ele aqueles valores supremos estariam fundamentados no nada. Desse modo, quanto mais o cristianismo reafirma esses supremos valores, mais eles vão se desgastando, mais claros e evidentes, quanto às suas origens, eles vão se tornando: vontade de nada. Ou seja, se percebe que por detrás de cada valor absoluto ou em cada tentativa²⁶¹ em afirmá-lo o homem se depara com um abismo, com o nada, e não, como pensavam que se depararia com uma realidade. Afinal, assegura Nietzsche:

[...] não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma “coisa em si”. – *Isso mesmo é um niilismo, e deveras o mais extremo.* Ele desloca o valor das coisas para um âmbito no qual a esse valor não corresponde nem pode ter correspondido *nenhuma* realidade, mas que é somente um sintoma de força por parte *de quem confere valor*, uma simplificação para a *finalidade da vida*²⁶².

Sendo assim, o cristianismo na medida em que se limita a ser “um platonismo para o povo”, assume, em nossa época, a forma do niilismo. O nada é o “lugar” para onde nos conduz tanto o cristianismo quanto o projeto civilizador do Ocidente.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado sobre a Terra; talvez represente o nadir na evolução

²⁶⁰ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §19, p. 24.

²⁶¹ Afirma-se tentativa Nietzsche reconhece que contra a falta de sentido surgiram “novas” maneiras de pensar, sob o prisma político, científico, econômico, histórico e estético. Novas com aspas, porque, para o filósofo, essas perspectivas continuam pensando niilisticamente, ou, se quisermos, permanecem cristãos disfarçados e, conseqüentemente, de mãos dadas com o platonismo. Cf. NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §69, p. 61.

²⁶² NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §13, p. 33.

descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”” Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!...²⁶³.

Essa dicotomia trazida pelo conceito de Deus parece não ser algo novo, mas uma continuação de uma filosofia que através da teologia cristã, também se fez presente no cristianismo, a saber, a filosofia platônica. Nesse sentido, podemos dizer que aquela compreensão de Deus só foi possível graças a um pensamento forte, absoluto, metafísico que a sustentava. É esse conceito de Deus que vigorou (que ainda vigora) por mais de 2000 anos... Neste sentido, podemos dizer que a reflexão realizada por Nietzsche acerca da religião cristã, além do enfoque moral também quer lançar sua crítica à filosofia platônica, que, juntamente com o cristianismo plasmou a civilização ocidental.

A corrupção do conceito cristão de Deus consiste justamente em torná-lo apenas do bem, enquanto que, antes, Deus representava a força de um povo, tudo de agressivo e sedento de poder da alma de um povo. Com o cristianismo, a divindade é “mutilada em seus impulsos e virtudes mais viris, torna-se por necessidade o deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. Eles não se denominam fracos, denominam-se ‘bons’...”²⁶⁴. Essa tentativa de transformar “Deus” num conceito, oposto a tudo que é natural, à natureza mesmo, desprezando a tudo o que é matéria, que está na base de toda avaliação das formações gregárias da civilização ocidental, tem como efeito além da “*ruína de um Deus*: Deus tornou-se ‘coisa-em-si’”²⁶⁵, a afirmação já citada de que “na moral cristã, reside o niilismo”.

Mas que tipo de niilismo o cristianismo representa? Se o niilismo é visto como a desvalorização dos valores superiores, ao negar a vida, a natureza, nossos impulsos, instintos e afetos em prol de outro mundo depois dessa vida. O cristianismo desvaloriza o único mundo que temos acesso em prol de outro mundo imaginário, incapaz de ser conhecido pelos impulsos, instintos e afetos, somente a fé pode alcançá-lo. Esse desprezo pelo mundo que temos em vista de outro faz com que o cristianismo seja indicado como um niilismo incompleto, ou seja, o niilismo incompleto retarda o que foi decidido com a desvalorização dos valores supremos, a saber, alijar o “em si”, próprio do supra-sensível. Noutros termos, ainda se acredita na verdade desses valores. Mas com a “morte de Deus”, o homem se depara radicalmente com o niilismo, o vácuo de sentido provocado pelo aniquilamento dos valores

²⁶³ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §18, p.23.

²⁶⁴ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §17, p. 22.

²⁶⁵ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §17, p. 23.

transcendentes. Acaba no niilismo do *nada tem sentido*. Segundo Nietzsche, o niilismo manifesta-se agora não porque o desprazer na existência seja maior do que antes, mas porque, em geral, desconfia-se agora de um “sentido” na existência, que era tido como o sentido. Sendo assim, o niilismo incompleto desemboca num niilismo passivo que evidencia a exaustão e o cansaço do homem frente à vida.

3.3 Cristianismo como negador da vida

Qual o efeito de se afirmar o nada? A grande consequência disso, segundo Nietzsche, é negar a vida, visto que “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. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa despertar suspeita”²⁶⁶. Ora, visto como uma realidade em si, os supremos valores tornam-se objetos de uma vontade que prefere o nada a nada querer, ainda que esse nada seja Deus. Diante desse panorama, é que se considera que,

O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito²⁶⁷.

Em resumo, o cristianismo torna-se “um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*...”²⁶⁸. O cristianismo ao mesmo tempo em que multiplica, também conserva a miséria quando, através dos teólogos e de todos que possuem sangue de teólogos nas veias, bem como dos sacerdotes, desvalorizam a realidade enquanto tal em detrimento de um *mundo além*, tido como superior, verdadeiro. Nessa perspectiva, o cristianismo significa uma tendência hostil à vida, isto é, oposto àquilo que, na leitura nietzschiana, mais caracteriza a vida em seu interior, a vontade de poder. Numa vontade de

²⁶⁶ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §43, p.50.

²⁶⁷ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §5, p.12.

²⁶⁸ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §7, p. 14.

crescimento, de desenvolvimento e de potência é que se encontra, precisamente, a vontade de viver²⁶⁹.

