

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

LEANDRO RODRIGUES DE OLIVEIRA

A ANARQUIA DOS VALORES
NA PERSPECTIVA DE PAUL VALADIER

UMA (RE)LEITURA DA CRÍTICA NIETZSCHIANA À
TRADIÇÃO MORAL

SÃO LEOPOLDO
2015

LEANDRO RODRIGUES DE OLIVEIRA

**A ANARQUIA DOS VALORES
NA PERSPECTIVA DE PAUL VALADIER**

*UMA (RE)LEITURA DA CRÍTICA NIETZSCHIANA À
TRADIÇÃO MORAL*

Dissertação de conclusão de curso de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos
– UNISINOS, para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

Área de concentração: Sistemas Éticos

Orientador: Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls

**SÃO LEOPOLDO
2015**

FICHA CATALOGRÁFICA

O48a Oliveira, Leandro Rodrigues de
A anarquia dos valores na perspectiva de Paul Valadier :
uma (re)leitura da crítica nietzschiana à tradição moral /
Leandro Rodrigues de Oliveira. – 2015.
112 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São
Leopoldo, RS, 2015.

“Orientador: Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls”

1. Anarquia dos valores. 2. Crise das referências. 3.
Tradição moral. 4. Nihilismo. 5. Cristianismo I. Título.

CDU 17
17.037

Catálogo na Fonte:
Mariana Dornelles Vargas – CRB 10/2145

LEANDRO RODRIGUES DE OLIVEIRA

A ANARQUIA DOS VALORES
NA PERSPECTIVA DE PAUL VALADIER

*UMA (RE)LEITURA DA CRÍTICA NIETZSCHIANA À
TRADIÇÃO MORAL*

Dissertação de conclusão de curso de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos
– UNISINOS, para a obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

Aprovado em 17 de abril de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls (orientador) – UNISINOS

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi – UFPel

*Ao Pe. Valdioney Pereira, pelo incentivo de sempre
e o apoio incondicional.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de toda existência, consolo espiritual e amigo de todas as horas.

Aos meus pais, Sebastião Rodrigues e Marlene Pereira, pelo apoio incondicional de todos os momentos; por me ajudarem a perseguir com coragem, força e determinação para superar os obstáculos que sempre me acompanharam nesta trajetória.

Ao meu estimado tio Valdioney Pereira, com quem aprendi o valor dos estudos e a importância de se conquistar algo pelo próprio esforço. Mais que agradecer é dar graças a Deus pelo dom de sua vida, pela presença constante em minha vida, pelo apoio sem o qual este trabalho não seria possível.

A Heloísa Castro, pela presença estimável, pelo companheirismo de todos os momentos, superando junto comigo as dificuldades e barreiras da distância sem nunca desanimar, e por ensinar-me a seguir em frente, com sua incansável persistência.

Ao professor Alvaro Valls, pela valiosa orientação e pelo tempo dedicado, mas, sobretudo, pela amizade, pela paciência, pelos conselhos e pela sabedoria que me fizeram crescer nos estudos, aprendendo a gostar cada vez mais do que eu faço.

Ao professor Castor Bartolomé, pelas valiosas orientações no processo de qualificação desse trabalho, fundamental para o desenvolvimento do segundo e terceiro capítulo. Agradeço pelo tempo dedicado e por acompanhar-me desde o início dos estudos de mestrado.

Aos amigos que estiveram comigo nesta etapa, que também me ajudaram a construir este trabalho, que não se limita ao tempo de curso. Agradeço pela convivência fraterna e pelos laços de amizade que ficaram.

A todos os professores da UNISINOS, com quem, ao longo destes dois anos, convivi. Também à CAPES, pelo apoio financeiro que tornou esse trabalho possível.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a pensar a crise das referências como um pressuposto por onde se localiza uma problemática contemporânea de fundamentação ética. Tendo por base a reflexão sobre o niilismo, o que se pretende é entender como se deu o processo de enfraquecimento da tradição de pensamento moral na visão ocidental, diagnosticada pelo pensador Friedrich Nietzsche, como desvalorização dos valores supremos. Este trabalho contemplará diretamente o pensamento do filósofo alemão; contudo, manter-se-á numa leitura construída sob a ótica do filósofo jesuíta francês Paul Valadier, cujas obras nos convidam a compreender o problema do niilismo, tendo como perspectiva central uma avaliação que se desdobra em uma análise a respeito da crise valores e suas consequências para o mundo contemporâneo. Para o autor francês, a partir dos avanços da racionalidade científica com o advento da era moderna, as tradições foram postas em causa, interrogadas ou mesmo recusadas. Com isso, instala-se a impossibilidade de respostas às questões morais que se apresentam, uma vez que o ser humano passa a ser o responsável por definir seu agir e seu pensar no mundo. O resultado disso é o surgimento do relativismo moral que se instala como consequência do processo de anarquia dos valores, na condição de ausência do princípio de ordenação e hierarquização destes, originários da concepção de sentido e de mundo ordenado, antes provenientes das tradições. Por isso, faz-se perceber a importância de Nietzsche. Para Valadier, não há dúvida de que o filósofo alemão contribuiu mais do que muitos para este abalo moral. Daí que o diagnóstico nietzschiano seja tomado neste trabalho considerando-se sua relevância por vários aspectos: tanto no que concerne à crítica dos valores, à moral cristã, quando pela importância dada ao método genealógico pelo qual se torna possível compreender os fatores que levaram a tradição perder sua força de atuação, quando é revelado o seu sentido niilista escondido sob os valores considerados mais supremos.

Palavras-chave: Anarquia dos Valores. Crise das referências. Tradição moral. Niilismo. Cristianismo.

ABSTRACT

This paper proposes to think the crisis of references as an assumption by where is a contemporary issue of ethical reasoning. Based on the reflection on nihilism, the aim is to understand how was the weakening of the moral tradition of thought in Western view, previously diagnosed from the thinker Friedrich Nietzsche, as devaluation of the highest values. This work directly contemplate the thought of German philosopher; however, will remain in a reading built from the perspective of the French Jesuit philosopher Paul Valadier, whose works invite us to understand the nihilism of the problem, with the central perspective an assessment that unfolds in an analysis about the crisis and its values consequences for the contemporary world. The French author, from the advances of scientific rationality with the advent of the modern era, the traditions have been challenged, questioned, or even rejected. With this, install the impossibility of answers to moral questions that arise, since the human being becomes responsible for defining their actions and their thinking in the world. The result is the emergence of moral relativism that develops as a consequence of the process of anarchy of values, provided that the absence of the ordering principle and ranking of these originating in design sense, orderly world, but from the traditions. In this sense, is made to realize the importance of Nietzsche. To Valadier, there is no doubt that the German philosopher contributed more than many for this moral shock. Hence Nietzsche's diagnosis is taken in this work considering their relevance for various aspects: both as regards the criticism of values, Christian morality, when the importance given to genealogical method by which it becomes possible to understand the factors that led to tradition lose its force of action, when it is revealed its nihilistic sense hidden under the values considered most supreme.

Keywords: Anarchy of values . Crisis of references. Moral tradition. Nihilism. Christianity.

Abreviaturas para a citação das obras de Nietzsche

As abreviaturas utilizadas neste trabalho servirão para facilitar à localização das obras de Nietzsche, entretanto, no decorrer do mesmo, procuramos citar as obras com seus respectivos nomes, assim, o uso destas seguirá, apenas, como um reforço para melhor localização do leitor.

(HH) – *Humano demasiado humano (V. 1)* - 2000

(GC) – *A gaia ciência* - 2001

(BM) – *Além do bem e do mal* - 2005

(CI) – *Crepúsculo dos ídolos* - 2006

(A) – *Aurora* - 2007

(GM) – *A genealogia da moral* - 2009

(AC) – *O anticristo* - 2009

(VP) – *Vontade de potência* - 2011

(ZA) – *Assim falou Zaratustra* - 2011

(EH) – *Ecce Homo* - 2012

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 O PROBLEMA DO ABALO DAS REFERÊNCIAS ÉTICO-MORAIS.....	15
2.1. Modernidade e ruptura de paradigma em Paul Valadier.....	18
2.1.1. Mudança de paradigma e solidão do sujeito.....	21
2.2. Da caracterização do niilismo nietzschiano.....	25
2.2.1. Niilismo e decadência.....	27
2.2.2. “Morte de Deus” e niilismo.....	28
2.2.3. Niilismo, metafísica e platonismo.....	32
2.2.4. O niilismo e suas formas.....	35
3 O PROBLEMA MODERNO-CONTEMPORÂNEO DOS VALORES: PARA UMA AVALIAÇÃO DO VALOR DOS VALORES.....	41
3.1. Situando um problema: “anarquia dos valores”.....	43
3.1.1. A problemática da referência ao “valor”.....	46
3.1.2. Da “filosofia dos valores”: um diagnóstico abrangente.....	48
3.2. Paul Valadier: Nietzsche e os valores.....	51
3.2.1. Nietzsche e a genealogia dos valores.....	55
3.2.2. A relação do valor na “moral dos fortes” e na “moral dos fracos”.....	57
3.2.3. A vontade como perspectiva de criação.....	61
3.3. Da distinção fato e valor: para uma crítica ao “cientismo”.....	64
3.3.1. A moral é ainda necessária?.....	67
4 DA EUTANÁSIA À NOVA AURORA: UMA GENEALOGIA VALADIERANA DA CRÍTICA DE NIETZSCHE AO CRISTIANISMO.....	72
4.1. “Morte de Deus”, pensamento cristão e a improvável vitória do ateísmo.....	75
4.1.1. A sobrevivência do cristianismo.....	81
4.1.2. Cristianismo: uma religião identificada com a moral.....	84
4.1.3. Destruição da moral dogmática.....	86
4.1.4. Genealogia do cristianismo e da moral paulina.....	88
4.2. Consequências dos pós-“Morte de Deus”: perspectivismo e novo horizonte da aurora.....	91
4.2.1. O <i>educar</i> para um homem “distinto”.....	97
4.2.2. Uma nova religião?.....	102
4.2.3. Dionísio: a identidade de um deus.....	105

4.2.4. Um conceito de “criação”.....	107
4.2.5. O lugar de uma experiência religiosa.....	111
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

1. INTRODUÇÃO

A natureza, diziam os antigos, tem medo do vazio. O mesmo podia-se dizer das sociedades a respeito da ética e da moral. As referências tradicionais podem se apagar, deixar de impregnar as mentalidades e não mais inspirar as práticas; outras referências não deixam de tomar seu lugar, sem que se instale o vazio. Apesar das crises, reais ou supostas, das morais e religiões, tem-se, no entanto, de continuar a viver, administrar bens e empresas, exercer atividades profissionais, estabelecer relações viáveis em casa, educar as crianças e inculcar-lhes normas de comportamento, manter as relações de boa vizinhança com o próximo e encontrar modos de conduta para o que der e vier. Em suma, mesmo quando os grandes sistemas morais e religiosos manifestassem sua ruína, qualquer pessoa deveria orientar-se na existência, e como fazê-lo sem buscar, encontrar e fornecer, na medida do possível, pontos de referência? (Paul Valadier – Moral em desordem).

O objetivo em torno do qual se movem as reflexões que compõem esse trabalho centraliza-se em torno de uma avaliação sobre as consequências das transformações nos fundamentos da ética e da moral ocorridas a partir do advento da era moderna. Contudo, se o título a “anarquia dos valores” pode indicar, de atenção, um estudo direcionado e focado numa perspectiva única, afirmamos que não se trata de um tema que pode ser compreendido por si mesmo, mas de um ponto de vista por onde buscaremos articular uma questão que, em princípio, problematiza-se por dois ângulos: por um lado, reflete o contexto atual de que nossas sociedades estariam carentes de pontos comuns para conduzir os rumos das ações humanas; por outro, refere-se ao processo de enfraquecimento da tradição moral expondo uma relação particular por onde se localiza o horizonte de uma crise de valores.

À luz das investigações e reflexões do filósofo jesuíta francês Paul Valadier,¹ a problemática identificada surge como eixo temático no diagnóstico contemporâneo do niilismo. Ambientado por um relativismo moral, este niilismo reflete as permanentes tensões nas relações sociais que se organizam hoje, cada vez mais, ao redor dos interesses particulares, da ótica de um individualismo exacerbado que tende a extinguir os pontos de referência comuns, importantes para as condutas pessoais e sociais.

Paul Valadier, pensador cristão engajado em reflexões sobre os problemas éticos, morais e políticos no mundo contemporâneo, compreende que a raiz do niilismo se dá a partir do momento em que os impactos do mundo moderno culminaram no enfraquecimento das morais e éticas tradicionais que historicamente forneciam sentido para a existência do ser humano no mundo. Se tradicionalmente elas forneciam os princípios da “vida boa”, das

¹ Paul Valadier é um filósofo jesuíta nascido na França em 1933. É formado em filosofia pela Sorbone, mestre e doutor em Filosofia e Teologia pela Universidade Jesuíta de Lyon. Atualmente é professor emérito de filosofia moral e política nas Faculdades Jesuítas de Paris (Centre Sèvres), e diretor da revista *Archives de philosophie*. Ex-redator da revista *Études*, é autor de uma vasta bibliografia, e reconhecido, sobretudo, pela qualidade de sua reflexão ética e moral sobre os problemas da sociedade atual.

condições para o reconhecimento do homem no mundo, o que daí explicaria o próprio sentido de sua existência, hoje parecem perder sua pertinência, sua força de atuação diante de um mundo acelerado e voltado ao próprio sujeito que já não mais se reconhece perante a força de uma tradição religiosa.

Assim sendo, a principal questão deste trabalho se estabelece a partir do momento em que é preciso pensar um mundo que já não segue uma ordem moral, seja ela transcendente ou imanente; em que os avanços da ciência e da técnica pressupõem a ocupação do lugar das éticas tradicionais mediante o esquecimento de todos aqueles valores que formaram a base da moralidade ocidental. Para Paul Valadier, este é o horizonte de recusa do “Providencialismo Religioso” que estabelece como critério de avaliação das ações dos indivíduos: é o próprio sujeito que relativiza tanto a escolha dos valores quanto os próprios valores. Assim, motivamo-nos a perguntar: qual seria o destino de um mundo sem uma ordem moral, sem finalidade e sem sentido, portanto niilista?

Podemos dizer que hoje vivenciamos intensamente o niilismo em suas diversas formas: seja na compulsão e na medicação, seja na busca frenética por grupos de autoajuda como resultado de um mundo e de uma sociedade cada vez mais exigentes. Em épocas de transitoriedade intensiva, as experiências aparecem como a última alternativa de vida, uma vez que não só impulsionam a busca pela realização dos desejos como realização da felicidade (por situações adversas oferecidas em uma sociedade de possibilidades), como também resultam na construção de uma verdadeira prisão, resultante das dúvidas, angústias e medos da falta de respostas para perguntas sobre o sentido da vida.

Segundo Valadier, uma sociedade moderna deixa à vista todas as condições para falarmos em *Moral em desordem* (a título de uma obra do autor), e nos dá todas as possibilidades para alimentar a ideia angustiante de que estamos efetivamente ameaçados pelo declínio das referências e pelo obscurecimento de seus princípios. Assim sendo, estas páginas, a que nos dedicamos a título de “a anarquia dos valores”, buscará perguntar sobre as condições em que é celebrado o enfraquecimento da tradição, tendo em vista que os diagnósticos da vida contemporânea apontam para uma condição de existência onde os rumos são cada vez mais incertos, sobretudo quando não se tem fundamentos ou argumentos que possam estabelecer condições reflexivas para um agir que não corresponda, simplesmente, às exigências de um sujeito individualizado, que vive, contudo, em sociedade, em contato com o outro.

Se tradicionalmente concebemos a *ética* e *moral* como um corpo de normas, princípios e valores unificados ao redor do cuidado do homem, é porque ela diz respeito ao “meio” em

que estão mergulhadas as coletividades humanas e graças ao qual tecem, modelam e estruturam suas diversas relações. Por isso, justificamos esta pesquisa afirmando que nada é mais urgente que uma reflexão que leve em conta as próprias regras do bem-viver, dos princípios da vida comum recebidos pelas tradições e culturas, portanto, das referências historicamente concebidas.²

Tendo em vista que o mundo moderno celebra o enfraquecimento da tradição ocidental, portanto, das morais e éticas tradicionais, a “anarquia dos valores”, nesse sentido, poderia ser problematizada da seguinte maneira: a partir do momento em que o agir humano já não pode ser fundamentado ao estilo dos antigos e dos medievais, que referências guiarão, então, a ação e explicarão o sentido da existência humana no mundo? Além do mais, expostas as condições do niilismo enquanto falta de sentido dos valores da tradição, caberá investigarmos: em que condições os valores passam a ser exercidos num horizonte em que o sujeito os mantém sob sua ótica particular? Quais seriam as possíveis saídas para um niilismo ambientado por um relativismo moral?

Daí que, em princípio, manteremos nosso foco nas concepções de *A anarquia dos valores* (obra que consideramos ser a principal do filósofo francês), por meio da qual compreendemos que o autor a descreve como um percurso em que diagnostica os elementos fundamentais do surgimento do relativismo (que, na sua concepção mais atual, será um dos tipos de niilismo). Por esta ótica, refletiremos que: se, antes, a noção de transcendência exprimia a ideia de uma realidade dos valores, a qual explicaria uma adesão coletiva, a extinção da transcendência implicaria, justamente, o relativismo dos valores, uma vez que eles perdem sua realidade exterior, seu princípio hierárquico e ordenador. Ora, sendo assim, o que viria a exprimir a referência ao valor num mundo sem a transcendência? O desaparecimento desta resultaria, enfim, no relativismo dos valores?

Tal problemática em discussão vem acompanhada de leituras que auxiliam na composição e apreensão do problema em sua globalidade. Assim, será também uma reflexão reconduzida sobre o pensamento de Friedrich Nietzsche, em que veremos que o filósofo alemão diagnostica que a modernidade foi um momento decisivo para a humanidade ao provocar, pela soma dos seus ideais, a queda da cultura ocidental, até então configurada pela

² Por este aspecto, é importante observar que nossa leitura de Paul Valadier se acentua na concepção das éticas e morais clássicas. Encontradas tanto nos gregos antigos quanto nos medievais, estes mostram que tanto a moral quanto a ética se destacam pela relação com a transcendência. Enquanto que, nos gregos, o ideal do “Bem” é o princípio absoluto da conduta, na ética cristã, “Deus” é quem cria e fornece o sentido à existência humana. Tais elementos são os que nos possibilitarão compreender de onde é proveniente a herança cultural de nossas referências tradicionais, das quais compreendemos o conjunto de elementos por onde se estabelece um modelo tanto para o agir quanto para o pensar humano.

moral do cristianismo que, posteriormente, culmina no niilismo como processo de exaustão dos valores. Assim, a nós caberá focar em uma caracterização do niilismo apontado por Nietzsche, buscando estabelecer relações com outras análises fundamentais, por exemplo, a respeito do significado da “morte de Deus” para os rumos da cultura religioso-cristã do Ocidente.

Acreditamos que Nietzsche nos mostra uma alternativa chamada de *genealogia da moral*, quando propõe a se perguntar sobre a origem dos valores e se realmente esses valores têm um sentido concreto (real) no mundo em que vivemos. Esta problematização se constitui como possibilidade de questionar sobre o próprio sentido de uma vida fundamentada em tais valores, uma vez que estes (os valores tradicionais) se revelam niilistas, vazios de sentido, de tal modo equivocados, que não mais se sustentam em nossa realidade. Daí será importante indagarmos: sob quais condições os valores se revelam niilistas? De quê propriamente se trata a referência aos valores num contexto niilista?

Acreditamos, enfim, que os estudos aqui desenvolvidos poderão conceituar alguns dos desdobramentos em que se dá perda de sentido no que concerne à tradição de pensamento ético e moral da cultura ocidental.³ Além disso, proporcionará expor as importantes reflexões desenvolvidas por Paul Valadier acerca das temáticas nietzschianas a respeito de sua genealogia da vontade de potência e, sobretudo, da crítica ao cristianismo. Por isso, neste trabalho, esperamos desenvolver uma tripla abordagem: num primeiro momento (primeiro capítulo), buscaremos compreender como Paul Valadier descreve o processo de ruptura de paradigma com as tradições antigas, observando, sobretudo, as consequências de uma nova concepção de sujeito que surge em meio ao período moderno. Ainda neste capítulo, a fim de aprofundar nosso entendimento sobre a problemática contemporânea, traçaremos uma caracterização do perfil do niilismo diagnosticado por Nietzsche, destacando os aspectos centrais que o filósofo localiza num horizonte em crise.

Num segundo momento (segundo capítulo), buscaremos explicitar as condições que fizeram surgir uma “anarquia dos valores” entrelaçada ao horizonte problemático de uma “filosofia dos valores”. Por meio desta, traçaremos um perfil dos valores, observando, por um lado, que eles são objetos de reflexão, para então salientar suas características definidoras. Para isso, recorreremos à crítica de Nietzsche a fim de verificar as condições de uma avaliação, tanto no sentido de “criação”, quanto no das condições de uma apreciação, portanto, da referência aos valores.

³ A perda de sentido das referências para Paul Valadier não é um processo acabado; é um processo que foi diagnosticado, porém que continua a acontecer no contexto atual.

Por fim, num terceiro e último momento (terceiro capítulo), com uma leitura de conjunto analisaremos, sob a ótica de Paul Valadier, as críticas nietzschianas ao cristianismo. Com uma dupla abordagem, em princípio, traçaremos alguns pressupostos da “morte de Deus”. Feito isso, explicitaremos as condições de uma crítica ao cristianismo como religião moral e dogmática para, em seguida, avaliarmos as condições “perspectivistas” para uma nova aurora a partir do horizonte de pós-“morte de Deus”.

Esta dissertação privilegiará, sobretudo, a pesquisa bibliográfica, focando em leitura de obras de referência de Paul Valadier, dando destaque, principalmente, para *A anarquia dos valores: será o relativismo fatal?* (1997), perpassando por outras obras não menos importantes, como *A moral em desordem: um discurso em defesa do ser humano* (2003), *Elogio da consciência* (2000), *Inevitável moral* (1991), bem como artigos publicados. Finalizaremos com as obras *Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre razão e fé* (1999), e com a importante tese de doutorado, intitulada: *Nietzsche y la critica del cristianismo*, publicada em 1982.

Importa lembrar que Paul Valadier é especialista no pensamento de Nietzsche e que sua obra é fortemente influenciada pelo filósofo alemão, o qual considera que as fortes críticas ao cristianismo impulsionam a uma reavaliação, sobretudo a respeito da dependência a que o homem se submete em relação ao seu “Criador”, isto é, ao Deus cristão. Nesse sentido, esta pesquisa se fundamentará também no pensamento de Nietzsche, e seguirá uma metodologia que, por um lado, considera a possibilidade de (re-)leitura de Paul Valadier quanto ao filósofo alemão, e por outro, servirá de ensaio para a leitura que articulamos de ambos os autores. Com Nietzsche, daremos enfoque maior em *A gaia ciência* (2001), *Vontade de potência* (2011), *A genealogia da moral* (2009), *Crepúsculo dos ídolos* (2006), e outras obras fundamentais, como *Assim falou Zaratustra* (2011), *Ecce Homo* (2012), *O anticristo* (2009) e *Aurora* (2007).