Adotando a vida como critério que se impõe por si mesmo, Nietzsche, porém, observa que o que ocorre na história é justamente o esquecimento da origem humana dos valores e a emergência de uma moral de condenação da vida. Quando isso acontece, os valores são tomados como aquilo que possui uma realidade em si mesma, como fim último para ser alcançado e que serve para “melhorar” a humanidade, como sentido último da vida. No entanto, dizer como “deveria” ser o homem é, na perspectiva nietzschiana, uma ingenuidade, uma vez que “A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas (...)”²⁷⁰.

O que ocorre nesse esquecimento? A origem dos valores é deslocada para uma realidade supra-sensível, que não possui relação nenhuma com a vida mesma, e a partir da qual acreditam conceber um conceito unificador, capaz de estabelecer normas válidas e necessárias para todos, capaz de instaurar ordem, de dissolver mentiras, enfim, capaz de regular e avaliar todas as ações. A partir do momento em que os valores foram considerados como “em-si” das coisas, como mundo verdadeiro e mundo futuro, esses valores superiores são depositados numa outra esfera em que não se pode alcançar e, conseqüentemente toda a força empregada para atingi-los torna-se vã. Além disso, enquanto se acredita nesses valores concebidos desse modo, o mundo no qual vivemos fica desprovido de qualquer valorização, a vida torna-se condenada, enfraquecida, cansada, pois toda a atenção está deslocada para o além deste. Noutras palavras, a vida torna-se desprovida de sentido, porque a multiplicidade, a diversidade que marca a realidade na qual vivemos, é negada ao se buscar um conceito unificador (Ser, Razão, Deus) que seja capaz de articular certa compreensão de mundo. Deste modo, Nietzsche, como que em golpes de martelo, deixa claro que todos os valores com os quais o mundo era avaliado foram desvalorizados, tornaram-se inadequados, pois,

[...] privou-se a realidade de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade, no mesmo grau em que se mentiu um mundo ideal (...) A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa – até chegar à adoração dos valores *inversos* àqueles com os quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro²⁷¹.

²⁶⁹ NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**, §, 349, p. 244.

²⁷⁰ NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**, V, §6, p. 37.

²⁷¹ NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo*. In: **Obras incompletas**, Prólogo, §2, p. 365-366.

Para Nietzsche isso ocorre com a filosofia socrático-platônica, em especial através da doutrina dos dois mundos que concebe a existência de um mundo ideal, transcendente, entendido como verdadeiro, em detrimento de outro mundo, visto como sensível e considerado como aparente, enganoso. Com essa teoria, segundo Nietzsche,²⁷² veio à baila o mais duradouro e o mais perigoso de todos os erros cometidos até agora, a saber, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si. No horizonte do pensamento socrático-platônico esse “bem” ideal existiria tão somente em um mundo supra-sensível, considerado como o “verdadeiro mundo” e inacessível ao conhecimento dos sentidos, os quais só revelariam o “mundo aparente”.

O problema dessa teoria, numa perspectiva nietzschiana, consiste no fato de que por ser exatamente o mundo supra-sensível um mundo postulado como ideal, tal idealidade se revela inatingível, inacessível, o que, por conseguinte, provoca no ser, uma diminuição de sua consistência e de seu valor²⁷³. Significa ainda dizer que a teoria socrático-platônica dá início a uma verdadeira mutação no entendimento da existência ao estabelecer a distinção entre dois mundos, pela oposição entre essencial e aparente, verdadeiro e falso, inteligível e sensível. Essa transformação da existência empreendida por tal filosofia consiste no fato de que a vida, em seus instintos mais profundos, deixa de ser parâmetro na sua própria condição, para ser avaliada pela razão. Por isso Torres Filho afirma: “Com Sócrates teria surgido um tipo de filósofo voluntária e sutilmente ‘submisso’, inaugurando a época da razão e do homem teórico, que se opôs ao sentido místico de toda a tradição da época da tragédia”²⁷⁴.

A crítica nietzschiana, nesse contexto, se dirige à pretensão da instauração de uma racionalidade, sob a forma de um mundo verdadeiro, desconectada do mundo e da vida, como a única capaz de oferecer uma totalidade ordenadora da vida. O homem está sujeito a uma racionalidade que busca através de conceitos e ideias dar sentido à realidade. Nesta configuração o que se vê é justamente a vontade de vida sendo amordaçada, pois, a filosofia, nesta perspectiva se coloca como tarefa “julgar a vida”, opondo a ela valores pretensamente superiores como o “Divino”, o “Verdadeiro”, o “Belo”, o “Bem”, medindo-a por eles, impondo-lhe limites, condenando-a. Noutras palavras, busca-se edificar uma arquitetura conceitual que permita ao homem, mascarar a tragédia humana e orientar a sua existência na busca da virtude e da felicidade. A respeito desse pensamento, Nietzsche se posiciona:

²⁷² NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro, Prefácio, p. 7-9.

²⁷³ VOLPI, F. **O Nihilismo**, p. 56.

²⁷⁴ TORRES FILHO, R. R. Nietzsche: vida e obra. In: **Obras Incompletas**: Nietzsche, p. XIII.

[...] esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por outro motivo²⁷⁵.

Posto isso, pode-se considerar que o primeiro momento do niilismo se estabelece com a filosofia socrático-platônica. É esse platonismo, compreendido estritamente em função da doutrina das formas ou ideias, que para Nietzsche ganhará força com o advento do cristianismo, quando este assimila, através de sua teologia, o pensamento platônico, particularmente a ideia de “mundo verdadeiro”. Isso, contudo, não significa dizer que o cristianismo tenha instituído a crença nas categorias de finalidade, unidade e verdade²⁷⁶. Mas deve-se entender o cristianismo como uma das peles com as quais a serpente platônica se revestiu ou como diria Nietzsche, enquanto “platonismo para o povo”²⁷⁷. Isto é, convicção metafísica de estar na verdade, o cristianismo concebeu o mundo terrestre como um vale de lágrimas, em oposição ao mundo da felicidade eterna do além, à luz do qual entende o sensível como provisório, inautêntico e aparente. O cristianismo se manifesta como um platonismo para o povo, na medida em que sua proposta de um mundo do além, da verdade, sinaliza um conforto para as ansiedades do rebanho, conferindo-lhes certezas e convicções em relação a um sentido da existência. Nesse sentido, o cristianismo representa “a forma acabada da perversão dos instintos que caracteriza o platonismo, repousando em dogmas e crenças que permitem à consciência fraca e escrava escapar à vida, à dor e à luta, e impondo a resignação e a renúncia como virtudes”²⁷⁸. Ora, enquanto platonismo acabado a religião cristã se configura como aquela que renuncia os instintos do corpo, que deprecia a vida em nome de uma vida eterna, da bondade suprema e da verdade que é Deus. Segundo Bazzanella²⁷⁹, os mandamentos cristãos de “amar a Deus sobre todas as coisas” e de “amar ao próximo como a si mesmo” significam anular no homem sua potencialidade de vida, a possibilidade de viver a partir de critérios pessoais e instintivos, é a domesticação da besta humana.

²⁷⁵ NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**, II, §2, p. 18.

²⁷⁶ GIACOIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**, p. 37.

²⁷⁷ NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**, Prefácio, p.8.

²⁷⁸ TORRES FILHO, R. R. Nietzsche: vida e obra. In: **Obras Incompletas: Nietzsche**, p. XV-XVI.

²⁷⁹ BAZZANELLA, S. L. **O niilismo em Nietzsche e a ambivalência em Bauman: uma leitura possível do modelo civilizatório ocidental**, p. 38.

Nessa perspectiva, leia-se por cristianismo um continuador do pensar platônico e não um conjunto de dogmas, crenças que constituem uma tradição religiosa. Noutras palavras, a crítica nietzschiana conferida ao cristianismo se dirige muito mais à concepção platônica de mundo enquanto um dualismo existente entre aparência terrena e verdade transcendente. Conforme Zirker²⁸⁰, Nietzsche se coloca contrário à posição de quem concebe de modo limitado e com reservas a realidade humana, além de rejeitar consentimentos que também comporte uma negação da mesma. Justamente por representar uma atitude desse gênero que a religião cristã torna-se objeto de críticas por parte de Nietzsche.

Não obstante Nietzsche descreva o cristianismo enquanto platonismo para o povo, sua compreensão do cristianismo, porém, o vê ainda como uma continuação do judaísmo. Sobre isso afirma: “Aqui eu apenas toco no problema da *gênese* do cristianismo. A *primeira* tese para a sua solução diz: o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência...”²⁸¹. Se o cristianismo é consequência do instinto judeu, como Nietzsche entende esse povo singular?

A compreensão nietzschiana acerca do povo judeu confere a história de Israel como uma história típica da *desnaturação* dos valores²⁸², isto é, falsificando tudo aquilo que era natural, invertendo todas as condições possíveis que eram permitidas para um povo se viver. Para o nosso autor, a razão dessa inversão está relacionada à transformação que o conceito de Deus sofreu na história do povo de Israel. Ora, mas qual a relação que Nietzsche estabelece entre a história de um povo e seu deus? Para responder a tal questão faz-se necessário fazer referência ao §16 de *O Anticristo*, no qual Nietzsche assim se manifesta:

Um povo que ainda crê em si tem ainda também seu próprio deus. Nele reverencia as condições que o fizeram prevalecer, as suas virtudes – projeta seu prazer consigo, seu sentimento de poder, num ser ao qual se pode agradecer. Quem é rico quer oferecer; um povo orgulhoso precisa de um deus para *sacrificar*... Religião, nesses pressupostos, é uma forma de gratidão. É-se grato por si mesmo: para isso precisa-se de um deus²⁸³.

Disso fica claro que um Deus reflete a força, o orgulho de um povo. Um tal Deus precisa ser capaz de ajudar e prejudicar, de ser amigo e inimigo, podendo ser admirado nas coisas boas e nas más. Entretanto,

²⁸⁰ ZIRKER, H. L’annuncio della ‘morte di Dio’ come annuncio di liberta e avvento di una nuova morale – Friedrich Nietzsche (1844-1900). In: **Crítica della Religione**, p. 179.

²⁸¹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §24, p. 29.

²⁸² NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §25, p. 30.

²⁸³ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §16, p. 21.

[...] quando um povo está perecendo; quando sente que se esvanece definitivamente a fé no futuro, sua esperança de liberdade; quando a sujeição lhe aparece na consciência como a primeira vantagem, e as virtudes dos sujeitos como condições de conservação, também seu deus *tem* de mudar [...]. Ele moraliza continuamente...²⁸⁴.

Nessa mudança ocorrida no deus de Israel, Nietzsche observa que no início, Javé “era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, com ele confiava-se na natureza, que trouxe o que o povo necessitava – chuva principalmente”²⁸⁵. Enfim, Javé era tido como a vontade de poder que outrora representava a força do povo de Israel. Mas essa unidade entre Javé e Israel foi cortada, sobretudo por motivos de desorganização interna e pressão externa, como a invasão dos assírios. Percebeu-se que Javé agora não mais representa o amor próprio de um povo, senão um conceito que se tornou instrumento nas mãos dos sacerdotes que passam interpretar toda a grandeza e toda a força humana como sobre-humanas, como estrangeiras ao homem. Deus aqui já não é a continuidade de um povo, mas é elevado para distante deste povo. Ora, se antes Javé significava a expressão de poder do povo de Israel, agora, porém, o conceito de Deus foi falseado, seu sentido foi desnaturado, moralizado - moral não mais como expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais como seu mais básico instinto de vida, mas sim tornada abstrata, antítese da vida.

Nesse falseamento tanto do conceito de Deus quanto da moral, a própria história de Israel é desprezada.

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 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 [...]. Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora, segundo grau da obediência²⁸⁶.

A partir de então as coisas todas da vida se acham tão ordenadas que o sacerdote é indispensável em toda parte e o que era costume natural, tido como ocorrências naturais da vida, como a assistência de enfermos e pobres, enfim, tudo aquilo que era exigência inspirada

²⁸⁴ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §16, p. 21.