2. O PROBLEMA DO ABALO DAS REFERÊNCIAS ÉTICO-MORAIS

Que valores guiam a nossa vida? Se não existir um sentido para o mundo, uma finalidade, um propósito, uma razão de ser; se não existir fundamentos ou argumentos pelos quais o ser humano seria capaz de direcionar a sua ação e conduta, afinal de contas, o que orientaria a nossa ação e o nosso viver? Esse mundo, portanto, não seria um mundo sem sentido, desnordeado, niilista, desencantado e sem esperança? Até que ponto não nos caberia reinventarmos o sentido da vida?⁴

Pensar os desafios éticos do mundo contemporâneo talvez seja uma das maiores dificuldades para o início do terceiro milênio. Isto se explica pelo fato de vivermos em sociedades cada vez mais complexas e profundamente marcadas por problemas que assombram o viver comum da grande maioria das pessoas. Cotidianamente, deparamo-nos com manchetes sobre violência, incluindo violência física, intrafamiliar, moral, psicológica, sexual, sem falar nos constantes números de homicídios, e outros tantos acontecimentos que nos fazem crer que vivemos em tempos difíceis e assustadores. Contudo, os tempos não são apenas difíceis no que corresponde ao aumento exponencial da violência. São tempos difíceis também pelo agravamento das desigualdades sociais, pela deterioração de nosso sistema ecológico, pelas relações confusas que constituem um mundo globalizado e individualista. Enfim, pela ditadura do prazer regida pelo consumismo desenfreado da idolatria do mercado.

Dentre estes problemas, podemos mencionar ainda questões diversas, como: as discussões sobre justiça social tanto no âmbito nacional quanto no mundial; as políticas relativas aos direitos dos grupos particulares ou marginalizados; questões acerca das leis da imigração, dos asilos para idosos e dos direitos dos estrangeiros; a permissão ou não permissão da eutanásia; os direitos dos animais; os avanços da ciência e da tecnologia, entre outras que, efetivamente, assolam o mundo de hoje.

Estas questões poderiam suscitar, a qualquer pessoa comum, um sentimento de perplexidade, confusão e estranhamento, num mundo que talvez não ofereça respostas tranquilizadoras quando se trata do destino do próprio ser humano. Percebemos isso visivelmente nos momentos em que nos deparamos com questionamentos que põem em dúvida nossa “condição de existência” – quando, por exemplo, nos perguntamos: “quem tem autoridade o bastante para nos dizer o que ainda é bom e mau?” Ou, “o que ainda vale?”.⁵

⁴ Provocações filosóficas extraídas da palestra *Um mundo sem sentido*, proferida pelo professor Dr. Leandro Chevitarese do departamento de filosofia da Universidade Rural do Rio de Janeiro, gravada em 3 de junho de 2011 no programa Café Filosófico da TV Cultura, disponível em: www.cpfcultura.com.br.

⁵ Importante proposta de reflexão do teólogo e filósofo Leonardo Boff sobre a situação do mundo contemporâneo deixado sem referências para orientar as condutas humanas. Ver: BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 10.

Assim, constatamos muitas vezes a insuficiência de respostas (ou a ausência delas) que não conseguem atingir o âmago das questões sobre os rumos da própria humanidade.

No tocante a essas questões, uma sensibilidade um pouco mais aguçada poderia inferir: vivemos uma grave crise ética, pois vivenciamos uma grave crise dos valores, caracterizada pela carência de pontos de referência comuns que possamos conscientemente adotar para as grandes decisões que concernem ao presente e ao futuro da humanidade. É nesta esteira que o filósofo francês Paul Valadier desenvolve uma importante reflexão, partindo da ideia de que o mundo contemporâneo tem como grande dificuldade o restabelecimento ou a ênfase nos fundamentos possíveis da ação humana que ofereçam respostas consistentes em um mundo marcado pelas rápidas transformações.⁶ Numa de suas importantes teses, denominada *A anarquia dos valores*, o filósofo constata a condição pluralista, fragmentada, relativista e sem referências consistentes, que perpassa o mundo de hoje, carente de um princípio unificador (*arché*) ou de uma ontologia que dê consistência à existência humana. Os diagnósticos, antes de quaisquer coisas, já causam impactos sofridos nos nossos sistemas de pensamento: o niilismo – a perda de sentido, a relativização dos valores.

Contudo, este horizonte que parece mover o atual cenário histórico-cultural da civilização ocidental já se encontra diagnosticando desde a reflexão de Friedrich Nietzsche sobre a “morte de Deus”. O niilismo, quando se segue a reflexão do pensador alemão, é o que caracteriza o horizonte da perda do sentido unificador referente ao destino do mundo como finalidade moral ou da história, ou, ainda, da recusa do conceito de “Providência Divina”, enquanto mundo ordenado à salvação, seja religiosa ou política.⁷ O niilismo, nesse sentido, expressa-se como condição do vazio das referências que atinge o âmbito das práticas humanas, adentra as estruturas do pensamento, corrobora o descrédito das morais no mundo, desde que se passou a pensar que os modelos tradicionais de pensamento e conduta não mais respondem aos desafios do mundo presente. Para Paul Valadier, este é um diagnóstico real e desanimador, pois suscita o campo das incertezas diante da falta de fixidez do mundo acelerado, no qual a anarquia dos valores, isto é, a ausência de um princípio unificador, dá

⁶ Cf. VALADIER, Paul. *Moral em desordem: um discurso em defesa do ser humano*. São Paulo: Edições Loyola, 2003a.

⁷ Cf. Id. *Narrar Deus no horizonte do niilismo: a revivescência do divino*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Edição 303, out. 2009. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br. Acesso em: 30 jul. 2014.

margem a uma realidade assustadoramente plural, no sentido de que não dispomos de projetos para conciliar as diversidades sem destruí-las.⁸

Assim, a discussão dessa questão remonta, explícita ou implicitamente, a tradições religiosas, tendo-se como dificuldade o fato de que tais problemas talvez não possam ser resolvidos com normas fundadas na religião, e, por conseguinte, põe-se em dúvida a possibilidade de ainda hoje se fundamentar, sobretudo religiosamente, as normas morais.⁹ Ora, se as condições do mundo moderno, pluralista, fragmentado e relativista nos impedem de pensar a moral à moda dos gregos ou à moda cristã, o grande estabelecido seria então: como conduzir os rumos das sociedades sem tais referências para se apoiar a fim de construir um mundo melhor e mais justo?¹⁰

Este questionamento não apenas quer evidenciar que nossos modelos tradicionais de pensamento e conduta revelam-se enfraquecidos de efetivação prática no mundo, como também demonstra que não estão claros quais são ou serão os novos modelos a serem adotados. Como é possível haver futuro para a humanidade deixada à mercê do nada? Assim se faz notar alguns dos sintomas do niilismo hoje. A partir de tal perspectiva, podemos conferir a dificuldade e importância de uma investigação acerca dos fundamentos da realidade, de como as referências ético-morais se enfraqueceram.

Situada esta problemática, a partir daqui pretendemos desenvolver uma discussão focando em duas análises: num primeiro momento, buscaremos descrever os traços que caracterizam a tradição de pensamento moral do ocidente, para, em seguida, analisar o grau de relevância que Valadier atribui ao papel das tradições como norteadoras da ação humana. Em seguida, procuraremos demonstrar como o autor explica e compreende o processo de ruptura com tais tradições, tendo em vista que a modernidade, enquanto projeto de emancipação ideal e moral, marca o início do processo da perda de sentido da tradição, conforme Nietzsche já havia demonstrado no final do século XIX.

Feito isso, na segunda parte deste capítulo, dedicar-nos-emos a uma exposição ao filósofo alemão que, como ninguém, compreendeu que os impactos da cultura moderna refletiram, sobretudo, em nosso tempo. Por isso, faremos um estudo acerca da problemática do niilismo, destacando o evento da “morte de Deus” como ponto central para a análise de nossa temática principal.

⁸ VALADIER, Paul. *O relativismo é fruto da anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, mar. de 2007a. Disponível em: www.ihu.unisinos.br. Acesso em: 15 jul. 2014.

⁹ Esta é uma questão levantada por Ernst Tugendhat. Ver: *Lições sobre ética* (1993, p. 13).

¹⁰ Id. *A condição cristã: estar no mundo sem ser do mundo*. Tradução de Benôni Lemos. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2006, p. 9.

2.1. Modernidade e ruptura de paradigma em Paul Valadier

Embora o problema das referências seja uma questão tipicamente do nosso tempo, ela não é uma questão de agora, mas nos faz regressar à modernidade visto que partilhamos da ideia de que, a partir de lá, houve profundas transformações que decididamente afetaram a compreensão das concepções habituais do modo de ser e de se orientar no mundo. Considerando a relevância de tal período, assim expõe Valadier um ponto de análise inicial:

Costuma-se considerar como incontestável que nas sociedades tradicionais as maneiras de viver, ou seja, os costumes ou a moral, eram algo óbvio. Transmitidos a partir de comportamentos ancestrais, não se via razão alguma para questioná-los e deste modo divergir em relação a eles. Ora, não é mais assim nas sociedades modernas. Estas nasceram, com efeito, a partir do momento no qual a ou as tradições são postas em causa, interrogadas, ou mesmo recusadas. Elas não permitem mais responder às questões novas e inéditas que traz a evolução das sociedades, ainda que fosse sob o ângulo no qual as descobertas científicas e técnicas, promovem novas interrogações sobre os comportamentos, e assim deslocam os contornos da vida boa.¹¹

Aparentemente sem muita relevância, esta passagem pretende caracterizar o cenário da ruptura com relação à visão tradicional de mundo enquanto antiga relação do homem com o postulado do cosmos – um autêntico modelo de pensamento e conduta construído no decorrer da história ocidental. Mas, sobretudo, sintetiza o contexto de uma “ruptura de paradigma” que Paul Valadier descreve como sendo o mesmo processo em que foi dado início à perda de sentido das referências nas tradições antigas. Veremos como o filósofo francês apresenta estas duas questões.

Tradicionalmente, é compreendido que a história do Ocidente foi composta por um cabedal de conhecimentos utilizados na vida prática, que, aos poucos, tornaram-se autênticos referenciais para ajudar o ser humano a viver e a se situar no mundo. Ao longo da história, a interação do homem com a realidade foi fundamental. Por meio desta, foi sendo adquirido um conjunto cultural de conselhos e de práticas que paulatinamente se tornaram sistemas de costumes e normas. Esta relação parte de ideia de que o mundo é um *Cosmos* ordenado e que transcende sabedoria divina e se constitui, enquanto realidade natural, criação divina, servindo de inspiração para modelar e organizar a existência humana no mundo.¹²

¹¹ VALADIER, Paul. *Pertinência moral do nietzschianismo*. Síntese – Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, 2012a, p. 380.

¹² Cf. Id. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 46.

Valadier caracteriza como “sabedorias tradicionais” o espaço onde era determinado como e onde o sujeito deveria se abrigar, a fim de encontrar o seu lugar neste cosmos ordenado e ordenante. A obediência às determinações impostas eram a garantia da felicidade do sujeito individual. Mas esta obediência não atestava o desaparecimento do sujeito, ao contrário, tinha como objetivo garantir o seu lugar no mundo. Daí que sabedoria é concebida como a capacidade humana de encontrar e garantir um lugar no mundo.¹³

Esta compreensão de sabedoria se encontra fortemente presente nas experiências da vida comum, ou nos relatos da vida cotidiana presentes tanto nas tradições bíblicas quanto nas tradições dos gregos antigos. Nas literaturas bíblicas, por exemplo, nos livros sapienciais como em *Provérbios*, *Eclesiástico* e alguns *Salmos* podem ser encontrados um conjunto de ensinamentos que ilustram uma relação ontológico-pragmática dessas sabedorias. Nelas, existe uma correspondência entre os ensinamentos (práticos e divinos) e a ação do indivíduo em que a felicidade ou infelicidade derivam de sua inserção na harmonia do conjunto ou na resposta à vontade divina, transcendente na própria estrutura da realidade.

Neste mesmo molde, é possível encontrar outra forma de sabedoria, no caso dos gregos antigos. Segundo Valadier, trata-se daquele que identifica o ser humano como cidadão. Vemos isso explicitamente na *Ética à Nicômaco* de Aristóteles, quando o pensador grego afirma que o ser humano não pode ser reconhecido como cidadão se não adotar os costumes e as normas da cidade. Neste modelo, é comum reconhecer que, fora da cidade – logo, fora das leis e das práticas reconhecidas –, só existe barbárie e maneiras inadmissíveis de se comportar.¹⁴

A ética aristotélica se desenvolve mediante a noção de que a moral é um ramo da política, na qual o “bem supremo” ou o “bem soberano” se encontram na cidade bem ordenada; na sua permanência e na ordem justa que a assegura e a promove. A isto se deve a posição de que a política é a prática por excelência dos cidadãos, uma vez que a natureza do bem está vinculada ao bem da cidade e, ao mesmo tempo, no bem do cidadão membro da cidade na qual está a vida reta. Em outras palavras, para Aristóteles, o indivíduo só se torna

¹³ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 47.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47. No livro V de *Ética à Nicômaco* Aristóteles (1991, p. 98-99) dirá que o respeito às leis da cidade é um princípio da justiça. Para ele, a justiça, a maior das virtudes praticadas pelos homens, entre todas, é a maior delas porque consiste no “bem de um outro”, visto que se relaciona com o nosso próximo! Neste mesmo sentido, o filósofo considera ainda que o “injusto” seria, em sentido amplo, o que é “contrário a lei”.

um sujeito moral quando ele se conforma às regras e aos costumes da cidade, estabelecendo, na dependência mútua e no alto grau da amizade, a condição da sua humanidade de cidadão.¹⁵

A ética aristotélica ainda serve de base a outro modelo de fundamentação estabelecido a partir relação entre a felicidade e beatitude. Vemos isso acentuado em São Tomás de Aquino, que retoma pontos essenciais do pensador grego, segundo os quais o homem atinge o seu fim e sua felicidade ao responder às exigências de sua natureza na promessa divina da beatitude eterna. Na segunda seção da *Suma Teológica*, ao considerar o “homem enquanto princípio dos seus atos”, São Tomás assinala que existe um fim último para a vida humana pelo qual se pode atingir os princípios ou se desviar deles. Este fim último é a “beatitude eterna”, a partir do momento que:

[...] a ação humana é pois compreendida relativamente a um quadro que lhe dá conteúdo e segundo uma objetividade a reconhecer para aí se ordenar; é a consideração do fim que fornece os princípios a partir dos quais se pode ordenar uma existência segundo Deus e esta compreende-se como inteiramente voltada à beatitude, que começa a ser perceptível através dos bens particulares desejados pelo *in via*.¹⁶

Por este âmbito, a divergência entre ambos clássicos concerne apenas ao fato de o estagirita de Aristóteles se basear na estrutura mundana de felicidade, enquanto que o escolástico Tomás de Aquino visava a encontrá-la no seio da divindade. Isso significa dizer que o traço cultural, ou o modelo de sabedoria antiga, alcançou, primeiramente, um desenvolvimento filosófico e, durante a Idade Média, desenvolveu-se como explicação teológica. Por isso nos diz Valadier:

Dentro das três sabedorias de que acabamos de lembrar os termos centrais, a relação com uma ordem de coisas harmoniosas para descobrir, ou com uma cidade ordenada e regulada, ou com uma beatitude por bondade e que devemos atingir através da ordem criada, é primordial; o sujeito tem que converter a sua atitude primeira e espontânea, isto é, esquecer-se a si mesmo, das suas paixões e dos seus atractivos imediatos, para entrar num universo de sentido.¹⁷

Em suma, estes modelos de sabedoria têm como objetivo mostrar a relação existente com uma ordem harmoniosa do mundo. Esta ordem, no entanto, constitui-se como um “universo” de sentidos que tem, como pano de fundo, uma ontologia que precede e comanda qualquer axiologia possível, justamente por considerar que não existe nenhum “valor” fora

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, apud VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

desta ordenação de si com finalidade antecedente. Entretanto, é essa perspectiva grandiosa, afirma Valadier, que se encontra perturbada no princípio dos tempos modernos, dando lugar a outra forma de apreciação, na qual “a axiologia (isto é, um pensamento do valor) comandará mesmo a ontologia”.¹⁸ Essa perturbação se assenta, pois, nos componentes principais destas sabedorias tradicionais, como veremos a seguir.

2.1.1. Mudança de paradigma e solidão do sujeito

As sabedorias tradicionais ocupam, no mundo ocidental, um lugar central no que diz respeito às práticas e crenças que foram, ao longo da história, modulando um tipo de pensamento como referência para a ação do homem. Contudo, no início dos tempos modernos, Valadier vislumbra uma “revolução copernicana” responsável por uma profunda ruptura nos paradigmas, a qual modificou radicalmente os fundamentos da constituição moral da humanidade, que até então se baseava em perspectivas teístas e teológicas.

Para o filósofo, o bojo das novas compreensões (iluminista e positivista) de um pensamento caracterizado pela racionalidade científica fez com que se rompesse fatalmente com a perspectiva do mistério que obrigava as pessoas a recorrerem à entidade transcendental como possibilidade de respostas para suas ações. O espaço moderno foi se apresentando como homogêneo e calculável, portanto, não mais harmonioso graças à vontade de uma entidade superior ou à visão tradicional do cosmos, a qual passou a ser então transparente ao olhar humano. Assim, sem a perspectiva de um “Criador”, o ser humano foi lançado à orfandade de sua existência, sem que haja “Alguém” que zele por ele, ou que indique os melhores caminhos a seguir ou quais as escolhas fazer.

A modernidade celebra, desse modo, o início do processo de perda de referência aos valores da tradição, fruto da evolução de um pensamento cuja mentalidade trouxe novo modo de ver e julgar o mundo, diferentemente das crenças, hábitos e práticas, antes provenientes das filosofias da Antiguidade e da Idade Média. Passamos, por isso, de um universo fechado, tranquilizador e limitado, para um universo infinito e ilimitado, aberto ao campo das infinitas possibilidades em que o referencial das condutas morais, constituído a partir da referência divina, passa a ser determinado por leis matematizáveis e objetivas. Isto explica o fato de o sujeito contemporâneo se encontrar solitário e sem o valor efetivo de uma transcendência que o sustente ou apoie. Por esse motivo, questiona Valadier:

¹⁸ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 49.

Apoiar-se em quê, se passamos de um universo fechado, por isso tranquilizador e limitado, para um universo infinito [...]? Onde é que podemos encontrar as referências necessárias para uma conduta correta, se o cosmos ou o mundo criado não contém qualquer traço imediato da sabedoria divina, ou apenas sob a forma, decerto admirável mas eticamente frustrante, de um conjunto de leis matematizáveis?¹⁹

Baseando-se no conceito de “alienação” de Hannah Arendt em *A condição humana*, Valadier constata a condição de “estranhamento do mundo” com que a modernidade instalara no sujeito a partir do seu afastamento do mundo. Segundo nosso autor, Arendt reconhece que, com o advento da ciência moderna, o sujeito perdeu a concepção da terra como sua casa, sua morada essencial, uma vez que esta deixa de ser o centro do universo (como defendeu o geocentrismo medieval), passando a ser apenas um planeta como outro qualquer que compõe a galáxia.²⁰

Tanto Hannah Arendt quanto Paul Valadier assumem que este é um movimento de “retirada ontológica”, que pode ser observado sobretudo em René Descartes, quando este inaugura um sistema filosófico aplicado ao nível das ciências. Para ambos, Descartes, imbuído pelo espírito científico de sua época, criou um sistema que pressupõe a retirada do sujeito enquanto indivíduo afetivo, sensível e apaixonado, ao pressupor que o ser humano deve operar sua vida somente pela razão.²¹ Nesse sentido, a filosofia cartesiana se torna, em grande medida, responsável pelo sentimento de descrédito da tradição, uma vez que o projeto cartesiano pressupõe uma separação da totalidade humana, do real e da vida concreta, em que o sujeito deixa de se basear nas experiências com um mundo criado pela sabedoria divina e passa a buscar, em si mesmo, as referências para ordenar sua existência.²²

Com Descartes, há um movimento de distanciamento das “coisas do mundo” e instituição novos referenciais: a busca de uma neutralidade nas experiências conferida pelo afastamento do mundo, o retorno a um sujeito crítico de si mesmo e, ainda, a noção de que apenas ele é fonte de sua felicidade, sendo sua obrigação encontrá-la. Esses referenciais se contrapõem àqueles instituídos pelas sabedorias tradicionais. Desta forma, o “[...] desaparecimento da referência a um cosmos ou a uma cidade ordenados não deixa outra saída

¹⁹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 50.

²⁰ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press, 1958, p. 35, (trad. Fr. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 285), apud VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 50.

²¹ Cf.: DESCARTES, René. *Discurso do método* (coleção os pensadores). 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

²² Cf. VALADIER, *op. cit.*, p. 51-52.

senão o retorno a um sujeito, doravante considerado como o único apto a procurar e a encontrar as regras da sua conduta”.²³

Além do mais, a proposta cartesiana, enquanto exercício de objetivação na interação do sujeito com o objeto (operacionalizada por um conjunto de regras matemáticas), fez com que surgisse, no interior do próprio sujeito, um recalçamento dos seus desejos e das suas esperanças, tornando-o, desse modo, um sujeito estranho a uma parte daquilo que o constitui. Como aponta Valadier,

Esta exclusão prolonga, em suma, a alienação em relação ao mundo interiorizando-a: uma parte de si deve obedecer a regras cujo exercício supõe o recalçamento ou a observação da vigilância dos humores, dos desejos e das esperanças... Assim, a ciência moderna obriga a uma divisão do sujeito em relação a uma natureza tornada estranha: é o sujeito que se considera estranho a uma parte daquilo que o constitui.²⁴

O caminho então preparado por René Descartes se caracteriza como um processo de alienação moderna em relação a um mundo matematizável: valoriza o sujeito como instância única de julgamento (de modo que este passa a construir a verdade sob sua ótica particular), torna-o único no processo de busca pela verdade, enfim, na busca pessoal pela felicidade desejada. Daí a conclusão de que seu pensamento, conseqüentemente, conduziu à ruptura ontológica, trouxe a solidão do sujeito em relação ao universo do pensamento antigo e medieval, à medida que substituiu o teocentrismo pelo antropocentrismo, a teologia pela ciência, causando, desse modo, confusão, desorientação, cujo pano de fundo é a perda das coordenadas tradicionais tranquilizadoras. Assim, “Quer se fale de evidência ou de outro critério de verdade, é sempre ele (o sujeito) que é solicitado para dar o seu consentimento íntimo, sob pena de macular as conclusões com erros”.²⁵

Portanto, a partir de Descartes, a modernidade torna-se símbolo do processo de instauração do método científico que, primeiro, provoca uma emancipação do sujeito com relação à tradição, e, segundo, produz um individualismo que deposita confiança na razão instrumentada pela ciência, como principal elemento para o homem se guiar no mundo. Nesse sentido, Javier Herrero considera que a modernidade, enfim, culminou num projeto de emancipação que definitivamente modificou a condição do ser humano e do mundo que o cerca. Com o advento da ciência, o mundo não é mais um *cosmos* do qual o homem era parte,

²³ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 55. Observar que estas noções estão baseadas nas Meditações de Descartes, especificamente em se tratando da questão da *dúvida* e, por conseguinte, do “*cogito ergo sum*”.

²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁵ *Ibid.*, p. 51-52.

mas é o mundo *do* homem, que deve ser constituído por ele: este passa a intervir na natureza, na sociedade e na história, rompendo, definitivamente, com todos os modelos de conhecimentos, crenças e valores que não poderiam ser comprovados pelas bases da experimentação científica. Daí o grande contraste, segundo o autor: este ideal imanente de emancipação, ao contrário do que se pensou, provocou grandes frustrações na sociedade à medida que retirou de cena a dimensão religiosa (que decidia o sentido total da vida do ser humano enquanto um ser simbólico) do campo das decisões.²⁶ Isso significa dizer que, para além dos avanços científico-técnicos, a modernidade não simbolizou um progresso da humanidade em todos os sentidos da existência humana. O conjunto dos seus avanços deflagrou um conjunto de tensões, em que o processo de mudança de mentalidade deságua no declínio da cultura tradicional, causando grandes abalos nos fundamentos do pensamento ético e moral. Daí que a pós-modernidade (e também a contemporaneidade) passou a ser uma época de crise e de questionamento do sentido da existência, do mundo e da interpretação moral de ambos, que encontrou, em Nietzsche, sua o principal crítico.²⁷

Instaurada esta realidade, é fundamental invocar, nessa discussão, o pensamento de Friedrich Nietzsche, que, como ninguém, diagnosticou a evolução do pensamento moderno e as consequências dele provenientes na cultura do mundo ocidental. E, justamente por isso, surge nossa iniciativa de invocar diretamente a filosofia deste pensador (não somente pela ótica de Paul Valadier), já que à crise ética, como crise dos valores, ele dá o nome de *niilismo*.

Considerando isso, pensar os impactos da modernidade em nosso tempo a partir do pensamento nietzschiano é pensar, também, em como se efetivou a decadência da tradição moral de pensamento, gerando uma crise dos valores (ou uma crise das referências, como denomina Valadier). É importante ressaltar que Nietzsche, segundo Valadier, é o pensador que teve consciência do paradoxo concernente a uma “filosofia moderna” que, enquanto base para a reflexão sobre o fim da dependência dos valores tradicionais, trouxe à tona a reflexão sobre a “morte de Deus”, tendo como fio condutor o niilismo que despontou na contemporaneidade.²⁸

²⁶ Cf. HERRERO, Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 142.

²⁷ Esta é também uma interpretação de Clademir Araldi (2004, p. 63) a respeito de como o pensamento nietzschiano é impactante no que diz respeito ao processo de derrocada da cultura ocidental em termos de seus valores e de sua moral.

²⁸ Oswaldo Giacoia (2000, p. 16) define com acertude o pensamento filosófico de Nietzsche ao dizer que ele pode ser comparado a uma espécie de sensor que registra e antecipa questões e desafios de nosso tempo. Segundo ele, filho do nosso tempo, o filósofo alemão se dedicou a investigar as consequências que poderiam resultar do otimismo desenfreado nos progressos científicos da modernidade, e viu que tais convicções, tais progressos do conhecimento, representaram, no limiar de sua experiência no mundo, implicações que conduziram a humanidade a um processo inexorável de exaustão dos “valores supremos”, causando, desde então, a sua supressão. Mais do que nunca, este diagnóstico se torna real quando questionamos as referências hoje.

Fundamentando-se nas ideias nietzschianas, Valadier tem presente que pensar a “morte de Deus” em nosso mundo não é pensar o mundo sem nenhuma categoria, mas sim questionar as categorias colocadas diante das mudanças a que se submetem os seres humanos. Nesta perspectiva, a filosofia nietzschiana torna possível não apenas compreender as bases da filosofia moderna e o contexto niilista dos valores, mas também a contemporaneidade, à medida que o niilismo se instala principalmente neste período.

Assim sendo, a partir daqui, nosso objetivo será apresentar aspectos fundamentais do pensamento nietzschiano, visando à compreensão do interior por onde suas críticas são erigidas. Acreditamos, pois, que um estudo partindo do filósofo alemão tornará possível estabelecer uma aproximação a Paul Valadier, bem como esclarecer em que sentido o filósofo francês baseia suas leituras em Nietzsche. Em princípio, optaremos por expor algumas análises embasadas em outros autores, com o objetivo de expandir nosso olhar sobre tais temáticas, a fim de fornecer bases mais consistentes às questões que, por fim, serão tratadas de modo peculiar no pensamento de nosso autor.²⁹

2.2. Da caracterização do niilismo nietzschiano

Decerto, o niilismo nietzschiano se tornou uma discussão comum do nosso século, tratando-se de uma questão que abarca uma vasta amplitude de problemas. Entretanto, não longe de preocupações atuais, o termo já aparece nas controvérsias que marcaram o nascimento do idealismo alemão, entre o final do século XVIII ao início do século XIX como expressão fortemente destacada em esforços artísticos, literários e filosóficos que tal período exercera na sociedade. Desde estas utilizações, o niilismo já retratava o poder da experiência do *negativo* e da vivência de suas consequências trazidas à tona pelo profundo mal-estar que se abre como uma rachadura para a auto compreensão de nosso tempo.³⁰

Etimologicamente, o termo é proveniente do latim *nihil* (*nada*), e é considerado o “pensamento obcecado pelo nada”. Daí vem a tentação de localizá-lo na história da filosofia

²⁹ Não temos dúvida das influências de Nietzsche sobre o pensamento de Paul Valadier. Entretanto, o motivo de iniciarmos com o ponto de vista de outros autores se dá, antes de tudo, pela necessidade de procurarmos outros horizontes em que estes temas são tratados, com o intuito de, sobretudo, oferecer apoio teórico ao nosso trabalho, bem como de nosso autor, sabendo-se que tais discussões se apresentam em pensadores cujas obras se encontram expressivamente ligadas ao pensamento de Nietzsche, como é o caso de Franco Volpi, Oswaldo Giacoia, Clademir Araldi, Jean Granier, Martin Heidegger, dentre outros e o próprio Paul Valadier.

³⁰ Cf. VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 7.

ocidental em toda corrente que tem o “nada” como problema central, conforme nos relata Franco Volpi.³¹

Na reconstrução histórica, é consensual considerar Dostoievski e Nietzsche como os dois fundadores e principais teóricos niilistas. Ao primeiro se liga o niilismo de caráter literário; ao segundo, o de perfil propriamente filosófico. Entretanto, foi Turgueniev, escritor russo do século XIX, o primeiro a popularizar o termo no romance *Pais e Filhos* (1862). O sentido designado por ele apresenta um tipo de niilista definido como “o homem que nada respeita”, ou como aquele que “tudo examina do ponto de vista crítico”,³² ou, como descreve Clademir Araldi, “o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça”.³³

Além de Turgueniev e Dostoievski, Paul Bourget foi fundamental para preparar e difundir o niilismo que mais tarde influenciaria Nietzsche. Utilizando-se do termo, estes escritores foram responsáveis pelo movimento de rebelião social e ideológica que extrapolou o âmbito dos debates filosóficos e penetrou diretamente no tecido social na Europa. A obra de Dostoievski, por exemplo, nos romances *Crime e castigo* (1863), *Os demônios* (1873) e *Irmãos Karamazovy* (1879-1880), serviu para corporificar intuições e temas filosóficos que antecipam experiências marcantes do pensamento do século XIX, com destaque para o ateísmo. Os seus livros já abordavam o fenômeno da dissolução dos valores em uma época de crise na Rússia, visivelmente responsável pela dissolução do mal niilista que contribuiu para minar certezas estranhas e corromper normas estabelecidas.³⁴

Já a notoriedade do romancista e crítico literário Paul Bourget (1852-1935) se dá, principalmente, por conta de seu livro mais famoso *Le Disciple* (1889). Todavia, a ilustração do niilismo em sua obra notabilizou-se graças aos artigos em que analisava a sociedade da época, utilizando-se de conceitos de crescente circulação, como “decadência”, “pessimismo”, “cosmopolitismo” e “niilismo”. Com eles, Bourget teria praticado o que chamou de “método psicológico” para descrever a transição da última fase do romantismo francês à modernidade, em que capturara, nas tendências da literatura decadentista, os reflexos das transformações que envolveram toda a sociedade. A análise de Bourget, especialmente em sua “teoria da decadência” (*Théorie de la décadence*), identificava o “mal do século” com o pessimismo e o niilismo da literatura de então, declarando que, quanto ao mal-estar da época, “[...] deve-se

³¹ Cf. VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 9.

³² Cf. *Ibid.*, p. 11.

³³ ARALDI, Clademir. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 57.

³⁴ Cf. VOLPI, *op. cit.*, p. 41.

admitir que existem remédios para ele, conseqüentemente convém aceitá-los junto aos valores estéticos dele decorrentes”.³⁵

Influenciado por estes autores, Nietzsche diagnosticou o niilismo como a “doença do século” e o tomou como eixo temático e problema central expresso na “morte de Deus”. Assumindo a crise e as inquietações do pensamento moderno, em suas vertentes metafísica, moral e estética, o filósofo alemão converge os estudos destes críticos e analistas da decadência e passa a criticar, então, sua própria época em todos esses âmbitos. Assim, ele estende a tarefa destruidora a toda a tradição ocidental e a todas as formas de decadência, para dar lugar à tarefa afirmativa, que se distancia radicalmente dos empreendimentos de outros filósofos modernos, como Hegel, Marx, Kant e Descartes.³⁶

2.2.1. Niilismo e decadência

Sem dúvida, Nietzsche (VP) é o primeiro profeta teórico de niilismo. Mas afinal, em que consiste o niilismo para ele? Para responder a isto, o filósofo indica algumas pistas sobre sua compreensão em *Vontade de Potência*: “Niilismo, uma condição normal. – *Niilismo*: falta-lhe a finalidade: a resposta à pergunta ‘Para quê?’ Que significa o niilismo? *Que os valores superiores se depreciam*”.³⁷

Por esta compreensão, o niilismo marca o processo de desnortamento provocado pela falta de referências tradicionais, a partir do momento em que os valores e ideias que representavam uma resposta aos porquês deixam de iluminar a caminhada humana. Nesse sentido, a modernidade é, para Nietzsche, o momento decisivo, visto que as forças que são impostas pelo novo paradigma produzem, como resultado, a decadência, a desvalorização universal dos valores que, ao mesmo tempo, mergulha a humanidade na angústia do absurdo ao impor-lhe a certeza desesperadora de que nada mais tem sentido.

De acordo com o filósofo francês Jean Granier, o niilismo nietzschiano é a generalização do fenômeno mórbido da decadência. Ele se alastra como uma doença social, um terrível flagelo. Quando invade a totalidade das classes, das instituições e dos povos, confunde-se com a própria ideia de humanidade. Por esta ótica, é o sentimento coletivo de que nossos sistemas tradicionais de valorização, tanto no plano do conhecimento quanto no ético-

³⁵ BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine* (1883), prefácio de A. Guyaux. Paris, Gallimard, 1993, p. 442, apud VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 47.

³⁶ Cf. ARALDI, Clademir. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 46.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 139.

religioso ou sociopolítico, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e a ação.³⁸

O sentimento de decadência produz, por outro lado, um niilismo que é o desregramento dos instintos. Se a generalização inviabiliza a instauração de um contraideal (uma antítese), que pode ser a expressão de um movimento ascendente da vida (vontade de potência), a decadência se manifesta como ausência de coesão orgânica, como independência e destruição recíproca de elementos e funções, cuja ação conjunta constitui o princípio de unidade na vida de um povo ou cultura. No fim, a decadência provoca, segundo Granier,

[...] a desagregação das formas, a perda das capacidades de assimilação e de síntese, a debilitação da vontade, o desencadeamento caótico das paixões: em vez de agir, o decadente ruma infundavelmente as lembranças dolorosas e, vítima de sua excessiva irritabilidade, busca a embriaguez do esquecimento em estimulantes artificiais; é o homem cujas motivações provêm da vontade de vingança.³⁹

Por este âmbito o niilismo nietzschiano é, propriamente, um exame de sua própria ascensão sob o ponto de vista da decadência, que culmina das influências e experiências de crise de seu tempo. Contudo, pela análise de cunho “psicológico” (influência de Bourget), Nietzsche alcança uma visão do fenômeno da decadência que o leva a valorizar seus efeitos positivos. Nesse sentido, Franco Volpi afirma que é nesta esteira que o filósofo alemão captara a sentença “Deus está morto”, desembocando no diagnóstico da desvalorização dos valores supremos e no reconhecimento da dinâmica da história do Ocidente, interpretada, finalmente, como história do platonismo-niilismo.⁴⁰

2.2.2. “Morte de Deus” e niilismo

Tomando como ponto de partida o relato 125 de *A gaia ciência*, podemos conferir:

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 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 transpassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o

³⁸ Cf. GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 31.

³⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁰ Cf. VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 54.

horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] 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 e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que águas poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer digno dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo”. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz 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 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?”⁴¹

Das compreensões que seguirão em torno deste aforismo adotaremos duas, que, a nosso ver, são as que tornam possível estabelecer uma relação clara das questões implícitas na sentença “Deus está morto!”. A primeira buscará articular a concepção de niilismo como decadência dos valores; a segunda tentará mostrar como tal articulação se desenvolve no âmbito da história, a fim de preparar o caminho que servirá para caracterizarmos as formas e as etapas da dissolução do niilismo em seu percurso evolutivo e destrutivo na história.

Partindo da posição adotada por Clademir Araldi, fica claro que o fenômeno da morte de Deus é associado aos efeitos do decurso da modernidade, que é o momento decisivo para a radicalização do niilismo em suas formas mais acabadas. Para ele, Nietzsche compreende que a modernidade é uma época de crise e de questionamento do sentido da existência e da interpretação moral de ambos. Assim, o filósofo nos diz:

O evento decisivo da modernidade é a *morte de Deus*, que, em sua conotação niilista, guia à ruína dos valores da tradição que davam *um* sentido ao mundo [...]. A *morte de Deus* é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que, por fim, ocasiona a derrocada da interpretação moral, que é assumida pelos homens modernos como a perda total de sentido, abrindo um vazio em suas vidas desmundanizadas. É importante ressaltar que, para Nietzsche, a *morte de Deus* é um *acontecimento* (*Ereigniss*) inegável; com ela sucumbe a interpretação moral da existência, apesar dos esforços humanos de conservar os valores antigos.⁴²

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 147-148.

⁴² ARALDI, Clademir. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 68.

Tomando esta posição e aprofundando para outro ponto da análise, é importante esclarecer que a “morte de Deus” anunciada pelo “homem louco” não é uma simples constatação dos avanços do ateísmo em função da descrença moderna, muito menos significa uma retomada do tema da morte e ressurreição no cristianismo (embora mais à frente a genealogia nietzschiana, segundo Paul Valadier, permitirá esta perspectiva). Ao contrário, Jean Granier articula o fenômeno de morte como a própria irrupção do niilismo marcada pelo desmoronamento da *ideologia* sobre a qual a decadência erguera seu reinado. Neste sentido, o niilismo é a significação própria de que “Deus morreu”; que o conjunto dos ideais e dos valores que garantiam a dominação da decadência traiu o *nada* que era seu fundamento oculto.⁴³

A morte de Deus é o ponto mais alto do pensamento de uma época. Nela se centram energias longamente acumuladas de transformações, embates e forças que atuavam contra forças que se manifestavam. Assim, podemos dizer que este fenômeno é, para Nietzsche, uma experiência longamente preparada, apresentada como articulação e como fio condutor para uma interpretação histórica que, ao mesmo tempo, analisa e critica o presente diante de uma experiência decisiva em que se adquire a consciência da decadência dos valores tradicionais. Portanto,

Quando Nietzsche proclama a morte de Deus pela boca de Zarathustra, ele pretende resumir numa fórmula de impacto o conjunto das reflexões que revelaram o sentido da ideologia cuja nulidade radical é experimentada pela modernidade, numa crise mundial. A *angústia* moderna, assim, é uma angústia perante o abismo de uma vida que, agora privada de seus fins e de seus valores, aparece fatalmente absurda: “*Os valores superiores se depreciam*. Os fins não existem; não há resposta à pergunta ‘Para quê?’”⁴⁴

Para Oswaldo Giacoia, o empreendimento nietzschiano é o resultado de uma experiência intelectual que anuncia ou expõe questões que marcaram o destino da humanidade, justamente porque busca levar até suas últimas consequências, o impulso crítico que animou o pensamento filosófico moderno. Ele assume que a filosofia de Nietzsche é o reflexo de um pensamento profundo que se encontrava no limiar da uma experiência de crise que se abateu sobre a Europa no final do século XIX, por meio da qual o filósofo alemão compreendeu que o otimismo desenfreado das convicções humanas, nas categorias da razão e das suas potencialidades, demonstrou a face resplandecente de um avesso sombrio que se

⁴³ Cf. GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 33.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência II*, apud GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 33-34.

revelou neste contexto histórico. Ou seja, que os mesmos progressos do conhecimento conduziram a uma inexorável exaustão dos valores herdados da tradição, em que noções como verdade, falsidade, justiça, bem, mal e virtude passaram a um processo de relativização, não podendo mais responder à nossa eterna pergunta pelo sentido da existência.⁴⁵

Assim, vemos que, com este aforismo, Nietzsche (GA) descreve o sentimento de abandono e o vazio da consciência humana no momento em que, talvez, não se tivesse totalmente noção da dimensão épica do próprio feito, nem do seu sentido de tragédia. Ao “desatar a terra do sol”, o homem se viu sem saber “para onde se mover”, pois o ato feito causou-lhe a sensação de que, daquele momento em diante, estaria sozinho a vagar por um “nada infinito”, continuamente sem saber pra onde ir.⁴⁶ Neste sentido, a “morte de Deus” é a interpretação por onde concentra a articulação direta da concepção de niilismo. Isto se torna perceptível, ainda, quando Nietzsche, pela exclamação “Deus está morto!”, expressa o sentimento de “vácuo” e “infinito”. Ou quando emprega, no final do mesmo aforismo, uma visão póstuma sobre o “acontecimento enorme que está a caminho”.⁴⁷ Esta última noção pode ser compreendida em outra passagem de *Vontade de Potência*, em que o filósofo se utiliza do próprio termo *niilismo* para conferir o sentido de tragédia pela qual o aforismo 125 se encarregou de anunciar:

Narro aqui a história dos dois séculos que virão. Descrevo o que virá, o que não mais deixará de vir: *a ascensão do niilismo*. Desde já esta página da história pode ser contada: porque, no caso presente, é a própria necessidade que a produzirá. O futuro desde já pela voz de cem signos, a fatalidade anuncia-se em toda parte; para entender esta música do futuro, todos os ouvidos já estão atentos. A civilização europeia agita-se desde muito sob uma pressão que vai até a tortura, uma angústia que cresce em cada década, como se quisesse provocar uma catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semelhante a um rio que quer alcançar o *término* de seu curso, que não reflete mais, que teme até refletir.⁴⁸

Esta passagem confirma, por outro lado, o emprego de *niilismo* (*der Nihilismus*) no sentido “psicológico”, isto é, como capacidade de diagnosticar e prever as diversas manifestações da doença ou crise inscritas no homem após ter rompido com a tradição. Mas também lança, sob a ótica desta articulação, o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os valores supremos que ofereciam resposta ao “para quê?” – Deus, a verdade, o bem –, perdem seu valor e padecem, gerando a condição de “ausência de sentido”

⁴⁵ Cf. GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 17.

⁴⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 148.

⁴⁷ Cf.: *Ibid.*, p. 148.

⁴⁸ Id. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 135.

na qual hoje se encontra a humanidade contemporânea. Ainda no prólogo de *Vontade de potência*, Nietzsche (VP) expõe essa condição quando escreve:

Por que se impõe desde já a vinda do niilismo? Porque precisamente foram os valores, predominantes até o presente, que no niilismo alcançaram as últimas consequências; porque o niilismo é o último limite lógico dos grandes valores e de nosso ideal [...].⁴⁹

O niilismo é, portanto, a consequência direta dessa desvalorização do mundo, enquanto tradição, enquanto valores morais, metafísicos e religiosos. Este processo de desvalorização é a marca mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu, que é assim, como já dissemos, a história de uma decadência. No entanto, Nietzsche compreende que o ato gerador da decadência será a teoria socrático-platônica, com a proposta de um “mundo ideal”, “transcendente”, da separação entre mundo verdadeiro subordinado ao mundo sensível, considerado mundo aparente. Ora, se o filósofo entende a “morte de Deus” como o momento de uma crise da cultura, cabe então investigar todo o processo de desenvolvimento dessa cultura niilista para compreender o sentido a que esses valores apontavam e o que lhes dava sustentação.

2.2.3. Niilismo, metafísica e platonismo

Se partíssemos da mesma intuição que Nietzsche teve ao analisar a condição do niilismo enquanto dimensão metafísica na história do Ocidente, antes de qualquer coisa, teríamos que defender que a filosofia nietzschiana é um contramovimento, ou que Nietzsche é um implacável combatente de todo pensamento que se inspire na metafísica desde a sua origem socrático-platônica. Embora isso seja verdade, partimos da noção, já explicitada acima, de que a sua fórmula de impacto em “Deus está morto!” refere-se a um ato de “estranhamento metafísico do homem moderno” por abandono, vazio e desespero, já que Deus se eclipsou e não mais existe. Esta é a interpretação empregada por Franco Volpi, que reconhece a sentença “Deus está morto!”, como o fio condutor da interpretação niilista na dinâmica da história do pensamento ocidental.⁵⁰

Entretanto, anteriormente a Volpi, é importante levar em consideração a interpretação de Martin Heidegger, segundo a qual a metafísica é, para Nietzsche, uma reflexão sobre o destino de mais de dois mil anos de história ocidental, no momento em que o filósofo

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 136.

⁵⁰ Cf. VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 16.

concebe, no interior deste movimento, o niilismo que já assombrava desde o século XIX, sintetizado através da sentença “Deus está morto!”.⁵¹ Para o filósofo, tomando a sério esta sentença, deve-se levar em conta o fato de que Deus e o Deus cristão são utilizados para designar o mundo suprassensível em geral e as diferentes interpretações que, desde Sócrates-Platão, estabelecem a compreensão do mundo a partir da concepção dual caracterizada pelo mundo real (verdadeiro) e mundo mutável (aparente).⁵²

Assim compreendido, segundo Heidegger, pensar o anúncio “Deus está morto” significa pensar, ao mesmo tempo, o fim do fundamento de sua existência: o suprassensível, a “meta” do real. Logo, o fim do platonismo com o acontecimento do niilismo em sua radicalidade. Nestes termos, o niilismo pode ser compreendido como o movimento fundamental da história do ocidente, que traz à tona um curso profundo da lógica da catástrofe: é o destino que vingou o mundo suprassensível, das ideias, de Deus, da lei moral, da autoridade da razão, do progresso, da felicidade da maioria, da cultura, da civilização, ideais que se transformaram em nada pela degradação e degenerescência do suprassensível.⁵³

A crítica de Nietzsche à metafísica pretende mostrar que a teoria socrático-platônica é que traz o germe do niilismo ao inventar o mundo suprassensível para condenar este mundo como mundo de ilusões, portanto de aparências. Se pegarmos como ponto de partida a teoria platônica, veremos que o conhecimento é uma espécie de recordação do mundo verdadeiro ofuscado pelo mundo das sombras e imagens imperfeitas da realidade sensível. Logo, o conhecimento verdadeiro, a razão pura e o “puro espírito do bem em si” são, propriamente, o conhecimento do *bem* cujo valor é universalmente válido. São esses os elementos que, em Platão, constituem-se como o plano das referências metafísicas, sustentação tanto do conhecimento científico quanto das ações morais do ser humano no mundo.