²⁸⁵ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §25, p. 30.

²⁸⁶ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §26, p. 32.

pelo instinto da vida torna-se sem valor natural, para ser santificado, resultado de uma sanção, de um princípio supremo. Na medida em que Deus se torna a antítese dos valores naturais é criado um conceito de bem e de mal que se apresenta inteiramente desligado do conceito natural útil, prejudicial, promotor da vida. Nesse momento que, segundo Nietzsche, uma outra vida é imaginada, podendo até mesmo ser diretamente hostil ao conceito natural de bem e mal²⁸⁷.

O sacerdote se torna o centro de poder desse povo, busca conseguir valer como o mais elevado tipo de homem. Para tanto, numa sociedade que se organiza em torno ao sacerdote “os ‘pecados’ são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: “Deus perdoa quem faz penitência” – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote*”²⁸⁸. Portanto, todo ato de desobediência é transformado em pecado, que por sua vez, é um comportamento de ofensa a Deus, segundo o sacerdote. Tal atitude incorreria num tormento, visto que ao negar as condições naturais e históricos, o sacerdote concebe a existência em dependência de uma vida sobrenatural.

De acordo com Nietzsche, o cristianismo cresceu nesse ambiente, marcado pela desvalorização da realidade e pela presença do pecado. No entanto, o contexto judaico não é para o cristianismo apenas um horizonte externo ao que está acontecendo; marca também o ponto de negação, de ódio contra a Igreja judia²⁸⁹. Nietzsche vê com bons olhos esse movimento liderado por Jesus.

Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido – ou *mal-entendido* – como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade – *não* contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a *descrença* nos “homens mais elevados”, o *não* pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. Mas a hierarquia que assim, embora apenas por um instante, foi posta em questão, era a

²⁸⁷ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §141, p. 99-100. Nesta mesma referência, expressa Nietzsche: “A mentira sagrada inventou assim um Deus que *pune e recompensa*, que aprova, em todos os detalhes, o livro de leis do sacerdote e que os envia, exatamente, como seus porta-vozes e procuradores no mundo; - um *além da vida*, no qual somente se pensa efetiva a grande máquina-punitiva, - a esse fim serve a *imortalidade da alma*; - a *consciência moral* [*Gewissen*] no homem, ser consciente daquilo que institui bem e mal, - que Deus em pessoa fala aqui, quando ela aconselha a conformidade com a prescrição sacerdotal; - a *moral como negação* de todo processo natural, como redução de todo acontecer a um acontecer moralmente condicionado, o efeito moral (isto é, a ideia de recompensa e punição) como o que perpassa o mundo, como uma força isolada, como *creator* de toda mudança; - a *verdade* como algo oferecido, revelado, como coincidindo com a doutrina do sacerdote: como condição, enfim, de toda salvação e felicidade, nesta e na outra vida”.

²⁸⁸ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §26, p. 33.

²⁸⁹ VALADIER, P. **Nietzsche y la crítica del cristianismo**, p. 291.

palafita na qual, em meio à “água”, subsistia ainda o povo judeu, a *última* possibilidade, penosamente alcançada, de continuar, o *residuum* de sua existência política particular²⁹⁰.

Para o filósofo, Jesus significou um ataque, o não pronunciado contra o ideário sacerdotal. Entretanto, era Jesus consciente dessa oposição ou apenas foi percebido como representando esta? Nietzsche, ao levantar tal discussão toca o problema da “*psicologia do Redentor*”²⁹¹: Como teria sido verdadeiramente a psicologia de Jesus Cristo? Sua resposta para essa questão é que “o tipo do redentor nos foi conservado apenas numa grande distorção”²⁹². Ou seja, entende que os evangelhos, a primeira comunidade cristã deturpou o perfil do Redentor, deixando ou omitindo nele traços, fazendo prevalecer um perfil passivo, incapaz de resistência, a fim de tornar mais aceitável a figura do Mestre. Entre este homem *Jesus* e a religião nascida de seus seguidores, existem muitas diferenças²⁹³.

Sendo assim, parece que Nietzsche distingue em duas as compreensões de cristianismo, de um lado o de Jesus e, de outro, aquele que os eclesiásticos produziram²⁹⁴. A boa nova anunciada por Jesus consistiu exatamente em negar toda aquela doutrina eclesiástica judia. Todos aqueles preceitos e rituais foram negados. A partir de agora nenhuma fórmula, nenhum rito no trato com Deus é necessário, apenas uma nova conduta, pois “a vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso...”²⁹⁵. Dito conforme Barbuy, o que Jesus teria ensinado se reduziria a atitude perante a vida, a práxis. O que distinguiria os cristãos dos demais não seria a fé, mas o modo de agir; unicamente a prática de vida pode levar um homem a sentir-se divino²⁹⁶. Percebe-se que o foco da crítica de Nietzsche não se dirige à pessoa de Jesus diretamente, mas a interpretação que fizeram dele, da sua mensagem. Aliás, paradoxalmente, deixa transparecer até um apreço à pessoa dele, ao afirmar que

“Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como *ensinou* – não para “redimir os homens”, mas para mostrar” como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*”²⁹⁷.

²⁹⁰ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §28, p. 34.

²⁹¹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §28, p. 35.

²⁹² NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §31, p. 37.

²⁹³ VALADIER, P. **Nietzsche y la crítica del cristianismo**, p. 291.

²⁹⁴ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §32, p. 39.

²⁹⁵ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §33, p. 40.

²⁹⁶ BARBUY, B. S. **Nietzsche e o cristianismo**, p. 108.

²⁹⁷ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §35, p. 42.

Importando-se, de fato, em questionar as interpretações que instituíram acerca do tipo psicológico de Jesus, Nietzsche nega como fonte plausível o próprio evangelho, pois, as tentativas de extrair de lá uma prova quanto ao perfil do Redentor é, segundo ele, uma execrável leviandade psicológica. Ou seja, entende que os evangelhos deturparam o perfil do Redentor, fazendo prevalecer um perfil passivo, incapaz de resistência. Um exemplo dessa distorção são os conceitos que Renan²⁹⁸, a partir dos evangelhos utilizou para explicar o tipo Jesus, a saber, o de gênio e o de herói. Para nosso autor, trata-se de duas qualidades inadequadas. Argumenta que o que realmente se encontra no evangelho é justamente o contrário de toda atitude heroica, como a beatitude na paz, na brandura, no não poder ser inimigo. Jesus não se adequaria a um herói, muito menos ao tipo de gênio. Que tipo de homem seria Jesus? De acordo com Nietzsche, ele seria um idiota²⁹⁹, que vivia consigo mesmo numa mistura de “sublime, enfermo e infantil”³⁰⁰. Ademais, sua “‘boa nova’ é justamente que não mais existem oposições [...] que não se encoleriza, não repreende, não se defende: não traz a espada”³⁰¹. Também não se encontra na sua boa nova “o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa”³⁰². Para Nietzsche, “nada menos cristão que as *cruzas eclesiásticas* de um Deus como *pessoa*, de um “reino de Deus” que virá, de um “reino do céu” *além*, de um “filho de Deus”, a *segunda pessoa* da Trindade”³⁰³. Conforme o filósofo, o “reino do céu” é um estado do coração que está em toda parte e em nenhum lugar.

Dessa análise resulta algo a ser destacado, a compreensão de Nietzsche acerca do cristianismo, particularmente do tipo psicológico de Jesus, está intrinsecamente conectada com sua filosofia do perspectivismo, ao reconhecer que conceitos utilizados pelo cristianismo são resultado do ambiente, da língua, da formação que no seu início lançou mão de conceitos judaico-semitas. Qual a contribuição disso? Ora, trata-se justamente de perceber que o cristianismo transmitido há dois milênios não passa de uma perspectiva que se fez dominante e, conseqüentemente, se passou por uma verdade absoluta. No entanto, esta visão predominante se opõe àquilo que o próprio Jesus vivenciou. A própria prática de Jesus, a saber, em negar todos aqueles preceitos, rituais, enfim, toda aquela doutrina eclesiástica judaica, revela um cristianismo que possui laços de parentesco com o niilismo, isto é, um não pronunciado contra tudo o que era sacerdote e teólogo. A partir de agora nenhuma fórmula,

²⁹⁸ Ernest Renan (1823-92) foi um historiador francês, autor de uma célebre *Vida de Jesus* (1863). Como sugestão de leitura, indica-se a seção que Nietzsche dedica a Renan em **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**, IX, §2.

²⁹⁹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §29, p. 36.

³⁰⁰ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §31, p. 38.

³⁰¹ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §32, p. 38-39.

³⁰² NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §33, p. 40.

³⁰³ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §34, p. 41.

nenhum rito no trato com Deus é necessário, apenas uma nova conduta, pois a vida do Redentor não foi senão *essa* prática, sua morte também não foi senão isso.

A partir disso, torna-se mais claro a crítica de Nietzsche em relação ao que se entendeu pelo cristianismo depois da morte de Jesus. “Somente nós, espíritos *tornados livres*, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado”³⁰⁴. O que se entende hoje pelo cristianismo está em oposição ao que ele foi na origem.

De acordo com Nietzsche, a partir da morte de Jesus na cruz que aos poucos foi sendo construído um “novo” cristianismo: “a história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo *original*”³⁰⁵. Por que a morte na cruz torna-se um marco? Que mudanças ocorreram para que o cristianismo passasse a ser uma história má compreendida? Que cristianismo foi edificado a partir disso?

A morte de Jesus na cruz torna-se um sinal para a história do cristianismo na medida em que os discípulos não assimilam aquela morte – pendurado na cruz - como demonstração do distintivo cristão, isto é, como resultado de sua prática de vida. Ao contrário, começaram a interpretá-la como se nela houvesse uma necessidade, uma razão. Em busca de explicações para o ocorrido, levantam indagações como: “quem o matou? Quem era seu inimigo natural?” A resposta se dá imediatamente: “o judaísmo *dominante*, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*”³⁰⁶. Tal leitura revela, segundo Nietzsche, que a pequena comunidade não compreendeu o que havia de exemplar naquela forma de morrer – liberdade - deixando-se predominar por um sentimento de ressentimento. Qual o efeito disso? “Precisamente o sentimento mais ‘inevangélico’, a vingança, tornou a prevalecer”³⁰⁷. Como impossibilidade de aceitar a crueldade dos acontecimentos, o ressentimento se coloca em busca de um sentido para este fato, mas exatamente na busca de um culpado por tal fato. Segundo Valadier, “O ressentimento se faz criador operando a reação como saída, já que a ação é impossível: cria uma interpretação que troca o sentido dos fatos, por não poder trocar os fatos mesmos”³⁰⁸.

Encontrado o culpado, faz-se necessário uma reparação, um julgamento. Noutras palavras, os discípulos formulam um juízo sobre o culpado. Assim, o anúncio evangélico do “reino de Deus” torna-se um instrumento e um juízo ameaçador contra os culpados. Tal reino

³⁰⁴ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §36, p. 42.

³⁰⁵ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §37, p. 43.

³⁰⁶ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §40, p. 47.

³⁰⁷ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §40, p. 47.

³⁰⁸ VALADIER, P. **Nietzsche y la crítica del cristianismo**, p. 294.

perde, assim, a atualidade de sua presença, para identificar-se como um estado final, o que virá a confundir o poder dos poderosos e a restabelecer a justa relação das coisas: de presença se converte em promessa, espera³⁰⁹.

Gradativamente, o evangelho vai sendo construído em oposição à vida e ao modo como Jesus ensinou. Noutros termos, com Cristo morreu o evangelho: o evangelho também ficou suspenso na cruz, ou melhor, transformou-se em igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático.

A partir de então entra no tipo Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de “beatitude”, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte!³¹⁰.