Para Nietzsche (BM), a visão do platonismo foi erguida como manifestação de uma “doença humana” que propagou uma espécie de “mentira” como verdade entrelaçada ao pensamento filosófico e cristão do ocidente. Apoiando-se na ideia de racionalidade “autoafirmativa”, para ele, o platonismo acabou por se constituir como um grande erro do pensamento universal, que não somente condenou a vida em seus âmbitos criativo, instintivo

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. Trad. Marco Casanova. *Natureza humana*. v. 5, n. 2, São Paulo, jul./dez. 2003, p. 472.

⁵² *Ibid.*, p. 482.

⁵³ *Ibid.*, p. 483.

e sexual, como também condenou o próprio ser humano a uma vida submetida a normas racionais e morais que lhe são alheias.⁵⁴

Em *Ecce homo*,⁵⁵ Nietzsche, com a fórmula da “transvaloração de todos os valores”, declara-se o primeiro a descobrir a “mentira de milênios” que foi difundida sob o ideal metafísico. Com Zaratustra, descreve a luta entre o bem e o mal presente no mecanismo genuíno da idiossincrasia do homem decadente, que transpôs o plano metafísico para a moral.⁵⁶ Este plano esconde uma moral maléfica da “vontade de mentira”, que consiste no mais prejudicial crime praticado contra a vida e a humanidade, pois se instituiu como negação de toda a vida terrena no seu mais perfeito fundamento.⁵⁷

Para Nietzsche (BM), o ideal metafísico surge como manifestação dos preconceitos de alguns filósofos que, pela “vontade de verdade”⁵⁸ (a vontade que quer impor uma verdade absoluta ao mundo), construíram uma escala de valores que dá às “coisas” de valor mais elevado, isto é, aos valores supremos, uma origem que não são eles mesmos. Trata-se de um modo preconceituoso de julgar, mas que se exprime por uma condição lógica, na qual faz-se uma valoração moral do mundo com base nas próprias “crenças”, a fim de difundir o próprio “saber” que, no fim, é batizado solenemente de “verdade” em prol da obtenção de poder e domínio. Estas crenças são as crenças de que existe uma “oposição”⁵⁹ entre os valores.⁶⁰

A crítica de Nietzsche se estabelece para negar, portanto, esta “espécie de homem” que se impôs como mais elevado: os bons, os benevolentes, os caridosos, títulos que são, em especial, atribuídos a Sócrates e ao sacerdote cristão. Mas também trata-se de negar uma espécie de moral dominadora: a moral do cristianismo, que, assimilando os preceitos platônicos, ensinou a desprezar os primeiros instintos da vida ao inventar, enganosamente, o conceito de alma e de espírito, desonrando o próprio corpo como um sentimento “impuro” da sexualidade e provocando assim, um contravalor em relação aos próprios instintos humanos. Por isso, Nietzsche (EH) conclui dizendo que:

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 8.

⁵⁵ Id. *Ecce homo: de como a gente se torna o que é*. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 144-145.

⁵⁶ Como veremos mais adiante, Nietzsche, ao falar de homem decadente se dirige a Sócrates e ao sacerdote.

⁵⁷ Id. *Op. cit.*, p. 152-153.

⁵⁸ Conferir primeiro capítulo “*Dos preconceitos dos filósofos*” em *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 2005, p. 9).

⁵⁹ O exemplo para esta noção de oposição pode ser conferido quando Nietzsche (2005, p. 9) se pergunta: “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência?”.

⁶⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 10.

[...] não é a humanidade que está em degenerescência, mas apenas aquela espécie parasitária de homem, a do *sacerdote*, que através da moral elevou-se fraudulentamente à definidora dos valores, que na moral cristã divisou o seu meio de alcançar o poder... E esta é, de fato, a *minha* percepção: os professores, os guias da humanidade, teólogos todos eles, foram todos eles também *décadents*: daí, a moral...
Definição da moral: Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o desígnio oculto de *vingar-se da vida* – e com êxito.⁶¹

O trajeto de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos* se compõe com a tarefa de um “alegre mensageiro” que tem pela frente a tarefa ingente da *transmutação*, começando pelo “problema de Sócrates” e indo até as raízes do cristianismo. Procedendo assim, o filósofo quer demonstrar que a filosofia consiste num erro peculiar ao empreender, pela razão, este falseamento que desvaloriza os sentidos e imprime uma inversão dos valores que o cristianismo assimilou e transmitiu via moral.⁶²

O pensamento metafísico, tanto pelo viés socrático-platônico quanto pelo viés judaico-cristão, é quem configura, no mundo, a dimensão sublime de compressões extraterrenas, reproduzidas por um conjunto de códigos, leis transcendentais, princípios e valores supremos, que podem vulgarmente ser resumidos pela experiência de compreensão da existência do Ser ou de Deus. A metafísica decreta a ambiguidade, as modificações, as misturas do mundo que recaem sobre nossa experiência como aparências enganosas. Daí que o niilismo se revela como o sentido contido na própria criação dos valores que, nesse caso, é a falta de sentido, a expressão de um fundamento ilusório, o puro nada hipostasiado como mundo supra-sensível e dotado de todos os encantos do Ideal, manifestado no pensamento ocidental.

Nesta postulação, Nietzsche acena para os diversos níveis e formas do niilismo: por um lado, pressupõe a noção de princípio normativo e “lógica interna” da história, em se tratando do surgimento e da instauração dos valores supremos; por outro lado, diz respeito ao processo de desvalorização dos valores supremos. Estes diversos níveis do niilismo, sobretudo em sua condição lógica, possibilitam, de acordo com o autor, nova avaliação, como veremos a seguir.

2.2.4. O niilismo e suas formas

Ao narrar *como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula*, Nietzsche (CI) deixa expresso o “jogo de forças” da história do niilismo-platonismo. Se, por um lado, o niilismo se

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: de como a gente se torna o que é*. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 155-153.

⁶² Id. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006, p. 8.

radicaliza à medida que o homem experimenta o vazio decorrente da ruína dos valores supremos (morte de Deus), por outro, “niilista” é aquele que julga o mundo a partir das grandes interpretações da história humana (platonismo, cristianismo, pessimismo, positivismo). Mas se essas tentativas que fornecem um sentido à existência e ao mundo sucumbem, mostram a ausência de sentido e a condição inevitável do homem que pautou sua existência em valores morais. Compreendido isso, a tarefa do niilista, segundo Franco Volpi, é “julgar o mundo que é, que *não* deveria ser, e, do mundo como deveria ser, que não existe”.⁶³ Num pequeno texto de *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado “*Como o mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula*” e “*História de um erro*”,⁶⁴ o filósofo alemão narra, em passos, a história do niilismo-platonismo, que agora traçaremos analiticamente por etapas:

1. “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma de ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, *sou* a verdade’.)”.⁶⁵

Neste primeiro ponto, Nietzsche identifica no platonismo a raiz do niilismo que se desenvolveu pelo postulado do “mundo verdadeiro” para justificar quando o homem não encontra sentido para o seu sofrimento. Para ele, a distinção platônica (mundo inteligível – mundo sensível) cria uma dicotomia no ser que, por um lado, passa a avaliar o mundo em suas categorias reais (mudança, devir, multiplicidade, contradição, antítese) como falso e, por outro, contrário a estas propriedades, concebe o “mundo verdadeiro” como ideal, eterno, perene, imutável. Assim, é firmado o “mundo verdadeiro” que somente pode ser alcançado pelo “espírito puro”. Contudo, ao negar a realidade em prol de uma convicção suprassensível, o platonismo traz em si o germe do niilismo.

2. “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna melhor*, torna-se cristã...)”.⁶⁶

O segundo ponto é o momento em que o cristianismo desenvolve as ideias platônicas e as converte em reino de Deus. Nesta fase, começa propriamente a ruptura entre mundo ideal e mundo sensível, transcendência e imanência, visto que o mundo ideal é, também para o sábio, uma promessa inatingível por ora. Neste sentido, o mundo ideal é o mundo suprassensível que

⁶³ VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 31.

⁶⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006, p. 31.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 31.

se torna, para o cristão, uma promessa de fé para depois desta vida; a recompensa prometida ao pecador que faz penitência, tornando-o virtuoso e, por isso, sábio. O niilismo, neste plano, significa a negação da vida em nome de outra; a negação do mundo em nome de outro mundo – o “verdadeiro mundo”. Nestes moldes, a religião cristã e a metafísica platônica são, por natureza, niilistas: elas degradam a existência terrena como aparência, transitoriedade, ainda que seja a possibilidade para alcançar o mundo verdadeiro.

3. “O mundo verdadeiro, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através da neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, Königsberguiana.)”.⁶⁷

Este ponto reflete o niilismo como “condição psicológica”⁶⁸, que surge na medida em que os valores tradicionais começam a perder o sentido. Se o princípio organizador do mundo, introduzido para dar sentido ao devir, mostra-se corroído, nasce a armadilha kantiana para alimentar a ilusão de uma ordem moral do mundo. Combinando a descrença no mundo metafísico, indemonstrável pela razão teórica, com o imperativo kantiano, o homem se transforma num autômato do “Dever”, sem prazer, e livre de uma necessidade interior, mas que em tudo é dependente de uma razão prática como predisposição moral imposta por um imperativo.

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.)”.⁶⁹

O quarto ponto da história do platonismo-niilismo é a fase denominada como ceticismo, da incredulidade metafísica, bem como do positivismo nascente. Se as certezas metafísicas, portanto, a crença no mundo ideal e os valores, são colocados em questão pelo ideal da cognoscibilidade kantiana, não significa que o platonismo tenha sido superado. Significa que a distinção entre mundo aparente e mundo verdadeiro não desaparece e continua a alimentar outros tipos de crença, como na ciência, na esfera política, no campo artístico e em outros ideais em que persiste a necessidade de “verdade” que continua a alimentar uma crença. Este é o “niilismo incompleto”: inicia-se com ele a destruição dos antigos valores, mas novos continuam a ser criados, ocupando o mesmo espaço dos anteriores. Assim,

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006, p. 31.

⁶⁸ Cf. Id. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 142-143.

⁶⁹ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 32.

mantém-se a marca do suprasensível, do ideal. Se, antes, o niilismo tinha sido camuflado na verdade do cristianismo, na sua fase incompleta, ele se assenta em novos modelos que se voltam contra o Deus cristão pela sua interpretação falsificada do mundo e da história. Mesmo com a perda de relevância religiosa, o niilismo continua vivo.

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.)”.⁷⁰

A partir deste ponto, Nietzsche começa a expor sua perspectiva filosófica. Esta é a fase do “niilismo completo” que se inicia com o processo de superação definitiva da metafísica platônica pela destruição dos valores antigos e pela impossibilidade de novos valores ascéticos, excluindo todo o princípio organizador e toda a transcendência. Se o mundo verdadeiro foi abolido, ele deixa de ter valor, portanto, deve ser suprimido. Entretanto, neste momento o filósofo ainda se encontra na fase do pensamento matinal, justamente porque o niilismo completo ainda não atingiu sua fase final. Portanto, mesmo após o mundo se tornar um eterno fluir ou vir-a-ser desprovido de sentido e de valor, com a abolição do mundo suprasensível ele ainda se desdobra em dois problemas, ou seja, o niilismo completo desdobra-se em duas formas distintas: “niilismo passivo” e “niilismo ativo”.

- a) *Niilismo passivo*: é o niilismo como sinal de declínio, “fraqueza” e “esgotamento” da “atividade do espírito” que aspira ao nada, predominado nos sentimentos como compaixão e desprezo. Revela-se como incapacidade de processar a destruição dos valores para seguir em frente.⁷¹

- b) *Niilismo ativo*: é quando a força relativa do niilismo se torna “força violenta de destruição”, capaz de acelerar o processo de aniquilamento dos valores, dando lugar a novas formas de valoração. Este niilismo é o sinal da potência evoluída do espírito, a qual se desdobra em promover e acelerar o processo de aniquilação e de um ultrapassar o mundo dos valores arruinado. Mas, para que esta etapa de demolição seja concluída, é necessário um passo à frente.⁷²

6. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia;

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006, p. 32.

⁷¹ Cf. Id. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 139.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 139.

momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra.]”.⁷³

Este último ponto é caracterizado como o momento da radicação do niilismo, momento em que finalmente acontece a abolição do mundo aparente. Chegam então Zaratustra e a filosofia do meio-dia com o decreto final: o platonismo-niilismo foi realmente superado. Mas abolir o mundo aparente não significa abolir o mundo sensível como tal, significa abolir os conceitos erroneamente empregados a ele; significa abolir a maneira como o sensível é visto pelo platonismo, para retirar-lhe o caráter de aparente. Fazendo isto, abandona-se inteiramente o platonismo e, conseqüentemente, a dicotomia do ser que implica as respectivas categorias. Como diz Nietzsche (VP): “O *niilismo radical* é a convicção da absoluta insustentabilidade da existência, quando se refere aos valores superiores que se aceitam; acrescenta-se ainda o sabermos que não temos o menor direito de fixar uma além ou um ‘em-si’ das coisas”.⁷⁴

Radicalizar o niilismo ativo significa transformar o niilismo negativo em positivo; um niilismo que nega a vida e o mundo como tal, para a suprema afirmação da vida e do mundo, na medida em que possibilita a nova construção dos valores, baseada no reconhecimento da vontade de poder, como marca fundamental de tudo o que existe. O que Nietzsche propõe, então, é superar este niilismo negativo, que é vazio de sentido, para um dizer sim à vida, sempre. Quando o niilismo abre caminho como afirmativo, supera sua limitação e se completa. Torna-se, assim, o “niilismo clássico”, ou seja, o niilismo reivindicado quando Nietzsche se declara o primeiro niilista perfeito da Europa, por tê-lo tido vivido e tê-lo tido ultrapassado. Este cumprimento, no entanto, requer o pensamento mais extremo do niilismo, o Eterno Retorno: “Imaginemos essa ideia sob o mais terrível aspecto: a existência tal qual é, sem finalidade nem motivos, mas repetindo-se sem cessar, de uma maneira inevitável, sem um desfecho em o nada: o eterno retorno”.⁷⁵

A completude do niilismo requer o pensamento do eterno retorno, o mais extremo pensamento, o eterno nada (o “contrassenso”), a eterna falta de sentido que sempre retorna. É o momento em que a existência passa a girar em torno de si mesma, sem realizar nenhuma outra finalidade além dela mesma. Mas quem será capaz de suportar tal pensamento extremo?

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006, p. 32.

⁷⁴ Id. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 146.

⁷⁵ *Ibid.* p. 148.

Nietzsche nos dá a resposta: o “super-homem”.⁷⁶ Aquele que “‘supera’ o homem tradicional na medida em que põe de lado as atitudes, as crenças e os valores desse último e tem a capacidade de criar novos valores”.⁷⁷

Podemos, assim, entender que a superação do niilismo consiste na superação do homem com o seu próprio esforço. E isso necessita, no entanto, da transvaloração de todos os valores como o movimento que se opõe ao niilismo e o supera. Superar o homem tradicional, o niilismo, é, ao mesmo, aceitar o “super-homem” como expressão máxima da vontade de potência, que aceita o mundo como eterno retorno das coisas.⁷⁸

Enfim, este diagnóstico inicial situa, em grande medida, o movimento moderno de enfraquecimento da tradição conectada, essencialmente, às dimensões do niilismo. Isso nos faz compreendê-lo não só como soma de impactos, mas também como um processo histórico, demonstrando tanto as relações implícitas na ascensão do movimento quanto de sua configuração no interior da cultura ocidental. Contudo, se o niilismo é a configuração própria da moral e de sua idealização, faz-se necessário atermo-nos aos próprios valores, a fim de analisar o que pode nos revelar uma avaliação dentro do nosso contexto histórico, verificando o sentido que exprimem dentro de sua pretensa origem.

⁷⁶ Do alemão *Übermensch* que os tradutores brasileiros geralmente traduzem como *super-homem* ou *além-homem*.

⁷⁷ VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 63.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 64

3. O PROBLEMA MODERNO-CONTEMPORÂNEO DOS VALORES: PARA UMA AVALIAÇÃO DO VALOR DOS VALORES

Ora estes “supremos valores”, com que tínhamos preparado o mundo e que se pensava serem baseados nele, revelam-se “fictícios”, vazios, habitados pelo nada; daí a confusão: “Agora que a origem mesquinha desses valores é visível, o Todo desse facto parece-nos desvalorizado, “desprovido de sentido” [...], mas isto não é mais do que um *estado intermediário*.” Porque, daqui em diante, torna-se então possível ao homem enunciar os valores necessários à existência de maneira criadora, ao saber que está na origem deste acto. Podemos concordar que este desaparecimento da referência a um mundo dos sentidos, ou ao mundo como fonte e fundamento dos sentidos, é efectivamente o contexto do aparecimento da filosofia dos valores.⁷⁹

Embora tenhamos destacado que a crise das referências surge, em grande medida, no horizonte da modernidade e é definida pelo niilismo no acontecimento da “morte de Deus”, temos presente que esta abordagem não se encerra com esta conclusão. Constatamos ainda, que tal perspectiva nos lança, como discussão, outra problemática de conjunto, apontando para o campo dos valores. Se antes a tese inicial de Paul Valadier centrava-se na perspectiva de que o advento da era moderna anuncia as condições possíveis de uma ruptura em relação à antiga maneira de fundamentar a moral, de agora em diante passamos a discutir que tais concepções evidenciam, também, as condições de um pensamento dos valores.

Ora, “a partir do momento em que já não podemos acreditar que o mundo como tal responde a um ‘fim’, a uma ‘unidade’ ou a um ‘ser’, para que é que somos remetidos?”⁸⁰ Suscitada novamente esta problemática, vemos que o desaparecimento da referência a um mundo dos sentidos, enquanto desvalorização da tradição de pensamento moral, desloca a compreensão de valor para outro contexto. Paul Valadier designa por *anarquia dos valores* o contexto por meio do qual o niilismo e o relativismo se desenvolvem, no sentido de que já não temos uma fundamentação que possa sustentar a ação moral, justamente porque anarquia é o sinal da ausência do princípio de unificação dos valores, imanente na tradição de pensamento.

A partir desta anarquia dos valores (pano de fundo deste capítulo), será importante analisar o quadro de implicações de quando os valores são invocados, sobretudo no cenário atual. Nesse sentido, tentaremos demonstrar que o apelo ao valor (ou aos valores) num horizonte niilista se apresenta carregado por ambiguidades, tornando a referência a eles comprometida a um mundo de incertezas. Assim, como seria usar da referência ao valor neste contexto? O que exatamente estaríamos invocando?

⁷⁹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 56.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 56.

Contudo, para a abordagem desta visão comprometida do valor, será necessária uma avaliação um tanto mais abrangente. Por isso, o objetivo deste capítulo será, também, desenvolver uma análise a partir da proposta da genealogia de Nietzsche, considerando que a sua filosofia do valor é um diagnóstico que pretende mostrar como o “mundo dos valores” perde o seu sentido como referência moral. Para Valadier, a genealogia nietzschiana pode nos revelar o que muitas vezes se esconde sob a evocação dos valores mais altos: mostra a impureza nativa dos ideais e conceitos, a ambiguidade na vontade que os quer. Decerto, manifesta a intenção de que é preciso estar atento às “forças” efetivamente escondidas que nos levam a aderir a um valor, já que reconhecemos que eles são criações nossas e que, portanto, remetem-se inteiramente a nós, na medida em que os determinamos e os desejamos.

Nietzsche, de certa forma, é quem introduz na filosofia os conceitos de “sentido” e “valor”, promovendo com isso, a exclusão de fenômenos morais e afirmando existir uma interpretação moral dos fenômenos. Mas se não há fenômenos morais (fatos morais) e sim uma interpretação moral dos fenômenos (tal como é sua interpretação em *Além do bem e do mal*), então deve haver alguém que interpreta e alguém que avalia. Consequentemente, a interpretação deve constituir-se como postulação de um sentido e a avaliação como estabelecimento de um valor. Desse modo, introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor significa promover uma inversão crítica, justamente por não tomar o valor como algo estabelecido, perguntando, entretanto, pelo valor desse valor.⁸¹

A investigação em *A genealogia da moral* procederá, desse modo, como uma análise do significado dos conceitos, por exemplo, de “bom” e “mau”, tanto em relação a sua efetividade, em termos de significação, quanto à sua procedência. Possibilitará avaliar que tais valores não são propriamente conceitos, mas expressões do modo de ser daqueles que avaliam. Na visão nietzschiana, os valores devem ser, então, buscados em suas condições de criação. Por isso devemos perguntar: como se efetivou a valoração do bom e do ruim? O que expressa? A quem deve ser referida? O que quer aquele que estabelece o bom e o ruim como valor?⁸²

Por outro lado, a atenção às ambiguidades de uma referência ao valor nos conduzirá a outra direção: à avaliação do contexto social da ação, uma vez que a referência ao valor não pode existir sem se ter em conta os dados de uma situação e sem se apreciar as hipóteses de realização de um valor num dado contexto. Se, por um lado, o valor parece se desviar do real

⁸¹ Cf. AZEVEDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000, p. 34.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 34.

para se arrastar e talvez se fechar no mundo do sonho niilista, por outro, enquanto inspiração necessária à sobrevivência humana, ele nos obriga a um confronto com o real, de modo a verificarmos qual o valor portado na referência visada.

Daí que buscaremos refletir que um contexto cultural de pós-metafísica, em que o mundo dos valores é constitutivamente atingido por paradoxos, antinomias e contradições, conduz-nos a concluir que este é um estado de fraqueza estrutural (do valor) que, por sua vez, está muito relacionado com o contexto de uma “filosofia dos valores”. No limiar desta discussão, veremos que a importância dada a este conceito (filosofia dos valores) provém paradoxalmente da depreciação do valor dado ao mundo, à natureza ou à cidade ordenada, que também é um movimento do surgimento do niilismo contemporâneo.

Esta “filosofia dos valores” está muito próxima ao universo da modernidade científica, mas que vai além do modelo de inteligibilidade dualista que separa sujeito do objeto. Veremos assim que tal inteligibilidade (segundo a ótica da objetividade científica) provoca uma distinção “fato” e “valor” que leva a dar privilégio à análise científica dos fatos, isto é, daquilo que é analisável. Consequentemente, desqualifica o mundo do valor na condição de referência. Mas não é somente isso – também leva a pressupor a aceitação do “estado do fato” como uma premissa cultural que, regida pela diferenciação dos domínios em esferas de racionalidades específicas, causam grandes consequências, a começar pela procura dos valores numa sociedade assim estruturada.