Aos poucos foi sendo construído um novo cristianismo, aquele inventado por Paulo. Como o tipo contrário ao “portador da boa nova”, “Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus ‘ressuscitado’. No fundo ele não tinha necessidade da vida do Redentor – precisava da morte e alguma coisa mais...”³¹¹. A crença na ressurreição fez com que o centro da vida fosse colocado não na vida, mas no além – no nada! Visto que no cristianismo inventado o foco da vida se encontra em outra parte que não valoriza a existência mesma, pode-se dizer com Nietzsche que ele

[...] travou guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao *pressuposto* de toda elevação, todo crescimento da cultura – com o *ressentiment* [ressentimento] das massas forjou sua *principal arma* contra nós, contra tudo o que há de nobre, alegre, magnânimo na Terra, contra nossa felicidade na Terra...³¹².

O cristianismo considerou pecado tudo o que é valor e prazer na terra. Portanto, pode-se dizer que além de se opor ao cristianismo vivido por Jesus, o cristianismo inventado por Paulo também desemboca no niilismo. “Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o

³⁰⁹ VALADIER, P. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 294-295.

³¹⁰ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §42, p. 49.

³¹¹ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §42, p. 49.

³¹² NIETZSCHE, F. *O Anticristo*: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §43, p. 50.

conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma – que com o ‘além’ se *mata a vida...* Nihilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam...”³¹³.

³¹³ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §58, p. 75.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, pode-se dizer primeiramente que a investigação acerca do niilismo no interior do pensamento nietzschiano revela que tal definição possui um sentido amplo, evitando leituras que o reduzem a uma questão conceitual do termo, ou seja, que consideram o niilismo e o nada como conceitos intercambiáveis. No entanto, como a própria formação etimológica do termo indica - niilismo se desenvolve do latim *nihil*, cujo significado é “nada”- há uma relação entre niilismo e o nada. Esta conexão se manifesta no pensamento tardio de Nietzsche na medida em que se considera como ilusão conceber valores absolutos e acreditá-los como uma “realidade” metafísica. O nada que o niilismo manifesta historicamente é o tornar-se consciente de que, com o devir, nada se alcança nem é alcançado, que não há um fundamento último para se ancorar. Por isso, afirma-se que no projeto filosófico nietzschiano, o conceito niilismo vai adquirindo profundidade e radicalidade, na medida em que é desenvolvido. Ele possui um caráter mais abrangente, adquire uma conotação filosófica própria. O niilismo excede em muito à simples identificação com o nada. Quer dizer que no horizonte do pensamento nietzschiano, o niilismo significa a experiência da decadência dos valores supremos. Nesse sentido, o valor adquire papel diretriz no pensamento de Nietzsche.

Em sua leitura, os valores não são considerados como algo dado, caídos do céu, como uma realidade em si. Mas algo estimado, instituído. Essa instituição encontra-se intimamente relacionada à conservação da vida. No entanto, não são estimados a partir de um fundamento último. Para Nietzsche toda avaliação moral é um modo de interpretar. Quem interpreta? Nossos afetos! Noutros termos, a interpretação é dada pelos afetos e não resultado de um exercício lógico-racional. Significa dizer ainda que os acontecimentos, marcados por diversos impulsos que travam entre si uma luta, vem à tona enquanto domínio de uma determinada força que se impôs e resistiu ao combate de outras. Justamente a hegemonia de uma força específica que avalia e cria estimativas de valor.

Disso resulta que Nietzsche promove um novo horizonte na concepção de valor. Ele não diz respeito a um fenômeno moral, mas é concebido como proporcional ao crescimento ou decréscimo de poder. Por conseguinte, ao invés de serem vislumbrados como constituintes de sentido absoluto, os fenômenos morais passam a ser afirmados como interpretação moral dos fenômenos. A questão do valor deixa de ter um aspecto absoluto para se efetivar enquanto um modo de interpretação.

Se aceita a tese de que o valor é estimado e interpretado em vista da conservação da vida, Nietzsche volta o seu olhar crítico para as expressões culturais da época e constata de forma deprimente: não há força criadora, não há cultura propriamente dita. Observa que o homem de seu tempo é marcado pela crença nos valores supremos e nos grandes ideais que além de serem em si mesmos inalcançáveis, também parece voltar-se contra ele próprio, contra a vida e a natureza. Por isso, a necessidade de uma crítica dos valores morais, que o próprio valor desses valores devam ser colocados em suspeita.

Nessa investida, o cristianismo torna-se alvo certo. Enquanto um platonismo para o povo, o cristianismo prolonga a vontade de verdade, isto é, a confiança na razão como capaz de oferecer uma visão acabada do mundo, enquanto porta-voz de uma verdade absoluta. Ele se esquece da origem demasiado humana da verdade: graças a essa amnésia, acredita poder referir-se a normas válidas para todos. Do ponto de vista nietzschiano, no entanto, não há lugar para o “verdadeiro mundo”. Afinal, Deus morreu. Com a morte de Deus, a figura mais sublime do “verdadeiro mundo”, o niilismo se evidencia como a convicção de que “não existe *nenhuma verdade*; não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma coisa ‘em si’. *Isso mesmo é um niilismo, e deveras o mais extremo*”³¹⁴. Sendo assim, o cristianismo, enquanto portador de uma vontade de verdade, gesta o niilismo.

Com isso, é atingido o que se colocou como fim dessa dissertação, a saber, compreender em que sentido, para Nietzsche, se dá a relação entre niilismo e cristianismo. Como religião que rima com o niilismo, o cristianismo foi o responsável pelo cultivo do homem fraco, o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem. O cristão, para Nietzsche, é aquele que renega os próprios instintos, que é incapaz de grandes paixões. Aquele que imbuído pelo sentimento de vingança, diz não a todo tipo de homem forte, poderoso, vencedor da vida, para dizer sim às suas deficiências, à sua pequenez, afirmando-os como valores máximos do homem.

Conquanto a filosofia de Nietzsche se legitima em função da vontade de poder, entendida aqui como impulso, força instintiva, presente em todo ser vivente, para se tornar o mais forte, em busca mesmo de sobrevivência, o cristianismo é criticado como aquele que inverte os valores centrados na vontade de poder, invertendo, portanto, a tábua dos valores vitais, afirmativos dessa vontade. Todavia, essa inversão foi efetivada por um cristianismo falsificado em relação ao seu fundador, por aquele que se opôs à vida e ao modo como Jesus ensinou, Paulo.