3.1. Situando um problema: “anarquia dos valores”

Em um pequeno ensaio, porém muito esclarecedor, denominado *A moral após o individualismo*, Paul Valadier toma como fio condutor de sua importante obra *A anarquia dos valores*, propondo uma reflexão filosófica tanto da teoria quanto da prática, sobre as consequências à moral de hoje, afetada pela modernidade. Nesta discussão, o filósofo tem presente a vaga situação cultural de nossas sociedades, de seus pluralismos e da falta de uma adesão comum e compartilhada a uma mesma ideologia (ou religião) como princípio de orientação.⁸³ Da seguinte maneira se expressa o filósofo:

Sáimos daquelas situações em que a religião (por exemplo, o cristianismo, no caso de nossos países) ou a ideologia (por exemplo, a referência mais ou menos obrigatória ao marxismo-leninismo), forneciam o marco no qual e a partir do qual

⁸³ VALADIER, Paul. *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IV, n. 31, 2007b, p. 5.

eram compreendidos os problemas da vida comum e os da vida privada. Religião e ideologia deviam fornecer as referências que permitiam ordenar as escolhas fundamentais da vida cultural, das atividades econômicas, de toda a organização social e, portanto elaborar as leis. Tais referências, às quais alguns indivíduos podiam certamente não aderir, formatavam ou deviam supostamente formatar uma sociedade ordenada sob uma unidade reconhecida e aceita. Sociedade holística, como dizem alguns antropólogos, em que a unidade de pensamento tentava unificar a diversidade das diversas áreas (ciências, artes, economia, política, educação) com base em princípios comuns.⁸⁴

Ora, as sociedades contemporâneas já não são mais regidas como nos modelos tradicionais, afirma Valadier. Estas perderam seu modelo unitário e unificador. Com os impulsos da era moderna (entre outras razões, sob o impulso da ciência, como já enfatizamos no capítulo anterior) houve o desaparecimento da unanimidade ideológica, fazendo com que religião e ideologia deixassem de constituir o foco de uma unidade aleatória. O filósofo assim, identifica, que a impossibilidade de que a religião e ideologia ainda se constituam como o foco de uma unidade aleatória anuncia o fim de uma sociedade holística. Isto significa dizer que religião, igrejas e teologia não são mais aqueles lugares em que se estaria em posição de domínio e regulação última do real (embora não signifique dizer que o plano religioso tenha perdido toda sua pertinência ou que tenha acabado).⁸⁵

Esta constatação mostra como é vivo e atual o debate de Nietzsche acerca das consequências pressentidas a respeito da “morte de Deus”. Retomando o pensamento nietzschiano, Valadier considera a proposta de reflexão do filósofo em *A gaia ciência* fundamental. Por meio dela, destaca que o mesmo “louco” que vai à praça em pleno dia, com sua lanterna de Diógenes acesa para dar ao mundo a “boa nova” do óbito divino, deplora o apagamento do horizonte, da perda de firmeza do chão, fazendo se manifestar a sensação de que caímos num vazio e oscilamos num nada. De acordo com sua leitura, se, por um lado, este horizonte simboliza a perda de unidade divina da interpretação tradicional, como vimos anteriormente, por outro, descreve o fim da “sociedade holística” em que a ideologia

⁸⁴ VALADIER, Paul. *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IV, n. 31, 2007b, p. 6.

⁸⁵ Mas é não somente isso; de acordo com Paul Valadier (2007, p. 6-7), pode-se atribuir, ao fim desta “vontade de formatar uma sociedade regida por uma ideologia”, os colapsos dos regimes marxista-leninistas, pelo seu “fracasso em impor em todos os campos a mesma marca ideológica, que, por sua vez, mostra que essa ideologia talvez não passasse de uma regressão do pensamento e da prática, provocada pela nostalgia de sociedades tradicionais unificadas. Regressão esta que não pode senão romper-se sob a pressão do pluralismo típico da modernidade. Assim, ninguém mais pode pretender sobrepujar a multiplicidade dos pontos de vista e das abordagens, e muito menos dominá-las a partir de um único princípio”. Isso também se deve ao fim de uma “cristandade unida”, por exemplo, “sob o efeito das reformas religiosas e das guerras de religião que surgiram, e deram lugar a uma diversidade de modos de crer, agir e pensar, que introduziram um pluralismo fundamental na vida comum. Enfim, pode-se até evocar para descrever, em parte, o termo *secularização*, ou se assim preferimos, “o progressivo, lento, inacabado, de certa forma inelutável processo de saída da unidade religiosa e, paralelamente, o advento da pluralidade em todos os níveis da vida”. Isso para dizer que nenhuma ideia ou referência pode sobrepujar essa diversidade, muito menos unificá-la ou comandá-la”.

dominante fornecia as bases para nortear a vida individual e coletiva. Isso significa que a eliminação da referência a Deus, concebido como pedra angular da estabilidade e da unidade de todas as coisas, não inaugura uma era de liberdade e de emancipação para a humanidade. Ao contrário, nos diz o filósofo francês, “[...] o desaparecimento daquilo que dava equilíbrio a todas as coisas provoca uma desorganização radical e completa de um universo familiar e tranquilizador. A perda da unidade introduz então um caos que submerge tudo”.⁸⁶

Com uma leitura apoiada nesta interpretação, Valadier traz presente o tema da “anarquia dos valores” para falar da ausência deste princípio unificador, ou para dizer que já “não é mais possível se apoiar num único princípio, valor, referência ou ontologia que forneça a unidade perdida”, e daí discutirá suas possíveis consequências, como relativismo e niilismo.⁸⁷ Mas o que entende Valadier por anarquia (dos valores)? De acordo com o pensamento do filósofo, o termo “anarquia”, tomado no sentido de sua etimologia grega, é entendido como ausência de princípio unificador (*an-archè*). Nesse sentido, utiliza “anarquia dos valores” para dizer que os valores não encontram mais unificação, a partir de um ponto de vista, ou de um Ser que os levem de volta à unidade e lhes forneça um fundamento estável e constante (a exemplo da ideologia do cristianismo, enquanto modelo de pensamento ético e moral).

Considerando a questão da anarquia dos valores, conforme conferimos seu significado, verificamos que ela aponta para uma problemática com dois extremos: o primeiro, de certa forma já posto, diz respeito à questão do relativismo moral,⁸⁸ como consequência da ausência de hierarquização possível entre os campos do real, em nome do qual, um valor ou um princípio importa mais que outro.⁸⁹ Neste ponto de vista, é possível considerar como uma consequência para nossas sociedades plurais, carentes de referências. Por outro lado, este relativismo moral revela-se também como uma leitura contemporânea que se batizou de niilismo, quando se passou a afirmar a constante nadificação do que existe com a desvalorização dos valores supremos. Daí que passa a ser um movimento que abalou as religiões de modo geral, mas também se trata do movimento que atingiu a própria moralidade,

⁸⁶ VALADIER, Paul. *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IV, n. 31, 2007b, p. 8.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁸ A questão do relativismo moral é de grande interesse de Paul Valadier, no entanto, nos limitaremos a enfatizar apenas suas características principais, sem necessariamente realizarmos um aprofundamento sistemático da questão que, ficará para outra ocasião.

⁸⁹ VALADIER, *op. cit.*, p. 9. A questão do relativismo torna real o fato de que hoje, tudo parecer se equivaler, e nenhuma coisa parece ter mais importância que outra. Daí a interpretação de que não existe mais valor que valha absolutamente, por isso, o relativismo para Valadier, revela-se até mesmo ser fruto inelutável da “anarquia dos valores”.

à medida que trouxe a “insegurança” na existência da ordem moral, ou de qualquer valor ou medida capaz de sustentar as ações humanas. Se antes o ser humano acreditava ser dependente de um conjunto de valores, de regras inseparáveis e determinantes a sua vida e existência, com o relativismo, abre-se como obstáculo, qualquer possibilidade de se determinar diante dos novos questionamentos sobre o seu papel no mundo.⁹⁰

Sendo assim, compreendemos que os efeitos da anarquia dos valores resultaram em dois efeitos: o primeiro, o relativismo-nihilismo, termina por solidificar a realidade, inviabilizando quaisquer outras possibilidades de compreendê-la. Mostra, portanto, como a moralidade perde sua dinamicidade e capacidade de trazer à tona uma nova regra ou um novo pensamento sobre si mesmo. O segundo, sob o qual nos concentraremos a partir de agora, são as consequências que se mostram também visíveis na própria concepção do valor dos valores, quando o próprio Valadier se põe a perguntar:⁹¹

[...] será que tais valores têm o valor, a pertinência e a força que pretendem ter? Será que são enganosos e mentirosos? Aqueles valores que se apresentam como os mais elevados não escondem, na realidade, valores de fraqueza, e vileza ou vazio?⁹²

3.1.1. A problemática da referência ao “valor”

Nas primeiras considerações de *A anarquia dos valores*, Paul Valadier destaca que, desde a modernidade, a referência aos valores se apresenta carregada de confusões e ambiguidades, uma vez que o termo “valor” passou a cobrir e a esconder atitudes antinômicas. Para situar sua posição, o filósofo traz alguns exemplos que, longe de desnecessários, situam-nos neste horizonte o qual ele chama de paradoxal e conflitante.

Hoje, é comum o uso da referência ao valor no mercado econômico marcado pela forte presença das empresas, por onde se desenvolve uma chamada ética dos negócios que pretende dissimular, sob a etiqueta do valor, o empenho dos agentes, como se fosse um dinamismo necessário no contexto da concorrência. Mobilizada pelos valores da empresa, tais como a produtividade, a qualidade da convivência do grupo, a exigência da reputação nacional e internacional do produto, a ética dos negócios pretende representar, simultaneamente, o sentido exato do trabalho comum. Nesse caso, o valor na economia passa a ser lugar de

⁹⁰ VALADIER, Paul. *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IV, n. 31, 2007b, p. 9.

⁹¹ Mais uma vez reconhecemos, pela leitura valadierana na posição aqui estabelecida, a possibilidade de releitura em Nietzsche, como duas visões que se confluem e se prolongam, a partir do recorte que objetivamos neste trabalho. Esse será, portanto, um empenho que tentaremos manter ao longo deste trabalho.

⁹² VALADIER, *op. cit.*, p. 10.

expansão, de empenho, de criatividade, em vez de lugar em que se suspeitava de alienação ou de miséria humana, como foi posto, por exemplo, por Karl Marx em *O capital*.⁹³

Por outro lado, a referência aos valores, por exemplo, no “papel da família”, embora se discutam as fraquezas bem visíveis (sobretudo no contexto de concorrência rigorosa e de luta generalizada de uns contra os outros para obter trabalho e dinheiro), segundo Valadier, continua a ser um valor permanente. No contexto da família, o valor pressupõe lugar de afeto, de ternura, de acolhimento, gratuita solidariedade humana, de entreaajuda econômica e social, já que a família é, por si mesma, uma espreita “minissociedade” na qual as pessoas se compreendem com meias palavras.⁹⁴

Estes exemplos tendem a demonstrar que, o apelo aos valores se reveste de significados diametralmente opostos: podem tanto servir de estandarte a atitudes regressivas, nacionalistas, defensivas, protetoras, mas também podem mobilizar uma nova forma de militantismo, por exemplo, para defender os valores republicanos julgados em perigo. O recurso ao valor serve tanto como defesa contra os excessos destruidores da vida quanto para promover uma sociedade de liberdade ameaçada pelos inimigos do progresso.⁹⁵

A partir disso, Valadier concebe que o valor se encontra em meio a uma condição antinômica, revelando-se como o mais puro sinal de uma “crise dos valores”, a qual, desde o diagnóstico de nietzschiano, simboliza o desaparecimento, o aluimento e a desvalorização das referências últimas. O filósofo entende que o que se pressupõe acerca da crise dos valores é a constatação de que a chamada referência ao valor situa-se num contexto de contradições que o

⁹³ Segundo Valadier (1997, p. 27-29), Karl Marx, em *O Capital*, situando-se no campo da economia liberal e das trocas que esta implica, denuncia as ingenuidades daqueles que consideram as evidências como sendo infalíveis e, absolutizando o que não é relativo, caem no “fetichismo”. A partir disso, considera que o valor não é algo cujo significado se detém com clareza: “O valor não tem escrito na frente o que é”. Justamente por isso, na ótica do trabalho o produto se transforma numa difícil decifragem social, tanto por ser um produto de representação social quanto por se tratar de um objeto de linguagem, de comunicação social. Portanto, se uma mercadoria não desvenda o seu segredo, é porque ela está subordinada à variável consoante às flutuações da procura, em que o valor de uma mercadoria depende tanto do seu preço e, em última análise, da moeda circular. Daí a crítica marxista ao “fetichismo” do dinheiro e da mercadoria, que aliena o trabalhador, privando-o de obter o justo preço do seu trabalho e submetendo-o às leis totalitárias da troca. É nesse sentido que Valadier estabelecerá, em um dos seus planos de avaliação do valor, que a referência a eles aparecerá por um complexo de confusões e ambiguidades em que o termo passa a cobrir e a esconder atitudes antinômicas e paradoxais que Nietzsche demonstrara com clareza.

⁹⁴ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 29.

⁹⁵ Como nos diz Valadier (1997, p. 17), “Por um lado, serve para nos defendermos contra uma evolução que, pelo outro, esse mesmo conceito permite acelerar: na empresa, o valor mobiliza todas as energias, inclusivamente à custa do equilíbrio pessoal ou em detrimento da vida familiar; na familiar, o valor protege dos revezes sofridos ao longo da vida profissional; mas, tudo se passa como pensássemos que a impermeabilidade dos domínios era total ou que os efeitos perturbantes da vida econômica ficassem sem influência negativa na procura do equilíbrio familiar. O conceito é tão frouxo que não parece capaz de resistir a essas utilizações contraditórias e constitui uma referência ideal para encobrir realidades opostas entre si e que se destroem a si próprias”.

próprio sentido do conceito apreende.⁹⁶ Portanto, se a expressão “crise dos valores” tem algum sentido, refere-se à constatação de que o termo valor (ou a chamada referência ao valor) é indeterminado. Assim sendo, cabe-nos perguntar: sob qual contexto emerge a indeterminação do sentido de valor? De que universo mental é que é testemunha ou, ainda, do que ele próprio nos fala?

3.1.2. Da “filosofia dos valores”: um diagnóstico abrangente

Com a antinomia identificada, é verificada também a visão paradoxal dos valores. Justamente por isso, pensar a situação de anarquia conduz-nos a outra temática de conjunto inseparável que, segundo Valadier, aponta para o contexto de uma *filosofia dos valores*,⁹⁷ identificada paradoxalmente como depreciação do valor dado ao mundo, à natureza e à cidade ordenada, cuja primazia (identificada no primeiro capítulo), compete a um sujeito desviado por razões fundamentais: “encontrar as respostas adequadas no mundo na cidade ou numa

⁹⁶ Como exemplo ilustrativo, segundo Valadier (1997, p. 18), hoje o termo valor está revestido de tabus, as quais, simultaneamente se adere, se deprecia ou se ridiculariza. Por isso, dirá sem qualquer preocupação com relação a algumas atitudes da vida cotidiana: “[...] rimo-nos do homem honesto, fazemos troça da fidelidade conjugal, chamamos de ‘idiotas’ aos que não praticam atos fraudulentos. [...] Podemos mesmo chegar ao ponto de afirmar que já não somos capazes de falar com a menor convicção do bem e do mal [...]”.

⁹⁷ É necessário esclarecer que o conceito de “filosofia dos valores” adotado por Valadier é proveniente dos estudos Jean-Paul Reswerber na obra *A filosofia dos valores*. Investigamos esta obra e verificamos que a filosofia dos valores, de acordo com o pensamento desse autor, caracteriza-se, em princípio, como uma corrente de pensamento que nasce na primeira metade do século XX, num ambiente de polêmica, em que se confrontam os filósofos da desconstrução, tais como Nietzsche, Freud e Marx, e os filósofos da renovação, como M. Scheler, E. Mounier, E. Dupréél, L. Lavelle e R. Le Senne. Os primeiros denunciam a máscara ideológica da ideia de valor, que remete para o modelo dos ideais platônicos. Os segundos propõem-se a reinterpretar o discurso tradicional, a partir de uma reflexão sobre as exigências da relação humana, da práxis e do compromisso. Reswerber (2002, p. 91) nos diz, assim, que a filosofia dos valores se caracteriza, fundamentalmente, pelas reflexões precedentes sobre os fundamentos e as teorias dos valores. A ideia básica é de que os valores são, ao mesmo tempo, modelos e referências. Enquanto modelos, eles são ideais que derivam de duas instâncias: uma racional que se exprime através de arquétipos universais; e outra cultural, representando tipos-ideais, adaptados às aspirações de um determinado grupo. Enquanto referências, os valores são, sobretudo, limites e direções, que nascem de um confronto hermenêutico entre uma situação concreta e os modelos que servem de referências. Por esta razão, podemos dizer que os valores, ao ultrapassarem a ação, a títulos de modelos, são inventados para e pela ação, a título de referenciais. O francês nos diz, ainda, que o valor é uma figura desejável e, por ser assim, nele reside uma aspiração e uma representação que, constantemente cria uma ambiguidade que reside na constante recuperação do desejo pela necessidade e inversamente. O desejo funda o valor, alicerçando-o na relação, pois as representações de que se socorre não passam de símbolos fundadores do reconhecimento e da reciprocidade. Em contrapartida, a necessidade projeta o desejo para dentro das fronteiras da troca e da contabilidade, inscrevendo-o, por esse motivo, no âmbito da economia. Daí que podemos dizer que a filosofia dos valores se desenvolveu explicitamente, no fim do século XIX e na primeira metade do século XX, numa atmosfera social, estruturada à volta dos imperativos do mercado, da produção, da oferta e da procura. Contudo, a filosofia dos valores, enquanto polo de referências, tem seus primeiros precedentes a partir das noções da verdade, do bem, do belo no pensamento antigo, mas também perpassando distintamente os medievais, até atingir suas novas formas como um discurso de verdade, tacitamente reconduzido da filosofia do ser. Enfim, enquanto problemática (que deve subentender nossa preocupação à luz do pensamento de Paul Valadier), a filosofia dos valores surge em nome da ótica da concepção do sujeito, emancipado da tradição e único responsável pelo juízo da avaliação; além disso, o horizonte desta filosofia será o da crítica dos valores, por exemplo, com Nietzsche, que busca inverter o gesto platônico.

ideia de felicidade baseada na natureza humana, fornecer os meios para fixar as orientações a partir das quais pode ordenar a sua vida e construir uma ‘república viável’⁹⁸.

Embora tenhamos identificado o ponto inicial desta problemática com René Descartes, Immanuel Kant é o pensador que mais bem situa este estado de afirmação do sujeito consciente de si mesmo, que reivindica a autonomia da sua decisão como constitutiva do ato moral. Podemos dizer que Kant é a principal testemunha da “revolução copernicana” que faz girar o universo da moral à volta do sujeito. Ao basear sua reflexão na “razão prática” e interrogar a própria “vontade pura”,⁹⁹ o filósofo alemão enuncia o postulado de que o que deve organizar a reflexão moral não é o universo dos bens, a felicidade ou o cuidado de se interrogar conforme a organização da estrutura do cosmos. É o próprio sujeito que deverá discernir o constitutivo moral, que não pode ser encontrado fora deste, e mais concretamente na vontade que se quer moral.¹⁰⁰

Acima de tudo, o que importa para Kant é a determinação de si e por si. A faculdade de desejar é o poder que ele tem de ser, através de suas representações, a causa da realidade dos objetos dessas representações. Nesta ótica, o sujeito se encontra efetivamente no centro. Mesmo com seus desejos e inclinações naturais, ele tem a condição de dar a si mesmo a norma de julgamento que eleva os seus desejos à qualidade moral pela universalização, submetendo-se a um universo que mede as suas máximas. Logo, “É só pelo que ele faz sem levar em conta o gozo, em plena liberdade e independentemente daquilo que a natureza lhe poderia oferecer, que o homem dá um valor absoluto à sua existência como existência de uma pessoa”.¹⁰¹ Portanto, na teoria da ação kantiana, uma obrigação de “gozar” seria absurda, no sentido de que o homem somente confere uma qualidade moral aos seus atos quando respeita a si próprio como respeita o outro enquanto pessoa, e não como objeto ou ocasião de gozo. Desse modo, o universo kantiano se caracteriza como aquele em que “o valor dos valores é o próprio sujeito moral”.¹⁰²

Não se pode desconsiderar que o pensamento kantiano causa uma revolução em torno do indivíduo. Entretanto, Valadier não acredita que o projeto de Kant inaugure uma verdadeira avaliação da concepção de valor, justamente porque não conseguiu elevar a ideia

⁹⁸ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 56.

⁹⁹ Ver, por exemplo, a segunda sessão da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, sobre questão da “autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade” (KANT, 2009).

¹⁰⁰ Cf. VALADIER, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰¹ KANT, Immanuel, *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, 1985, tomo II, *Critique de la raison pratique*, prefácio, p. 964, apud VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 69.

¹⁰² *Ibid.*, p. 69.

(valor) ao grau de referência para o sujeito. Ao contrário, constata que, por vezes, o pensamento kantiano é censurado por ter minimizado a pessoa concreta, viva, sensível, em proveito de um formalismo inteiramente abstrato e coercitivo que submete o sujeito a um retorno a si mesmo.

Mas se Kant não oferece solução para a problemática do valor, em contrapartida, é Nietzsche quem efetivamente consegue elevar a ideia ao grau de referência central.¹⁰³ Assim, será, pois necessário, centrar nossa atenção mais uma vez na abordagem nietzschiana que nos permitirá compreender as bases da filosofia moderna do valor. Com base na análise de Valadier, pretendemos centralizar nossas preocupações em dois pontos-chave do pensamento nietzschiano: o primeiro visa a analisar a crítica dos valores supremos como ponto de interpretação da condição em que eles, os valores, no seio do niilismo, surgem e são criados. No segundo momento, partiremos da situação já estabelecida com relação à modernidade, pretendendo analisar, pela ótica desta filosofia dos valores, como se dá efetivamente o descrédito do mundo dos valores em sua compreensão de fundamento, por onde surgem as teses da impossibilidade de compreensão do mundo na perspectiva da tradição.¹⁰⁴

Com isso, tocaremos em temas fundamentais, como “instinto de conservação”, “vontade de potência” e aquilo que o filósofo designa como “moral dos fortes” e “moral dos fracos”. Adentraremos, assim, no segundo “movimento” da filosofia de Nietzsche (a primeira julgamos ter exposto na segunda parte do capítulo antecedente), que Jean Granier classificou como o momento em que o filósofo pretende operar a *transmutação de todos os valores* e ver

¹⁰³ Por este mesmo motivo, o filósofo francês Gilles Deleuze afirma que a modernidade, em grande parte, viveu e vive ainda de Nietzsche, considerando que o filósofo alemão nunca escondeu que a filosofia moderna deveria ser essencialmente, uma crítica aos valores. A posição de Deleuze nos chama a atenção ao, de certa forma, conceber que a filosofia do valor de Nietzsche seria uma tentativa de cumprir o que a filosofia moderna não conseguiu, por exemplo, com Kant, que não conduziu a filosofia a uma verdadeira crítica, pois não soube colocar seu problema em termos de valores. Pelo contrário, aconteceu que na filosofia moderna a teoria dos valores gerou um novo conformismo e novas submissões. Deleuze nos diz, ainda, que este se tornou um dos principais “móveis” da obra de Nietzsche, isto é: introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. Assim, podemos concluir, em linhas gerais, que a filosofia dos valores de Nietzsche é uma verdadeira realização da crítica total dos valores, principalmente se considerarmos o seu estilo de filosofia a “marteladas”. É fundamental a posição de Deleuze, pois só vem reforçar o que de certa forma já constatamos: que o diagnóstico do filósofo alemão mostrou-se preciso ao revelar as implicações filosóficas no pensamento moderno e o sentido histórico das questões que, por ele levadas até suas últimas consequências (como se viu o niilismo assumido sua condição no movimento pós-“morte de Deus”), refletiram numa soma de implicações para o nosso tempo, sobretudo, quando queremos discutir que o valor é uma referência indiscutível e necessária (Cf.: DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. 1ª edição brasileira. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 4).

¹⁰⁴ Como diz o próprio Valadier (1997, p. 57) em outro momento: “Já que passamos a compreender que o vocabulário do valor não é mais o mesmo das filosofias da Antiguidade e da Idade Média, porque aí a referência dominante é a do bem ou dos bens, do viver bem e dos bens que asseguram a felicidade, dos quais se encontra o fundamento ontológico de diversas maneiras”.

os seus resultados em nível de uma genealogia da moral.¹⁰⁵ E finalmente, num terceiro e último ponto, analisaremos como a referência aos valores passa a ser exercida diante de um contexto moderno de “distinção” quando se trata da tomada de decisão moral do sujeito.

3.2. Paul Valadier: Nietzsche e os valores

Como sempre, Nietzsche surpreende: quando estávamos à espera de ler na sua obra uma exaltação incondicional e admirativa do homem criador de valores, descobrimos pelo contrário uma crítica radical da doença humana, que consiste em negar o mundo tal como ele é para surgir um universo fictício, imaginário, ideal, o dos valores. Porque a criação dos valores só tem sentido num contexto niilista, isto é, a partir de uma recusa de afirmar o real, de uma destruição daquilo que existe e que é julgado insuportável, mau, inadequado às aspirações, em proveito de um universo satisfatório, “humano”, conforme as mais altas expectativas, em resumo, um mundo suprassensível.¹⁰⁶

Ora, quando tínhamos compreendido a irrupção do niilismo como crise dos valores supremos, da *angústia* moderna, que é a angústia perante o abismo de uma vida que, agora privada de seus fins e de seus valores, aparece fatalmente absurda, chegamos à conclusão que, em Nietzsche, tal crise não se encerra no irremediável. Ao contrário, “ela nos obriga a sondar as origens da ideologia que garantiu a promoção da decadência, para que depois possamos inventar os valores que celebram a vida autenticamente criadora”.¹⁰⁷

Se, num primeiro momento (primeiro capítulo), foi possível pensar o lugar do “niilismo teórico” no pensamento nietzschiano, comprometido com um projeto de inversão da visão socrático-platônica, que substitui a contemplação das ideias pela realidade, daqui em diante, nos propomos à experiência de um “niilismo criador” que é a alavanca de toda a inversão, justamente por ser o lugar do sujeito vivo. Por isso, coloca-nos num novo recomeço em que o homem só se descobre face à sua vontade.

Mas este projeto só se torna possível à medida que compreendemos que a filosofia de Nietzsche estabelece uma crítica ao *Idealismo* com a intenção de “superar a metafísica” como o movimento da “crença na antinomia dos valores”, responsável pelo “dualismo moral” e pela interpretação moralizante do mundo.¹⁰⁸ Nesta perspectiva, superar a metafísica é o objetivo da transvaloração dos valores para Nietzsche, que consiste na tarefa de colocar em questão a crença na origem divina e no valor dos valores, para trazer à luz as condições históricas que

¹⁰⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, apud GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 34.

¹⁰⁶ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 70.

¹⁰⁷ GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 34.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p 41.

fizeram emergir os supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem. Daí o interesse em saber: sob os valores ideais, que se queria exatamente? Onde está fundada a essência do valor? Foram os valores propícios ou nocivos ao florescimento e intensificação da vida humana na terra?¹⁰⁹

Nietzsche, em *Vontade de potência*, afirma: “[...] os valores sociais, a fim de fortalecê-los, como se fossem mandamentos de Deus, foram elevados acima dos homens como ‘realidades’, como o ‘verdadeiro’ mundo, a esperança do mundo a *vir*.”¹¹⁰ Paul Valadier toma essa passagem como centro de sua averiguação inicial, compreendendo que, nela, a posição de Nietzsche só vem reafirmar a noção de que os valores tradicionais foram instituídos como “negação da realidade”, de uma “vontade de nada” que é origem e fundamento do niilismo, ao mesmo tempo em que alude para a vaidade humana ou para a presunção do homem de fazer melhor do que o mundo.¹¹¹

Tal perspectiva coloca, no centro da investigação, a “doença” que teria inspirado os filósofos a projetarem o mundo em tal destinação. Noutra passagem em *A gaia ciência*, observamos como o filósofo indica o ponto de distância em relação a um empolamento inteiramente humano, que nasce da impotência em afirmar o mundo real para impor-lhe um universo fictício. O aforismo 346 demonstra, com relativa clareza, a vaidade do homem que, ao se considerar “medida de todas as coisas”, julgou-se “juiz do mundo”, a ponto de pôr a existência mesma em sua balança para medi-la, fazendo de sua atitude uma atitude negadora do mundo, à medida que impõe um universo fictício como “mundo verdadeiro” mais justo e mais ideal.¹¹²

É importante observar que Nietzsche, sem citar nome, retoma a fórmula de Protágoras (“o homem é a medida de todas as coisas”) para criticar a pretensão humana de achar que o mundo pode ser medido pelas categorias de sua razão. Daí compreendemos a censura aos filósofos que conceberam o mundo segundo a sua imagem (no caso do estoicismo):¹¹³ em tal

¹⁰⁹ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 25

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Vozes, 2011a, p. 152.

¹¹¹ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 70.

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 239.

¹¹³ Cf.: Id. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 72. Em *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche se dirige aos estoicos criticando-os pela prepotência em querer determinar o mundo segundo sua ótica. Como ele mesmo descreve: “Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras. Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver – isso não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser justo, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo viver “conforme a

atitude, é revelado que a doença humana é fruto de um “orgulho doentio” que mais reflete um estado de “desrazão”, o qual produziu o niilismo pela “vontade” de apreciar o mundo através das categorias, que julgaram ingenuamente corresponder à realidade. Neste sentido, Valadier nos diz que:

Esta desrazão humana, que durante muito tempo não foi reconhecida como tal, é na realidade uma loucura ou uma doença que consiste numa exageração do homem, ou num antropocentrismo pelo qual pensamos poder medir o que existe nas categorias do entendimento ou restituir-lhe o real.¹¹⁴

Por esta interpretação, vemos que a crítica nietzschiana vai se estabelecendo com o objetivo de denunciar este “orgulho doentio” do homem que, imbuído por uma “vontade criadora”, nada mais faz do que criar um universo fictício negado à própria realidade. Não restam dúvidas de que o filósofo alemão estaria, assim, sinalizando para o espírito da crença no poder da razão que, enquanto aposta para o conhecimento moral, manifesta-se pela atitude de troca daquilo que “é”, isto é, do real, da vida concreta, instintiva, pela ficção tranquila e idealizada do mundo “desejável”. Contudo, se a posição nietzschiana é fatalista em relação a este “homem doente”, é natural que falemos do sentimento de indignação do filósofo em relação a sua atitude criadora. Entretanto, falar em doença não seria também pensar no seu lado positivo, isto é, a saúde? A busca da saúde compreendida como estabilidade e tranquilidade não poderia ser a fuga de um estado doente e fraco, incapaz de assumir e suportar as fraquezas e as lacunas da vida? Valadier, ao interpretar Nietzsche, nesse sentido, expõe uma posição do que se poderia esperar, pela ótica do filósofo alemão, deste homem movido por este sentimento niilista, quando diz:

A minha conclusão é: que o homem *efectivo* representa um valor muito superior ao do homem “desejável” segundo um ideal qualquer; que todas as “coisas desejáveis”, tendo em conta o homem, foram quimeras absurdas e perigosas pelas quais uma espécie particular de homem quis impor com uma lei à humanidade as *suas próprias condições* de conservação e de crescimento; que qualquer “coisa desejável”, de determinada origem, tendo conseguido a soberania, *rebaixou* até aqui o valor do homem, a sua força, a sua certeza relativamente ao futuro [...]; que a faculdade do homem em enunciar valores era até aqui muito pouco desenvolvida para poder julgar devidamente o *valor do homem*, real e não somente “desejável”; que o ideal

vida” – como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? – Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos? Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme Stoa”, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo” (2005, p. 14).

¹¹⁴ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 71.

até agora foi a força efectivamente caluniadora do mundo e do homem, o sopro envenenado sobre a realidade, a grande *sedutora em proveito do nada*.¹¹⁵

Entendemos que esta passagem descreve a lógica configurada no sentido da criação do mundo suprassensível: representa a ação de uma espécie de homem que buscou impor seus valores a todos, tornando o mundo ideal uma tentativa de uniformização, embora, na realidade, não fizesse mais do que impor sua própria fraqueza.¹¹⁶ Mas, por outro lado, ela aponta para uma ressignificação do “poder criador” do homem (para o que o homem é, efetivamente), à medida que concebe que os valores são condições necessárias à sua sobrevivência. Ora, se o homem quer subsistir, deve criar condições da sua sobrevivência, porque, ao contrário do animal, ele não encontra em si as regulações necessárias; vive de maneira histórica, isto é, não esquece o passado para viver o presente; não pode se fechar no momento e, por isso, vive por encontrar meios para criar e desenvolver uma história. É a própria consciência da morte que mobiliza energias para sua sobrevivência, caso contrário, “[...] entregue a si mesmo e exposto à morte, onde encontraria os meios ideais para sobreviver e se ficar linhas de conduta, senão em si mesmo?”¹¹⁷

Belkiss Silveira afirmará que Nietzsche, no Livro Terceiro de *Vontade de potência*, colocado como *princípio de uma nova escala de valores*, que o problema dos valores é mais fundamental que o da certeza, pois é mais importante que o homem humanize o mundo, sentindo-se dono dele, do que tenha certeza de “verdades” que o façam sentir-se pequeno e dependente. O autor assinala, nesse sentido, que o homem é, essencialmente, “aquele ser capaz de outorgar valores”, justamente porque é criador. Logo, cabe a ele a responsabilidade das visões do mundo, da geração das culturas. Mas essa responsabilidade não é a do conhecimento, a da procura duma verdade, mas sim a da criação de dimensões humanas do mundo: a da criação como obra de arte, pois, o mundo em si não possui meta; o devir não tem valor determinado. Por isso, o valor deve ser, de algum modo, determinado.¹¹⁸

A partir desta perspectiva, Valadier estabelece um corte fundamental na crítica nietzschiana em relação ao perspectivismo que dela provém. Num primeiro ponto, analisa que

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes*, tomo XIII, op. cit., 11 (118), Critique du nihilisme, apud VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 72.

¹¹⁶ Esta compreensão é ainda tomada por Valadier (1997, p. 73.) como um ponto de partida para a crítica nietzschiana às morais utilitaristas, no seguinte de que, “[...] ao dar-se a referência normativa de uma convergência de interesses bem compreendidos, impõe como padrão o que é mais geralmente aceite: aquilo que todos são supostos visar é na realidade a expressão das esperanças e das necessidades do homem médio e medíocre. A reciprocidade, tal como a propõe John Stuart Mill, é ‘uma grande vulgaridade’, porque a equivalência falta nobreza, visto que, desconhecendo o sentido da distância, massifica as relações humanas”.

¹¹⁷ Cf. VALADIER, op. cit., p. 75.

¹¹⁸ Cf. BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, 2005, p. 125-126.

a crítica radical à vontade de criar valores poderia ter levado o filósofo a se recusar a falar em valores. Entretanto, isso não acontece. Reconhecer que a referência a uma “criação poética” dos valores, enquanto versão estetizante de sua suscitação, seja condição do niilismo, não afasta a possibilidade de que os valores sejam essenciais para a subsistência e sobrevivência humana. Logo, se o homem não pode deixar de criar valores para sua sobrevivência, estejam eles afirmando ou negando a vida, tudo vai depender não somente dos valores que ele suscita, mas também daquilo que ele quer para o valor criado.

A perspectiva nietzschiana da criação dos valores é remetida para outro ponto de vista que, a saber, torna a análise genealógica de fundamental importância. Mas o que se pode esperar de uma análise genealógica de Nietzsche? De acordo com Valadier, visa a compreender o “valor positivo ou negativo do valor”; mas, sobretudo, visa a compreender a vontade ou força que está por trás da própria “vontade”, em relação à qualidade em que se afirma ou nega a vida com os valores estabelecidos. Desse modo, podemos dizer que a genealogia nietzschiana é a própria proposta de um “ultrapassar a si mesmo” que tem como propósito fundamental (a partir do ponto de vista que cada um pode exercê-la) “assegurar as condições de uma vida forte”, uma vez que, o ponto de vista do valor é o “ponto de vista das condições de conservação e de intensificação em atenção a formações complexas de uma duração relativa de vida no meio do devir”, como veremos a seguir.¹¹⁹

3.2.1. Nietzsche e a genealogia dos valores

Já no prefácio de *A genealogia da moral*, Nietzsche procura deixar claro aquilo que podemos esperar de uma genealogia: “Necessitamos de uma ‘crítica’ dos valores morais e antes de tudo deve discutir-se o ‘valor destes valores’, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e o meio ambiente em que nasceram, em que se desenvolveram [...]”.¹²⁰ Genealogia é aqui concebida como ciência voltada à origem dos valores morais, que tem como tarefa fundamental realizar uma crítica dos valores morais a fim de discutir o “valor desses valores”, e revelar as condições e meios em que eles se desenvolveram. Daí a relevância e ambição do projeto nietzschiano, consistindo numa “tentativa de superação da

¹¹⁹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 76.

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a, p. 28.

metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem – compreendida como origem, como criação – quanto o valor desses valores”.¹²¹

A nosso ver está claro, na crítica nietzschiana dos valores, que o ponto inicial de sua análise genealógica se dá pelo fato de que o filósofo não acredita mais em valores eternos: os históricos advindos ou em devir. Para ele, os valores não têm uma existência em si; eles são o resultado de uma produção, de uma criação do homem. O que quer que tenha *valor* no mundo foi dado pelo homem: “O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos”,¹²² afirma o filósofo. O mesmo acontece com os valores morais: não existem fatos morais, fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche torna preciso este pensamento ao acrescentar a noção de “*má* interpretação” quando diz:

A moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. O julgamento moral parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, neste estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”.¹²³

De acordo com Roberto Machado, a partir dessa noção se torna inegável o fato de que Nietzsche compreende a moral por uma “falsa” interpretação, logo, como uma “falsa” moral. Mas aqui se deve deixar claro que, acima de qualquer outra interpretação, a percepção nietzschiana nos põe em perspectiva com a questão da “verdade” que nasce no bojo da moral como a mais significativa interpretação a se compreender, uma vez que não se pode escapar da moral sem se libertar da “vontade de verdade” que por detrás dela se esconde. Portanto, dizer que a moral é uma “falsa” interpretação não significa dizer que ela não é, fundamentalmente, uma moral. Significa dizer que é uma “imoral” ou que sua origem seja “extramoral”. O que vem a significar, ainda, que ela é um “sintoma” que, para poder ser compreendido, remete a um nível mais elevado que muitas vezes Nietzsche chamou de fisiológico, isto é, o “nível da vida e suas forças”; nível da “vontade de potência”.¹²⁴

¹²¹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 70-81. Ver tópico sobre “Nietzsche e os valores”.

¹²² NIETZSCHE, *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 204.

¹²³ Cf. Id. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 49

¹²⁴ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: EDIÇÕES GRAAL LTDA, 1999, p. 60.

Ao colocar a questão do valor, a genealogia da moral está, sobretudo, avaliando suas “forças” e, ao mesmo tempo, considerando os valores morais como valores vitais.¹²⁵ Desse modo, ela se torna, também, uma interpretação em que se reconhece uma incompatibilidade entre a moral e a vida, e proclama que é preciso destruir a moral para libertar a vida. Assim, “suspeitando do valor da moral, a genealogia pretende desvalorizar os valores prevalentes até então”.¹²⁶

Pela genealogia da moral, Nietzsche tem como meta analisar a proveniência dos valores, a fim de identificar marcas diferenciais, apontando desvios, acidentes de percurso e diferenças a respeito do que se imagina sobre si mesmo, indagação que visa a investigar o estado das forças em que aparecem tais órgãos e costumes.¹²⁷ Daí que a sua tese central é a da existência de uma dupla origem dos valores morais e de uma oposição histórica irreduzível entre dois tipos fundamentais de moral, em que uma é denominada como “moral do senhor” e outra como “moral do escravo”.¹²⁸ Ou ainda, conforme *Crepúsculo dos ídolos*, uma sendo a “moral sadia”, natural, regida pelos instintos da vida, e a outra a “moral antinatural”, voltada contra os instintos da vida, como veremos a seguir.¹²⁹

3.2.2. A relação do valor na “moral dos fortes” e na “moral dos fracos”

Na primeira dissertação de *A genealogia da moral*, o filósofo começa indagando sobre as origens dos conceitos de “bem e mal” e “bom e mau”. Considera, inicialmente, que estes juízos tiveram sua origem na distinção que foi estabelecida historicamente entre os homens, a partir dos quais alguns, julgando-se superiores a outros, construíram escalas de valores.¹³⁰ Nietzsche observa que a própria etimologia do conceito de “bom”, presente em diversas línguas, aparece com a ideia de “distinção” e de “nobreza”. Por exemplo, no sentido de ordem social, o conceito de “bom” é a “ideia-mãe” donde nasce o sentido e o sentimento de “homem distinto quanto à alma”, e do nobre no sentido de “privilegiado quanto à alma”. Nesta raiz

¹²⁵ Isto é bastante perceptível quando Nietzsche (2009, p. 25), ainda no prefácio de *A genealogia da moral*, põe a perguntar: “[...] de que modo inventou o homem estas apreciações de valor? E que valor têm em si mesmas? Foram ou não favoráveis ao desenvolvimento da humanidade? São um sintoma funesto do empobrecimento vital, de degeneração? Ou indicam, pelo contrário, plenitude, força e vontade de viver, coragem, confiança no futuro?”

¹²⁶ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: EDIÇÕES GRAAL LTDA, 1999, p. 61.

¹²⁷ Cf. FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 36.

¹²⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a, p. 41.

¹²⁹ Cf. Id. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 36.

¹³⁰ Cf. Id. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a, p. 28.

etimológica, o valor contido no conceito aparece como sendo um dos principais motivos por meio do qual emana a condição em que alguns homens se distinguiram como classe superior, passando a julgar como boas suas ações, estabelecendo-as como modelo em paralelo à transformação das noções contrárias, ou daquilo que é “vulgar”, “plebeu”, “baixo” e, finalmente, a noção de “mau”.¹³¹

Roberto Machado interpreta a obra de Nietzsche com clareza ao conceituar que a “moral dos mestres”, a “moral sadia”, ou a “moral aristocrática”, mais do que uma moral propriamente dita, é uma ética do bom e do mau, à medida que tais conceitos são considerados tipos históricos, valores imanentes, modos de vida”, portanto, como uma ética dos modos de ser das forças vitais que definem o homem por sua potência, pelo que ele pode e pelo que ele é capaz de fazer. Em contrapartida, a “moral plebeia”, “moral dos escravos”, é propriamente uma moral, ou seja: “um sistema de juízos em termos de bem e de mal considerados como valores metafísicos e que, portanto, refere o que se diz e o que se faz a valores transcendentais ou transcendentes”.¹³²

Se, por um lado, a moral aristocrática nasce da afirmação de si mesmo, opera e cresce espontaneamente, procurando sua antípoda somente para afirmar a si mesma com maior alegria, por outro lado, a moral dos escravos se ergue como representação da negação: o “não” a tudo em relação à moral aristocrata. Sendo os juízos de valor “bom” e “mau” como derivações respectivas da “moral do senhor” e da “moral do escravo”, isso significa dizer que, para o escravo, tudo aquilo que é “bom” para o senhor está associado ao ressentimento, à fraqueza, ao cansaço, atributos estes que, para o senhor, representam o que é “mau”.

Nesse sentido, Adilson Feiler identifica, nesta relação, o ponto em que se dá a origem do processo de moralização. Para ele, o problema reside no fato de que só o senhor, ao contrário do escravo, é criador de valores: ele primeiramente confere os valores e só mais tarde os atribui aos atos. Já o escravo parte de uma avaliação das ações e, em decorrência desta, julga os homens. É desse modo que acontece a ruptura decorrente entre o homem e o ato, próprio da moral do escravo (a moral de ressentimento, de fracos).¹³³

Contudo, a moral dos fracos começa a partir do momento em que o homem começou a julgar a outro homem com base nos seus efeitos e não a partir daquilo que ele é. Para Nietzsche, os judeus foram os primeiros a lançar por terra a equação de valores traduzida

¹³¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a, p. 33-35.

¹³² MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: EDIÇÕES GRAAL LTDA, 1999, p. 61.

¹³³ Cf. FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 37.

como bom = nobre = poderoso, afirmando, desse modo, que só os miseráveis, os pobres, os desgraçados, e os enfermos são bons. Daí que a moral dos escravos é denominada como uma moral reativa. Movida pelo ressentimento, ela construiu uma nova escala de valores, transformando a fraqueza humana em mérito. Assim descreve o filósofo:

A rebelião dos escravos na moral começou quando o ressentimento chegou a produzir valores, ressentimentos de tais criaturas a quem é negada a própria reação do fato que se mantém incólumes somente por uma vingança imaginária. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si própria, a moral dos escravos opõe um “não” a todo o que não lhe é próprio, que lhe é exterior, que não é seu; este “não” é o seu ato criador.¹³⁴

Enquanto o aristocrata tira do seu próprio “eu” a ideia fundamental de “bom”, e ao mesmo tempo sua antítese na ideia de “mau”,¹³⁵ torna-se uma imitação posterior, um acessório, uma matiz complementar à moral dos escravos que, ao inverter a escala de valores, torna-se, por outro lado, a ideia original, o começo, o ato por excelência. Assim sendo, o que passa a operar na moral dos escravos é o ressentimento que transforma (pelo prisma de um olhar venenoso) o bom da outra moral, isto é, o nobre, o poderoso, o que governa, como o “mal”.¹³⁶ Daí o sentido da crítica de Nietzsche ser dirigida à moral dos escravos, enquanto pensamento fraco, negativo, contra a vida, conforme explica Adilson Feiler:

[...] as críticas de Nietzsche, longe de serem direcionadas à moral como um todo, estão voltadas à moral que é inspiradora da fraqueza, da impotência e da resignação (a moral dos fracos). Ao contrário quando a moral está a serviço da força, da elevação e da afirmação da vida e da cultura, esta se torna, além de positiva, necessária (a moral dos fortes).¹³⁷

Para Nietzsche, a falsa bondade dos escravos é revolta abafada sob a capa da humildade que, no fundo, não passa de poços de ódio recalcado que acaba paradoxalmente tomando direção nova no cristianismo:

Sobre o trono da árvore da vingança e do ódio – e foi o que se deu – do ódio judaico, do ódio mais profundo e mais sublime que o mundo jamais conhecera, do ódio criador do ideal, do ódio transmutador dos valores, do ódio sem par na terra, do tronco desse ódio brotou uma coisa incompatível, um *amor novo*, a mais profunda e a mais sublime espécie de amor. [...] Aquele Jesus de Nazaré, como o evangelho incarnado do amor, este “Salvador” que trazia aos pobres, aos enfermos, e aos pecadores a bem-aventurança e a vitória, não era ele precisamente a sedução na sua

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a, p. 41.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 34.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

¹³⁷ FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 36.

forma mais irresistível e sinistra, a sedução que, por um rodeio, havia de conduzir os homens a adotar o ideal de renovação dos valores judaicos?¹³⁸

Nesta passagem é lançada a crítica ferrenha à moral cristã que teria atuado em sentido oposto às tendências vitais do homem. Na terceira dissertação de *A genealogia da moral*, destinada a uma análise minuciosa sobre “O que significam os ideais ascéticos?”, o filósofo de Sils Maria afirma que o homem, para fugir do caos da falta de sentido, inventou valores morais superiores, justamente porque tem horror ao vazio. Nesse sentido, o ideal ascético manifesta-se como um instinto não satisfeito, um instinto que vem em contradição à vontade de vida, já que tem sua origem numa vida que se degenera, numa vida mórbida que vê, nesse ideal, a única maneira de se conservar. A vontade ascética é, então, uma vontade de negar a vida natural. Ela acende em teoria e prática, na religião, na arte, na ciência e na filosofia metafísica e idealista. Em todos esses domínios do saber e da ação, há uma busca de domínio das fontes da vida, da construção dos instintos, mas, à medida que o sacerdote nega a vida sensível, como não pode deixar de querer, a vontade tem uma distinção sobrenatural que consiste na busca por Deus ou, mais exatamente, na busca pelo nada. Assim conclui Nietzsche:

[...] a verdadeira fé sacerdotal, o seu melhor instrumento de poder, o seu melhor direito ao poder, entre os santos, um pretexto para o sono hibernal, uma *novíssima gloria cupido*, o repouso do nada (Deus), uma manifestação da demência. Em suma, de toda esta diversidade de finalidades no ideal ascético, resulta o caráter essencial da vontade humana, o seu *horror ao vácuo*; necessita de uma finalidade, e prefere querer o *nada* antes que *não* querer.¹³⁹

Com esta conclusão, basicamente temos um conceito ilustrativo da filosofia do valor de Nietzsche, por meio da qual Valadier, entende que é preciso compreender o valor a partir de uma ótica, de um ponto de vista, ou de um olhar para as referências daquele que quer (como vimos no caso do ideal ascético). Neste sentido, devemos considerar, enquanto pensamos em “formações complexas de uma relativa duração da vida”, que há criação de valor sempre que se quer dar a si mesmo condições de conservação. Mas vale dizer, ainda, que as condições não determinam os valores de maneira unívoca; pelo contrário, no dizer de Nietzsche, a vontade é que condiciona uma vida fraca ou forte.¹⁴⁰ Por isso, a pergunta inicial continua posta: o que quer a vontade em tais condições?