³¹⁴ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §13, p. 33.

Distanciando-se da vida e fixando olhar no além – no nada! – o cristianismo inventado tornou-se responsável pelo rebaixamento e empobrecimento dos tipos humanos. Todavia, pode-se indagar: a filosofia de Nietzsche encontra-se envolvida pelo niilismo, pela morte de Deus, o que significa acenar para um pensamento que ousou destituir todo tipo de finalidade ou meta neste mundo, que referência, então, Nietzsche lançou mão para afirmação do cristianismo enquanto desvio?

Para efetivar sua análise acerca de nossa civilização Nietzsche possivelmente tem como modelo a cultura grega, especialmente a sabedoria trágica dos gregos, cujo ímpeto mais forte era sobrepujar o perigo de a vida parecer sem sentido. Isso, no entanto, não implica em dizer que religiões, morais e filosofias serão vistas como representações “falsas”, por oposição a um modelo que desmascararia todas as ilusões.

Elegendo a vida como um critério de avaliação, não importa à filosofia nietzschiana saber sobre a falsidade de um juízo, mas se esse juízo é apto ou não a promover a vida, a conservar a espécie. Sendo assim, não é preocupação nietzschiana sentenciar que religiões (cristianismo), morais e filosofias (platonismo) são erros ou mentiras, mas perscrutar que determinado tipo de vida correspondem esses que assim valorizam e interpretam. Por isso, é lícito, no contexto da filosofia de Nietzsche, indagar não “o quê?”, mas “quem fala?”. Dito de outra maneira, a “metodologia” nietzschiana será sempre a de retroceder da obra ao criador, da ação ao agente, de modo que se verifique que tipo de vida se exprime através de quem assim interpreta.

A arte de suspeitar e o filosofar com o martelo constituem as características que marcam o filosofar de Nietzsche. Estudá-lo, portanto, significa estar aberto às muitas provocações que seu pensamento suscita. Desse modo, no decorrer dessa pesquisa foram provocadas algumas questões que não puderam nesse momento ser desenvolvidas, mas que serão alvo de consideração futura. Entre as indagações que surgiram, destacam-se duas: uma consiste na problemática do instinto religioso que ainda sobrevive em Nietzsche, enquanto que a outra diz respeito sobre a relação entre saber e fé no horizonte filosófico desse mesmo autor. Sobre a primeira questão, o próprio filósofo afirma:

E quantos novos deuses são ainda possíveis! Mesmo em mim o instinto religioso, isto é, o instinto *formador* de Deus quer às vezes tornar-se vivo novamente: quão distinta e diversamente o divino manifestou-se a mim cada vez!... [...] Não duvidaria de que há muitas espécies de deuses...³¹⁵.

³¹⁵ NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de poder**, §1038, p. 498.

Disso fica explícito que não obstante a crítica nietzschiana lançada à religião de modo geral, para ele ainda é possível novos deuses, isto é, a chama de um discurso religioso não se apagou totalmente no âmbito de sua filosofia. Mas que tipo de deuses, ou melhor, que espécie de divino Nietzsche ainda crê como possível? Problemáticas como essas merecem ser examinadas com atenção em outros momentos.

Acerca da segunda questão, a relação entre saber e fé, é possível fazer alguns apontamentos, mesmo que breve.

No aforisma 39 de *O Anticristo*, o filósofo apresenta aquilo que caracteriza o cristão não é uma fé, um tomar-por-verdadeiro, mas o distintivo cristão é apenas a prática cristã, ou seja, levar uma vida tal como viveu aquele que morreu na cruz. Para Nietzsche, ser cristão não comporta a assunção imediata de conteúdos doutrinários que se encontram além da capacidade humana de compreendê-los, mas de um fazer, de uma práxis concreta da vida, um ser de outro modo, tal como viveu Jesus. Em outras palavras, fé se dirige apenas àquilo que Jesus pregou – a boa nova. No entanto, o filósofo não se dá conta de que o cristianismo tem uma novidade relevante: a fé não é colocada unicamente em Deus, mas perpassa antes de tudo pelo seu enviado e no anúncio de salvação que ele proclama. Significa dizer que o cristianismo ao apresentar Jesus, o Cristo e Filho de Deus, como o modelo do homem novo, através do qual serão efetuadas as relações com Deus, o Pai, com os outros homens e com a realidade em seu todo, ele concebe a própria fé não apenas relacionada àquilo que Jesus pregou, mas também àquilo que, para o crente, Jesus é, a saber, o Cristo. Trata-se, portanto, não apenas de dar créditos às palavras de Jesus, crer nele, mas também de saber e crer que Jesus é o Cristo. Desta maneira, se faz presente na configuração específica da tradição cristã, a questão da relação entre fé e saber. Relação esta que não se delinea meramente em oposição, como se acredita Nietzsche no aforisma 52 de *O Anticristo*:

O cristianismo também se acha em oposição a toda boa constituição *intelectual* [...]. Como a doença é da essência do cristianismo, também o típico estado cristão, a “fé”, *tem* de ser uma forma de doença, todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento *têm* de ser rejeitados como caminhos *proibidos* pela Igreja. A dúvida já é um pecado...³¹⁶.

Juntamente com a oposição entre fé e saber se apresenta também alguns elementos comuns capazes de promover um confronto profícuo, de tal maneira que se pode afirmar, no

³¹⁶ NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio, §52, p. 62-63.

horizonte da tradição cristã, que há um saber na fé, assim como há um crer que é próprio do conhecimento. Como observado, estes temas se constituem como temas de futuras pesquisas.

Posto isso, pode-se dizer que a crítica de Nietzsche à religião cristã não se configura diretamente como uma crítica religiosa propriamente dita, ou seja, enquanto uma religião que deve ser combatida em seus dogmas. O problema religioso se mostra como uma espécie de hermenêutica da dimensão cultural da existência humana, à qual co-pertencem a ética e a religião. No horizonte do pensamento filosófico nietzschiano a religião possui um sentido oculto que carece de investigação. Noutros termos, a questão religiosa em Nietzsche trata-se, no fundo de problemas bem mais abrangentes, sobretudo para o campo investigativo filosófico, do que meramente promover o ateísmo ou a descrença. Considerar isso evita qualquer tipo de desprezo e redução do pensamento nietzschiano a sistema dominado por algumas fórmulas violentamente anticristãs. Mas também se abre espaço para indagar a respeito da fé em Nietzsche, já que o cristianismo é uma religião que sobrevive da fé.

BIBLIOGRAFIA

A) Fontes principais:

NIETZSCHE, F. O Nihilismo Europeu. In: **A vontade de poder**. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **A vontade de poder**. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Fragmentos finais**. Trad.: Flávio Kothe, Brasília: editora UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

B) Outras obras do autor:

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad.: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **A gaia ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Ecce Homo**. In: **Obras incompletas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Obras Incompletas: Nietzsche**. 2. ed. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

C) Obras de referência

C.1) Sobre Nietzsche:

ALMEIDA, Giuliano César Mattos de. **Cristianismo rima com niilismo: um estudo sobre a questão do niilismo em Nietzsche**, 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora.

ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n.5, p. 75-94, 1998.

_____. Considerações acerca da ‘Morte de Deus’ em Nietzsche. **Dissertatio**, Pelotas, n. 4. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio4.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2012.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

_____. A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais. **Cadernos Nietzsche**, n.12, p. 71-89, 2002. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/itemlist/category/14-n-12-2002>. Acesso em: 06 jul. 2012.

_____. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 203-226.

BARBUY, B. S. **Nietzsche e o cristianismo**. São Paulo: GRD, 2005.

BAZZANELLA, S. L. **O niilismo em Nietzsche e a ambivalência em Bauman: uma leitura possível do modelo civilizatório ocidental**, 2003. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Estadual de Santa Catarina, Santa Catarina.

CASA NOVA, M. A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. **Cadernos Nietzsche**, n. 10, p. 27-47, 2001. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/12-n-10-2001> Acesso em: 20 jun. 2012.

CEI, V. Nietzsche, Turguêniev e o Niilismo. In: **Theoria – Revista eletrônica de filosofia**. v.3, n. 7, 2011, p. 100-110.

DINIZ JUNIOR, R. L.; RIBEIRO, F. A. S. **Niilismo e Religião: para um diagnóstico nietzscheano da contemporaneidade**. Ciências da Religião: História e Sociedade, v. 5, n. 1, p. 50-74, 2007. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/editoramackenzie/revistas/cierel/> Acesso em: 03 outubro 2010.

FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOGEL, G. Apresentação. In: **Vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 9-13.

GIACOIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: **Caminhos de Floresta**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, pp. 243-305.

_____. O Niilismo. In: **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 207- 214.

JULIÃO, J. N. A interpretação deleuziana do conceito de niilismo em Nietzsche. *Revista Universidade Rural*: Série Ciências Humanas, Seropédica, RJ: EDUR, v. 28, n. 1-2, p. 16-24, jan.dez., 2006.

LEBRUN, G. Por que ler Nietzsche, hoje? In: **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEDURE, I. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. **CONCILIUM**: Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis, v. 5 nº 165, p. 56-66, 2 sem. 1981.

LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dioniso**: filosofia e tragédia em Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

MARQUES, M. P. **Platão e anti-platonismo em Nietzsche**. 2012. Disponível em: <<http://marquess56.blogspot.com.br/search/label/Nietzsche>>. Acesso em 16 jul. de 2012.

MARTON, S. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

_____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: editora brasiliense, 1990.

MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

OLIVEIRA, C. C. O niilismo russo e a saída de Dostoiévski para o problema. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 20, p. 171-176, jan./mar., 2011.

PARMEGGIANNI, M. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 16, p. 121-140, 2004.

PENZO, G. Nietzsche e il Nichilismo. In: **Sapienza**: rivista trimestrale di filosofia e di teologia. v. 47, 1994, p. 377-386.

RIBEIRO, Mário Sérgio. **Vida e liberdade**: a psicofisiologia de Nietzsche. Londrina: Ed. UEL, 1999.

RICOUER, Paul. Religião, Ateísmo, Fé. In: **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editorial LTDA, 1978, p. 368-389.

SOUSA, M. A. de. A morte de Deus em Nietzsche: fim da metafísica? In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (Orgs.). **Teologia e Pós-Modernidade**: Ensaios de teologia e filosofia da religião. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 61-90.

SOUZA, P. C. de. Pós-fácio. In: **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TORRES FILHO, R. R. Nietzsche: vida e obra. In: **Obras Incompletas**: Nietzsche. 2. ed. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “À sombra do iluminismo”. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VALADIER, P. **Nietzsche y la crítica del cristianismo**. Madrid: Eiciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ZIRKER, H. L’annuncio della ‘morte di Dio’ come annuncio di libertà e avvento di una nuova morale – Friedrich Nietzsche (1844-1900). In: **Crítica della Religione**. Brescia: Queriniana, 1989, pp. 146-179.

C.2) Referências Gerais:

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

ONFRAY, M. **Tratado de ateologia**: física da metafísica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

PECORARO, R. **Nihilismo e pós modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

REALE, G. **O saber dos antigos**: terapia para os tempos atuais. São Paulo: Loyola, 1999.

TEIXEIRA, E. B. **A Fragilidade da razão**: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VOLPI, F. **O Niilismo**. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

Dicionários:

MORA, J. F. Nada. In: **Dicionário de Filosofia**. Trad.: Antônio José Massano e Manuel J. Palmeirim. 4.ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978, p. 275-277.

ABBAGNANO, N. Nada. In: **Dicionário de Filosofia**. Trad.: Alfredo Bosi. São Paulo: Editôra Mestre Jou, 1960, p. 666-668.