¹³⁸ FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 40.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁰ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 76.

3.2.3. A vontade como perspectiva de criação

A vontade é o poder do querer, tanto em seu crescimento, na sua afirmação própria, quanto é o querer de uma vontade fraca que renuncia o próprio existir. Mesmo que se queira ir numa linha ascendente, ela não prevalece eternamente; permanece apenas durante uma vida com duração relativa, que enuncia valores provisórios, temporários, limitados e, no entanto, bastante fortes para possibilitar um futuro ao homem que a tem. Portanto, a vontade é a fonte criadora do valor. Logo, ela condiciona os valores conforme sua força ou fraqueza. Já o valor é aquilo sem o qual o homem não poderia viver, pois desempenha um papel de unidade, embora fictícia e transitória, mas necessária às forças do querer.

A vontade, enquanto condição de existência humana, pressupõe o devir, movimento natural que introduz elementos novos e imprevistos o qual a obriga a sempre querer de novo. Ora, se a vontade está no campo do devir, que é o movimento constante, significa que o homem fraco é “aquele que crê na fixidez e na permanência dos valores, e que a eles se submete incondicionalmente porque não tem força para querer de novo, logo para suportar ‘a duração da vida’”.¹⁴¹ À medida que o valor é fixado de maneira absoluta, corre-se o risco de cair no erro de negar o novo contexto das coisas e produzir, assim, condutas infiéis às necessidades do momento.

A partir disso, é importante observar que Valadier não se afasta da afirmação de que os valores são necessários à vida, nem tampouco entende que a crítica de Nietzsche tem por finalidade propor uma nova moral ou mesmo fincar uma nova tábua de valores: “De que serviria substituir os valores aparentemente antigos por novos, se é para os homens ‘crerem’ neles da mesma maneira, ou terem um pretexto para recusar o exercício da sua vontade criadora?”¹⁴² O problema fundamental que se estabelece aqui visa a saber o que a vontade quer no seu ato criador. Cremos que este é um dos pontos de vista chave da interpretação moral no que diz respeito ao sentido com que os valores se exercem como referências para a ação humana. Esta proposta encontra sentido no aforismo 345 de *A gaia ciência*, quando Nietzsche sugere que convém interrogar qualquer moral que se pretenda ser criadora de valores. Mas ele mesmo afirma que esta tarefa nunca foi levada a cabo: “Até agora, portanto,

¹⁴¹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 77.

¹⁴² *Ibid.*, p. 78.

ninguém examinou o valor mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – *pô-lo em questão*. Muito bem? Este é justamente o nosso trabalho.”¹⁴³

O questionar de Nietzsche, para Valadier, não equivale a uma simples recusa de qualquer que seja a moral. A moral dá ao homem as condições da sua existência (como procuramos mostrar anteriormente). Nesse caso, o ponto central de sua interrogação se estabelece a partir da ambivalência ligada à própria essência da vontade humana de criar valores. Sob este ponto de vista, o problema identificado na tradição é justamente o seu enraizamento no postulado metafísico, que, como já dissemos anteriormente, consiste em crer na antinomia dos valores, cuja raiz niilista conduz a crer num “bem” que não é necessariamente bem, mas oposto a um “mal” que não é senão mal.¹⁴⁴ Aí se estabelece a grande dificuldade:

Custa-nos admitir que “uma coisa possa proceder do seu contrário”, ou ainda que para querer um determinado bem tenhamos necessidade de recorrer às pulsões, aos instintos, às forças más; ora “seja qual for o valor que possamos atribuir ao verdadeiro, à veracidade, ao desinteresse, é provável que se deva conceber a aparência, à vontade de enganar, ao interesse próprio e aos apetites, um valor mais alto e fundamental para a vida. Seria mesmo possível que *aquilo que* constitui o valor das coisas boas e veneradas diga respeito precisamente ao facto de elas se apresentarem, se misturarem, e se confundirem de maneira insidiosa com coisas más, aparentemente opostas, talvez por serem essencialmente semelhantes? [...]”¹⁴⁵

Reconhecer tal dificuldade pressupõe muita força e energia. “O fraco não quer efectivamente admitir a ambiguidade inata que atravessa e constitui a sua vida moral”.¹⁴⁶ O projeto genealogia, dessa forma, só tem sentido relativamente ao conceito de *vontade de poder*, que é a referência fundamental e eminente neste caminho. Este conceito permite compreender o universo ambíguo dos valores e todos os jogos sutis que se desenvolvem nesse “laboratório tenebroso” da vontade que quer. É portanto, este o contexto exato no qual Nietzsche evoca a vontade de poder como “caráter inteligível” do mundo, porque o mundo da vontade moral é “vontade de poder” e nada mais. Como nos diz Valadier,

É a vontade de poder, em termos de “o *Urfaktum* (factor fundamental) de toda história”, que em definitivo está a actuar de uma forma aberrante, mas altamente espiritual, nos estóicos quando estes proclamam “a ambição de ‘criar o mundo’, de se elevar à *causa prima*”, que domina ainda na vontade de conservação de si a

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 238.

¹⁴⁴ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 77.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 79.

qualquer preço, e que é querida de maneira afirmativa em todo o criador de arte, de ciência, de moral ou de política. É por isso que a subtileza do ponto de vista genealogista se impõe, para ‘interpretar’ o que é determinado no valor dos valores e não voltar a cair num dualismo simplista.¹⁴⁷

No projeto genealogia, consoante o pensamento de Valadier, o sujeito não se compreende em relação a uma ordem englobante de coisas, mas tem de se situar num mundo interior atravessado por ambiguidades e tensões contraditórias. Nesta condição, ele é obrigado a se interrogar constantemente sobre o que quer em si, sem nunca ter certeza de uma resposta clara e exaustiva. Daí a explicação do constante retorno ao seu ato, como o artista que, nunca satisfeito com sua obra, renova incessantemente sua expressão.

Nesta perspectiva, a crítica desenvolvida por Nietzsche aos valores instituídos não quer propor que se deve instituir uma nova “tábua de valores” ou uma “tábua de mandamentos”, como já dissemos. Pelo contrário, fazer isso seria cair no continuísmo que tanto já prejudicou a humanidade. A proposta nietzschiana quer incidir uma genealogia para transvalorar os valores existentes, isto é, mostrar a verdadeira face de como foram criados sinuosamente, para operar a verdadeira inversão, dar o seu verdadeiro significado, pois eles são fontes pelas quais os indivíduos não podem existir. Esta proposta, enfim, longe de se fechar num individualismo radical, pressupõe que:

[...] todo o problema reside em saber se o indivíduo quererá o seu fim próprio ou se seguirá o rebanho, e se, na busca desse fim próprio, se comportará nobremente com o sentido da distância criativa, ou como um servil imitador das ordens recebidas, como um afirmador da vida ou negador de um poder que o assusta.¹⁴⁸

A filosofia de Nietzsche tem como intenção pôr o ser humano em constante condição de interrogar sobre o que quer de si mesmo, sem nunca esperar por uma resposta definitiva, mas retornando constantemente ao seu ato. Esta é a proposta da transvaloração dos valores: compreende que o indivíduo é, necessariamente, uma manifestação da vontade de poder, que se apresenta em todos os “jogos humanos” e se revela como fundamento de toda a história, atuando de forma essencial na criação de um mundo, na forma de compreensão do valor que vai além de um individualismo radical, até o englobamento do ser social em sua própria subjetividade.

Enfim, a formulação nietzschiana nos permite compreender as bases da filosofia moderna do valor, a partir do momento em que assume o niilismo como negação da realidade,

¹⁴⁷ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 80.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 81.

como vontade de nada, possibilitando pensar a criação dos valores e, ao mesmo tempo, a perda de suas origens e dos seus fundamentos. Daí que descobrimos o niilismo passivo que cria no ser humano certa vaidade, fazendo-o pensar que é o único apto a criar valores e ideais suficientemente necessários a si mesmo; é uma atitude própria do antropocentrismo moderno (poder-se-á dizer também do individualismo contemporâneo) que acredita na capacidade racional humana como única aposta para o conhecimento moral.

É neste sentido que Valadier manifesta o seu interesse em compreender a gênese dos valores, assim como compreender o sentido da referência ao valor hoje. Sobretudo porque o niilismo passivo não só afirma o sujeito como único apto a criar valores, como também nadifica toda a condição humana no mundo, como uma forma de manifestação do pessimismo que elenca o relativismo como alicerce da formulação de novos valores. A seu ver, a contemporaneidade é a marca desse típico individualismo e do relativismo provenientes das necessidades individualizantes do ser humano moderno, em que o que mais interessa não é a construção de valores sociais, mas a construção de valores individualistas que assistam às necessidades pessoais. Portanto, é fundamental que se faça esta discussão, sobretudo porque nos permite compreender o conceito de valor que, na contemporaneidade, tornou-se múltiplo diante das constantes aplicações que dele se faz e que, muitas vezes, perdeu o próprio significado. Como atesta Valadier, “[...] cada um adota os valores que quer ou que pode, mas é evidente que não convém discutir essa escolha, ou que os valores são de certo modo referências pertinentes para um, mas que não podem certamente obrigar o outro”.¹⁴⁹

3.3. Da distinção fato e valor: para uma crítica ao “cientismo”

A problemática dos valores pensada à luz da crítica nietzschiana nos conduziu a duas análises que, em suma, desenvolvem-se em nome de uma concepção de sujeito que reivindica para si a imagem de produtor de sentido. Por isso, na primeira orientação, o pensamento de Nietzsche conduziu a uma viragem decisiva da visão platônica, que substitui a contemplação das ideias pela realidade; na segunda, propõe uma crítica à moral, inspirada pela avaliação do valor dos valores e da posição do sujeito que os cria, a partir da motivação da vontade que quer ser criadora.

Nesta perspectiva, Valadier entende que Nietzsche não só pretendeu denunciar o perfil dos valores, mas o lugar estratégico, onde se produzem. De nada serve corrigir a tipologia se a

¹⁴⁹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 19.

tipologia de que se reclamam não for deslocada. Ora, o lugar de toda avaliação é o sujeito, que, como vimos, afirma o poder da sua vontade na eterna repetição do instante. Assim sendo, o pensamento nietzschiano é, para nós, esclarecedor, à medida que coloca o valor na posição de referência e analisa as condições nas quais o sujeito tanto os assume, quanto deles se torna criador.¹⁵⁰

Pensando assim, podemos dizer que a filosofia dos valores de Nietzsche é um projeto preparado para se pensar os valores sob o ângulo do “desejo” ou da “vontade que quer”. Contudo, esta noção de “desejo” suscita outro aspecto fundamental a se pensar daqui em diante: ela não surge simplesmente como uma necessidade e uma satisfação medidas por um objeto ou por um bem, mas surge como uma *negatividade* que provoca um regime específico de insatisfação e de julgamento permanente sobre o valor visado, à medida que este valor nunca poderá satisfazer tal desejo, pois nunca será alcançado em plenitude. Mas falar de tal “desejo”, neste âmbito, é falar também de uma *representação*, na qual está contido, justamente, o valor que constitui o alvo do desejo ou o seu obstáculo. Tal representação, embora num primeiro momento apareça levada pelo desejo, é também atravessada por representações sociais, demonstrando que os valores não são simplesmente inventados pelo sujeito, mas já se encontram constituídos sob o ponto de vista social e cultural. Por este olhar, o valor não somente pressupõe certo ultrapassar-se a si mesmo, como também torna-se o terreno de um reconhecimento social. Por isso, Valadier compreende que o valor é o lugar geométrico de tensões, e daí porá em perspectiva: “Não nos admiraremos nada se, ao entrarmos numa problemática dos valores, entraremos também num universo de relatividade inteiramente característico do estilo moderno de pensamento”.¹⁵¹

Tomando isto como um fio condutor, analisamos que novamente o filósofo francês lança a problemática dos valores para o ambiente da filosofia moderna. É interessante observar como ele retoma a reflexão do início do capítulo, mas agora para discutir a problemática do declínio dos costumes sob a perspectiva de um “cientismo” correspondente à tese de que hoje está comprovado que as soluções certas para os problemas humanos viriam do desenvolvimento das ciências e das técnicas.¹⁵² Ora, já conferimos anteriormente que o movimento das ciências empírico-formais desenvolve uma metodologia rigorosa que mantém

¹⁵⁰ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 83.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵² Cf. Id. *Pertinência moral do nietzschianismo*. Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, MG, v. 39, nº 125, 2012a, 380.

a sensibilidade afastada em proveito do entendimento regulado e disciplinado do espírito.¹⁵³ Nesta perspectiva, Valadier chama a atenção para o fato de que a filosofia dos valores é a mesma que opera a distinção entre fato e valor cujos desdobramentos resultam em dois planos: por um lado, é causa do enfraquecimento do mundo dos valores; por outro, dá crédito a este “cientismo” que também desqualifica o mundo dos valores em função da valoração dos fatos. Mas em que consiste exatamente tal distinção? Num primeiro argumento de análise, Valadier diz:

[...] de um fato que é aquilo que é, não podemos retirar um “tu deves” que depende justamente do dever-ser que, por definição, não é, mas é chamado a ser: um fato nunca desmentirá um ideal e um ideal nunca se identificará com um dado experimental.¹⁵⁴

Por esta perspectiva, procurar “fatos morais” seria uma contradição, afirma Valadier. Kant, em *Crítica do juízo*, já havia demonstrado que “nenhuma verificação de santidade moral é realmente convincente, ou sequer possível, nas bases da experiência empírica”.¹⁵⁵ Logo, já podemos extrair algumas conclusões iniciais, a saber, que: a distinção fato e valor expõe um duplo efeito considerável: por um lado, o rigor e a racionalidade se põem forçosamente do lado do fato ou do procedimento científico (neste caso, tornando possível algumas provas); por outro, o ganho será perdido, justamente porque o universo das crenças, onde reina a subjetividade, escapa à verificação.¹⁵⁶

Além do mais, tal distinção revela um caráter de sobreposição de um domínio sobre o outro. É o que verificamos em termos de uma dicotomia que Valadier nos apresenta como ponto chave para a interpretação de como se dá o descrédito do mundo do valor na tradição de pensamento ocidental. A tese levantada põe em perspectiva uma discussão atual a respeito do caráter científico e tecnocrático em relação aos domínios do conhecimento humano e, no fim, da justificação moral. O autor expõe de maneira não sistemática que, da fronteira entre fato, como natureza ou aquilo que é, até o valor enquanto subjetividade humana, sobressai-se o domínio do “cientismo”, do qual surge a “crença” de que somente as ciências estão aptas para

¹⁵³ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 85.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵⁶ Para Valadier (1997, p. 86), o rigor das ciências opõe-se às morais e religiões, tornando a então distinção, aparentemente libertadora, numa armadilha. É o que acontece com grande parte da *Filosofia das Luzes*, que se revelou num endurecimento, opondo-se o domínio da crença como sendo o dogmático, indiscutível, intolerante, sem outras provas a não ser o desejo do sujeito em encontrar consolação ou certeza.

resolver as grandes questões da humanidade, supostamente não resolvidas pelas religiões.¹⁵⁷ Daí a desconsideração por tudo o que não pode adquirir aparência do científico. No fim, como resultado, tal cientificismo

[...] fragiliza a referência moral nas sociedades: ou estimamos que a moral não seja mais do que um resto de tempos obscuros porque está ligada a “proibições” injustificáveis ou a “tabus” de outro tempo, ou então desqualificamos todo o apelo dos valores como um temível regresso da ordem moral, ou ainda eleva-se o próprio conhecimento científico à categoria de única moral credível e eficaz.¹⁵⁸

3.3.1. A moral é ainda necessária?

Levando em questão tais considerações, Valadier trata da problemática “cientismo” com afincado em sua obra *Inevitável moral*. Nela, o filósofo se dedica a uma discussão que vai de questões teóricas a questões práticas, com a intenção de expor as características principais e investigar, dentro de um discurso segundo o qual a moral estaria em regresso, os perigos da tomada de posição do caráter científico e tecnocrático nas situações em que a moral atuava como auxiliadora e dava respostas credíveis.¹⁵⁹

O filósofo francês analisa que o discurso de moral em regresso surge como característica de nossas sociedades atuais, nas quais os comportamentos nunca foram tão marcados por um individualismo que coloca, acima de tudo, o sucesso do sujeito a todos os níveis. Pondera, no entanto, que se nos permitimos falar em regresso, a conclusão é bem simples e possui duas vias, no sentido de que a reflexão moral hoje é quase sempre repetitiva, conservadora, perto de tautológica, porque lhe foi atribuída o papel de lembrar as referências últimas, normalmente imutáveis:

De fato, a reflexão moral parece atrasada em relação tanto às inovações tecnológicas ou científicas como à evolução dos costumes. Aliás, é justo falar de “atraso”? Não se daria assim a entender que essa reflexão deveria adaptar-se, recapturar o movimento das coisas, conformar-se às exigências novas da humanidade quando deveria ser a guia ou a estrela polar sempre idêntica e imutável, justamente para permitir o movimento do mundo sublunar? Firme em seus fundamentos transcendentais, a moral só precisaria assim lembrar a força dos princípios certos, muitas vezes

¹⁵⁷ Segundo Valadier (1997, p. 87), esta questão pode ser observada quando nos deparamos com questões práticas, como por exemplo, o desenvolvimento técnico, os progressos médicos, todos em função do bem viver da humanidade, cujos postulados da eficácia, abafam as filosofias e religiões que são classificadas, por este ângulo, como não aptas para o discurso aplicado à realidade que conta, os fatos.

¹⁵⁸ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 86.

¹⁵⁹ Cf. Id. *Inevitável moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a, p. 8.

desrespeitados, mas cujo esquecimento levaria a todo tipo de desordem nas relações humanas.¹⁶⁰

Para Valadier, uma crítica à moral tem muito pouco a ver com um “estado de sentinas” de uma sociedade em que se demonstrasse que tudo vai mal. Nesse sentido, seria um erro e até contraditório falar em regresso da moral, quando na verdade o que há de mais vivo na atualidade é a necessidade de reflexão moral, sobretudo porque é esta que leva em conta os problemas postos pela vida individual e coletiva, confrontando-os com as normas, os valores e os princípios correntes admitidos em uma dada sociedade. Assim, considerações de decadência se tornam apenas considerações piedosas e entusiastas da ditosa exaltação do indivíduo que, em tempos atuais, considera-se emancipado. Portanto, como diz o autor francês:

O que é provável é que uma maneira de viver e de pensar tenha vindo a suceder a outra. E esta pode, por sua vez, ter sido causa dos mais diversos juízos. Deixemos, então, de lado estas considerações entusiastas ou piedosas sobre a decadência da moral ou sobre a ditosa exaltação do indivíduo, desligado de velhos constrangimentos, procurando compreender a nova forma que hoje assume a questão moral ao nível da sociedade em geral.¹⁶¹

E mais adiante, conclui que:

[...] a moral não tem que regressar porque nunca partiu. Dela se poderia dizer Nietzsche prognostica a propósito de Deus que Valadier: se pensam que ele está morto, cuidado, talvez esteja apenas adormecido num sono profundo.¹⁶²

Portanto, o discurso de regresso da moral não tem procedência. Mas se a moral não está morta, as suas preocupações voltam-se a manifestar com a *necessidade de resolver situações*. Mas se considerarmos que, em sociedades onde o caráter científico que(r) prevalece(r), de onde poderão provir as soluções para os desafios morais? Daí nasce a frequente crítica dirigida ao espírito de caráter tecnocrático que, segundo Valadier, consiste em dizer que “[...] tudo o que é técnica ou cientificamente possível se torna moralmente aceitável e, portanto, que a regulação moral perde a sua pertinência ou invertem apenas como uma capa ideológica justificadora de comportamentos ou de decisões que escapam”.¹⁶³

¹⁶⁰ VALAIER, Paul. *Moral em desordem: um discurso em defesa do ser humano*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2003a, p. 14.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶² Id. *Inevitável moral*. Trad. Fátima Leal Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a, p. 9.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 9.

Com isso, é manifestada uma crítica direcionada a um dos sentidos da perda de rumo de nossa época, quando diz: Na verdade, estaríamos, efectivamente, a iludir-nos, se acreditarmos, por exemplo, que “uma ordenação urbana não exige, desde o princípio, um determinado estilo de vida comum, ou não leva a que sejam repostos em causa espaços sociais tradicionais, ou seja, relações humanas estruturadas por valores”.¹⁶⁴ Afirma, com isso, a necessidade de nos confrontarmos com a ideia de que, no essencial, a solução das dificuldades é mais técnica do que moral; mas, desse modo, em que referências poderemos nos agarrar para dominar, corretamente, questões que ultrapassam a mera competência técnica, embora a impliquem?¹⁶⁵

Num cenário em que a moral reflete sob a forma de “urgências”, a grande preocupação é *fazer face* aos problemas. Mas a questão continuará posta se pensarmos que em sociedade, onde as referências permanentes se diluem, simplesmente, dá-se crédito ao progresso científico e técnico para resolver os problemas pendentes. Em meio a isso, será fácil renunciarmos à moral e à religião em nome da ciência, considerando o conhecimento científico como propriamente a moral, à medida que vai ocupando o seu lugar. Assim, é relevante o paradoxo que Valadier nos apresenta ao dizer que:

¹⁶⁴ VALADIER, Paul. *Inevitável moral*. Trad. Fátima Leal Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a, p. 10.

¹⁶⁵ Aqui é preciso considerar que, para Valadier (1991a, p. 10), o próprio desenvolvimento das técnicas, a multiplicação dos seus processos, os custos consideráveis de algumas delas, a necessidades de escolher entre diversas opções a partir de outros critérios que não os técnicos, fazem surgir os limites de um tecnocratismo. Para o autor, não há dúvida de que o desenvolvimento da pesquisa no campo da genética humana e as primeiras aplicações concretas no domínio da medicina contribuíram, decisivamente, para o aparecimento de casos de consciência complexos. Exemplificando o filósofo questiona: “Devemos acender ao pedido de um casal estéreo, no sentido de realizar a fecundação in vitro, em qualquer caso que a técnica o permita? Será necessário ter em conta também a qualidade do pedido do casal? Ou deveremos, e de que forma, reflectir sobre este pedido de um filho? Será preciso ter em consideração se este pedido resulta da vontade de ambos os cônjuges ou de um só? Conhecer as razões porque assim é? Verificar se o casal é estéreo a nível psicológico, afectivo, social? Quem irá responder e, sobretudo, avaliar as respostas e concluir que se deve negar ao acender ao pedido?” Segundo Valadier, por esta linha de reflexão, é possível perceber que são raros os domínios em que não se colocam questões difíceis que, em maior ou menor escala, põem em causa os valores morais, ou apenas o direito de intervenção do indivíduo. Em outros casos não menos complexos, como nos casos de bioética, também podem ser suscitados exemplos em que estão em jogo valores morais, além da competência técnica. Como dirá nosso autor, “Basta pensar na reanimação pós-natal, na extração de órgãos ou de tecidos em indivíduos doentes ou em cadáveres, na transplantação destes órgãos, nas experiências feitas em seres humanos (sem falar dos animais) para testar a eficácia de novos medicamentos e terapêuticas, ao manuseio dos gametas ou dos embriões humano, para verificar que apesar, de os sucessos teóricos serem consideráveis, apenas as decisões concretas lhes conferem validade. Podemos, por exemplo, ter por princípio indiscutível que é necessário o consentimento esclarecido do doente para que possamos efectuar nele qualquer experiência nova – mas o que é, em termos psiquiátricos, e o que significa, de todo, a expressão ‘consentimento esclarecido’, quando se trata de intervenções tão complexas que a sua compreensão escapa ao comum dos mortais?”. Em todas estas situações, há certo estilo de preocupação moral refletindo sob a forma de *urgências*, cheias de importantes jogos de ganhos e perdas, e portadoras de valores fundamentais. Portanto, trata-se, antes de tudo, de *fazer face* aos problemas, numa sociedade de rápida evolução, em que as referências permanentes se diluem, e em que, mesmo onde essas referências permanecem, sobrevém a indecisão de segui-las obrigatória e incondicionalmente.

O círculo parece assim fechado, o facto não é somente distinguido do valor, substitui o valor: o que sabemos (ou julgamos saber) é o que devemos fazer. A ciência pode e deve guiar a humanidade, de um modo bem mais seguro que os discursos que legislam e dogmatizam sem “conhecer”. Como dizia Nietzsche, a “rã pensante” julga evidentemente que os seus interesses próprios e as suas preferências pessoais coincidem com os da humanidade inteira.¹⁶⁶

Decerto, a distinção fato-valor leva a dar um privilégio à análise científica dos fatos e a desqualificar o mundo do valor, enquanto referência à ação moral. Apesar disso, o mundo das crenças não desaparece, mesmo passando a ser identificado como o “irracional” ou desqualificado *a priori* de qualquer pertinência.¹⁶⁷ Daí uma nova questão: se o mundo das crenças não desaparece, de que forma continua a sobreviver?

Daqui será possível indicarmos os novos rumos desta discussão. Vemos, assim, que Valadier alcança a crítica efetiva de Nietzsche à religião cristã, colocando-a no mesmo nível da crítica à metafísica e à ciência. Mas não somente isso: tornará possível uma avaliação, conduzida por estas três perspectivas, com ênfase em uma genealogia do cristianismo e em uma relação com a permanência da “vontade de crença” em relação à ciência. Ora, Nietzsche (GC) mostrou com lucidez que a ciência se apoia numa crença: a crença na verdade como valor supremo em nome do qual nada já se encontra com preço e sobre o altar do qual sacrificamos e degolamos uma crença após outra.¹⁶⁸ Isso significa dizer que ela, a ciência, não se desenvolveu de maneira neutra ou em nome de sua utilidade, justamente porque o cálculo não está na sua origem. Ao contrário, conforme foi dito pelo filósofo no aforismo 344, também a ciência se baseia numa crença: na crença de que “Deus é a verdade, que a verdade é divina”.¹⁶⁹

Para Valadier é, aliás, notável que Nietzsche tenha designado, às religiões em geral e de modo particular o cristianismo, a “fonte cultural da empresa científica moderna” conforme

¹⁶⁶ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 88.

¹⁶⁷ Embora, passe a substituir como expressões de fundamentalismos, como é o caso de muitas religiões deixadas pelo abandono do irracional, sem credibilidade frente à única linguagem rigorosa disponível: a da cientificidade (VALADIER, 1997, p. 89).

¹⁶⁸ Num artigo recente Valadier (2012a, p. 3860) expõe que, em nome do ideal de um “progresso indefinido”, tal como é sustentado por um cientismo largamente dominante, valores são sacrificados no altar da “Verdade”, atitude que foi assumida pelas ciências modernas; quantas expectativas não foram despertadas e depois desenganadas! Certamente os progressos muito reais, dos quais nos beneficiamos em medicina ou em telecomunicações, por exemplo, são incontestáveis. E a humanidade não cessa de beneficiar-se deles. Entretanto, o que é questionado aqui é a “idolatria” do progresso, a expectativa inconsiderada de que os avanços proclamados vão “abolir o sofrimento”, transformar a condição humana, suprimir a finitude ou a morte. É necessário, portanto, nos questionarmos a respeito dos limites deste cientismo que a tudo busca responder. Há, sobretudo, o perigo do niilismo, como pressupõe Nietzsche no aforismo 344 de *A gaia ciência*.

¹⁶⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 233-234.

consta no aforismo 300 de *A gaia ciência*.¹⁷⁰ Nesta passagem, há um resgate de uma importante noção explicitando que as religiões foram “prelúdios da ciência”. Os mágicos e alquimistas suscitaram a sede, a fome, e o agradável gosto antecipado das potências *escondidas e proibidas*. Por isso, dirá nosso filósofo que “[...] a ambição de conhecer pelas ciências não teria sido possível sem essa tal sede desproporcionada e mesmo doentia de penetrar no mistério das coisas, ou muito simplesmente de saber”.¹⁷¹

Por este aspecto, vemos que o cristianismo assume, então, o papel decisivo até mesmo no desenvolvimento da consciência científica, de modo que até à clareza espiritual não é mais que a tradição e a sublimação da noção de veracidade tomada num sentido cada vez mais rigoroso.¹⁷² Tais considerações não dizem somente respeito à origem das ciências, mas põem em perspectiva qual será o futuro possível destas, se o fogo que foi aceso como desejo de verdade desde Platão, vier a apagar sob a pressão do “para quê?” moderno. Portanto, apoiar-se em quê, se nenhum retorno à ontologia é possível? Se uma filosofia do valor criada pelas subjetividades aparece ainda demasiado dogmática e categórica? Como escolher jurídica ou politicamente entre valores irredutivelmente divergentes? Resta-nos, então, invocar a análise genealógica do cristianismo para vermos como o filósofo reavalia as críticas de Nietzsche, e estabelece sua posição para repensar até que ponto este poderá continuar a ser um modelo de referência ético-moral.

¹⁷⁰ O aforismo nietzschiano descreve: “*Prelúdio da ciência*. – Então vocês acham que as ciências teriam surgido e progredido, se os feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas não as tivessem precedido, como aqueles que tinham antes de criar, com suas promessas e miragens, sede, fome e gosto por potências *escondidas e proibidas*? Não veem que foi preciso *prometer* infinitamente mais do que o que era possível realizar, para que algo se realizasse no âmbito do conhecimento? – Talvez, da mesma forma como nos aparecem hoje os prelúdios e exercícios prévios da ciência, que *não* foram praticados e percebidos como tais, também a *religião* inteira se apresente como exercício e prelúdio para alguma época distante: ela poderá ter sido o meio singular de alguns indivíduos poderem fruir toda a auto-suficiência de um deus e toda a sua forma de auto-redenção. Sim – é lícito perguntar –, teria os ser humano aprendido, sem a escola e pré-histórica da religião, a sentir fome e sede *de si* e encontrar saciedade e plenitude *em si*?” (NIETZSCHE, 2001, p. 203).

¹⁷¹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 101.

¹⁷² VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 101.

4. DA EUTANÁSIA À AURORA: UMA GENEALOGIA VALADIERANA DA CRÍTICA DE NIETZSCHE AO CRISTIANISMO

O grito do homem louco se faz ouvir alto, com efeito, em uma *época original*: o Deus morto é esse deus mentiroso, ligado aos necessários erros das épocas de barbárie; mas, o colapso da mentira deixa em liberdade o sem-limite da realidade. O que ocorre, em resumo, é que pela primeira vez o homem tem que se orientar pelo mar, ante um horizonte que lhe escapa, e que pode se separar da tentação de unir o sol com a terra (tradução nossa).¹⁷³

Ainda que não fosse de nossa vontade inicial desenvolver uma discussão filosófica no âmbito da religião cristã, temos consciência de que um estudo em que se pretende uma análise nos campos da ética e da moral não pode, de modo algum, deixar de expor suas devidas referências. Mais ainda quando nosso objeto é justamente o horizonte por onde está localizado um dos modelos de pensamento que historicamente serviu de base na construção de nossos sistemas de pensamento e conduta, como é o caso do *Cristianismo*.

Diante das supostas ou reais crises éticas, quando é manifestada a descrença nas morais e religião, a partir do momento em que se dá a perda de sentido dos valores tradicionais, ou quando é revelado por certo “anticristo”, que o cristianismo é como uma “doença” do “ressentimento” ascético, que fez manifestar o niilismo na moral, é necessário perguntar: seria ainda possível conceber que o cristianismo continua a ser uma referência capaz de oferecer respostas aos desafios da humanidade? Em grande medida este será nosso objetivo para este capítulo que segue.

Tendo antes analisado a problemática do niilismo (primeiro capítulo), e posteriormente definido alguns limites de uma reflexão sobre a referência aos valores (segundo capítulo), a partir daqui, nosso projeto se cumpre com um terceiro objetivo que, a saber, buscará avaliar aspectos fundamentais da leitura de Paul Valadier às críticas de Nietzsche ao cristianismo. Ao retomar, basicamente, os textos do filósofo de Sils Maria em *A gaia ciência*, *Aurora* e *Assim falou Zaratustra*, entendemos que o objetivo do pensador francês, conforme nos mostra sua proposta em *Nietzsche y la critica del cristianismo* e em *Um cristianismo de futuro*, visam, sobretudo o primeiro, a uma análise genealógica expondo as condições em que o autor de Zaratustra decreta, supostamente, a “eutanasia” do cristianismo, mas deixa em aberto o horizonte para a construção de uma nova aurora.

¹⁷³ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandad, 1982, p. 462. “El grito del exaltado se alza, en efecto, en una *época original*: el Dios murto es ese dios mentiroso, ligado a los necesarios errores de las épocas de barbarie; pero el hundimiento de la mentira deja en libertad el sin-límite de la realidad. Lo que ocurre, en resumen, por primera vez es que el hombre tiene que orientarse en el mar, ante un horizonte que huye, y que puede apartarse de la tentación de unir el sol con la tierra”.

Isso significa que, longe de fechar numa perspectiva destrutiva que possivelmente o ateísmo de Nietzsche poderia conduzir, Valadier pretende ir além e imprimir uma nova leitura com relação ao projeto nietzschiano, principalmente ao afirmar que a tese da “morte de Deus” conduz a pensar na crítica a um Deus pessoal, uno, providente, bom e totalmente voltado ao homem, que garante a salvação ou o cuidado benevolente. Portanto, um Deus que se compreendeu até então, como demasiado humano, demasiado voltado ao homem, e que, assim sendo, perdeu o seu mistério e, por consequência, tornou-se não crível como Deus. Como ele nos diz:

Nietzsche anunciava a morte de um Deus demasiado humano, demasiado domesticado, esvaziado de tal ponto de alteridade imperceptível e de distância, que o simples bom gosto proibia a um “espírito livre”, aberto ou sensível às dimensões tornadas, de novo, infinitas do real, de aderir a um tal Deus. Que esse Deus seja incrível, não significa, de modo algum a seu ver, que o ateísmo fosse inelutavelmente triunfar [...].¹⁷⁴

Esta leitura não poderia nos levar a compreender que a concepção do Deus que morre é a do Deus cristão, pela qual Nietzsche combatia a persistência de um Deus moral obsessivo? Para responder a isso, vemos que será necessário entendermos (conforme anunciamos no final do capítulo precedente) que, mesmo Deus estando morto, há uma busca espiritual que pode se franzir na “vontade de crença” que prorroga o ideal cristão combatido, em outras certezas falsificadas, como no caso da ciência. Isso significa que a busca de um Deus tranquilizador não cessa de existir, mas continua a sobreviver sob outras formas. Logo, crer que se possa falar em nome da Verdade objetiva continua sendo uma doença típica dessas incertezas. Essa seria, aliás, uma das ilusões do homem moderno: crer-se enfim liberado de suas tendências e de seus preconceitos, como veremos.

Levando em consideração estas questões, a morte de Deus não poderia, por outro lado, permitir a “revivescência do divino” que esse “Deus personalizado” e “demasiado humano” desfazia? Segundo Valadier, quando aceitamos o diagnóstico nietzschiano de que todo o discurso sobre Deus abismaria o sentido do divino por uma concepção demasiado humana e enfraquecida, abre-se um horizonte de perspectivas, tornando possível novos projetos em relação ao cristianismo.¹⁷⁵ Nesse sentido, é importante observar que tanto o episódio final do aforismo 125 quanto o aforismo 343 concebem (*A gaia ciência*), pelo símbolo do mar, o horizonte infinito aberto com a “morte de Deus” após a desapareção da fé. Tais textos, embora

¹⁷⁴ VALADIER, Paul. *Um cristianismo de futuro: para uma aliança entre fé e razão*. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 18.

¹⁷⁵ Cf.: *Ibid.*, p. 19.

confirmem o grau de dificuldade deste horizonte que se abre, surgem como possibilidade de ressignificação que a vontade de crença aprisionava nas fronteiras demasiado humanas. Se por um lado a morte de Deus torna impossível a fé no absoluto, por outro, pode abrir as prisões que são as nossas convicções. Desse modo, o medo dos riscos da liberdade não nos obrigaria a nos fecharmos em novas prisões? É por este motivo, explica Valadier, que o terror do homem louco, assim como o inconsciente dos incrédulos, é o terreno propício para as idolatrias modernas que renovam a velha crença.¹⁷⁶ Assim, nos diz Valadier:

O grito do louco surge de um homem que de repente vê que o solo tradicional submerge abaixo de seus pés: Deus foi o sentido dado à existência e ao sofrimento. Logo, desde agora nada está *pré*-estabelecido: nosso presente, marcado ainda pelas sombras (os resíduos da crença), abre-se ante ele um por vir desconhecido, ainda sem nome. A ilusão do louco é crer que o mar está desde agora vazio, quando, pelo contrário, chama-o como nunca, ou que, porque a terra já não está *acorrentada* ao sol, o sol naufragado, ou que o horizonte desapareceu, porque foge cada vez mais pra longe. A debilidade para lidar com o ilimitado para se aderir ao “novo infinito”, explica a confusão do louco: requer um trabalho lento e difícil, para que a morte de Deus não apareça somente debaixo do aspecto de uma perda (nihilismo reativo), caso contrário, como será possível o grande sim à realidade restaurada em toda sua imensa profundidade. Sua angústia é, portanto, simultaneamente justificada e inútil: justificada, porque não consiste senão em ver naufragar “o que o mundo havia possuído até então como o mais sagrado e mais poderoso”; inútil, se o louco não consegue viver entre os mortos (recorrendo às igrejas, fossas e túmulos de Deus) e se aderir ao novo infinito (tradução nossa).¹⁷⁷

A partir disso, veremos que suscitar as críticas de Nietzsche ao cristianismo possibilitará um esclarecimento no interior por onde elas são erigidas, com o intuito de reavaliar a posição do filósofo alemão sobre o sentido da “morte de Deus” e suas consequências para o pensamento cristão e para o homem que nele se basear. Para isso, será também importante perguntarmos sob o ponto de vista genealógico: se, a morte de Deus não

¹⁷⁶ Valadier (1982, p. 461) ainda conclui, segundo esta perspectiva, que o acesso ao infinito e sem limites que a vontade de crença aprisionava pode ser visto, inclusive, com Cristo, que, no entanto, havia pressentido o sentido do sim sem reservas; é um carcereiro, na medida em que a tradição faz dele um Salvador. Neste caso, o sacerdote é quem fecha o crente na ilha da salvação para lhe *assegurar* a salvação; entretanto, a partir de agora, isto é, da “morte de Deus”, torna-se possível a ruptura com a condição de que a vontade tenha a força para querer aderir ao infinito.

¹⁷⁷ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandad, 1982, p. 462. “El grito del exaltado surge de un hombre que de repente ve que el suelo tradicional se hunde bajo sus pies: Dios fue el sentido dado a la existencia y al sufrimiento. Luego nada está *pre*-establecido desde ahora: nuestro presente, marcado todavía por las sombras (los residuos de la creencia), ve abrirse ante él un porvenir desconocido, todavía sin nombre. La visión del exaltado es crer que el mar está desde ahora vacío, cuando, por el contrario, llama hacia él como nunca, o que, porque la tierra ya no está *encadenada* al sol, el sol há naufragado, o que el horizonte há desaparecido, porque huye cada vez más lejos. La debilidad para sobrellevar lo ilimitado, para adherirse al ‘nuevo infinito’ explica la confusión del exaltado: requiere un trabajo lento y difícil, para que la muerte de Dios no aparezca sólo bajo el aspecto de una pérdida (nihilismo reactivo), sino como la posibilidad del gran sí a la realidad restituída en toda su inmensa profundidad. Su agustia es, por lo tanto, simultaneamente justificada e inútil: justificada porque no consiste sino en ver naufragar ‘lo que el mundo había poseído hasta entonces como lo más sagrada y más poderoso’; inútil si el exaltado consigue no vivir entre los muertos (recorrendo las iglesias, fosas y tumbas de Dios) y adherirse al nuevo infinito”.

celebra, de fato, a vitória do ateísmo sobre o cristianismo, qual é o Deus que morre afinal? A quem se pode, então, creditar a morte de Deus? Valadier dirá que uma genealogia nietzschiana acerca do cristianismo não pode se pautar apenas numa revisão histórica, reconstituindo suas origens e fundamentos. Mais do que isso, a genealogia deve desejar compreender e atualizar o “jogo de forças”, presente desde as origens, mas que ainda hoje ecoa de modo preocupante no mundo.

4.1. “Morte de Deus”, pensamento cristão e a improvável vitória do ateísmo

Muitos tinham predito como inelutável o desaparecimento das religiões, ou proclamado, sob uma ou outra forma, a “morte de Deus”. Anunciava-se, assim, o reino do ateísmo, mas o que se verificou foi a proliferação das seitas. Pensava-se ter acabado com os velhos sonhos do além, e foi o pesadelo das crenças mais loucas que se tornou obsessivo pelos seus danos bem actuais.¹⁷⁸

Ao pensarmos na questão da “morte de Deus”, não podemos ficar limitados apenas ao âmbito do problema do ateísmo, já que esta seria apenas uma vertente dessa situação. Segundo Valadier, apesar de o pensamento nietzschiano ter posto em xeque a estrutura milenar do mundo ocidental, esse ateísmo, que muitos tinham predito como incontestável, não teve nem a extensão maciça esperada, nem a atração da evidência com que se profetizaram, um pouco apressadamente, o fim das religiões no mundo, e muito menos a atitude religiosa como tal. Pelo contrário, para o autor, acompanhamos a persistência da atitude religiosa, assim como a multiplicação das ofertas no mercado das crenças, ainda quando toda uma tradição de pensamento se vê contestada nos seus próprios fundamentos.¹⁷⁹

Diante disso, é preciso considerar que a questão da “morte de Deus” se tornou um “divisor de águas” para o pensamento contemporâneo no que diz respeito ao papel da humanidade em sua relação com o divino. Não é toa que tenha se tornado uma reflexão impactante, na medida em que passou a ser parte de uma etapa fundamental no processo de interpretação de nossa atual situação no mundo. No que tange ao pensamento cristão, tal perspectiva se revelou ainda mais efetivo e presente, a ponto de considerarmos que os embates com o cristianismo foram tão destrutivos que seus efeitos acabaram por impedir a visão apurada acerca da relação do homem com a figura do sagrado no mundo e seus benefícios trazidos para a reflexão acerca do sentido de sua existência. Nesse sentido, podemos dizer que o ateísmo de Nietzsche não consiste em criticar a existência de Deus como

¹⁷⁸ VALADIER, Paul. *Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre fé e razão*. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 17.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 17. Ver tópico da “A improvável vitória do ateísmo”.

tal, mas sim as maneiras de concebê-las, fundada numa fé, numa crença. Como veremos mais tarde, o autor de Zarathustra deixa isso claro numa passagem de *Aurora*, ao demonstrar que sua verdadeira preocupação consiste, antes de tudo, numa contestação radical da moral cristã.

De acordo com Antônio Estrada, com a “morte de Deus” narrada no aforismo 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche proclama a morte de todo um conjunto de crenças e de fundamentos que sustentavam conceitos e ideologias baseadas numa perspectiva “transmundana”. Este transmundano, que outrora se revelou como o fundamento além da mera realidade, com o advento da Idade Média, inaugurou a visão do Deus-cristão como a pedra angular de toda a vida social, estabelecendo um modelo de crença, a partir de um Deus Absoluto como centro do universo. Mas, na passagem à modernidade, o pensamento medieval se fragilizou e passou a não mais ser visto como uma realidade absoluta e essencial. Por isso, é fundamental observar que, mesmo com essa ruptura, o modelo de crença estabelecido continuou a prorrogar sua existência ao longo de toda a história no mundo ocidental, ao passo que, as transformações religiosas foram longamente preparadas e sucessivas, de modo que, o imaginário religioso determinante do mundo, base das tradições simbólicas, teve grande importância como preparação para a própria modernidade, que toma distância e finalmente rompe com o religioso. Assim, o postulado medieval da crença em Deus, conforme preparado pelo cristianismo, não só deixou de ser questionado como acabou sendo fundamental à crença moderna que migrou de um Deus Absoluto para a ciência.¹⁸⁰ Deste modo,

Deus deixa de ser responsável pelo postulado necessário e o teísmo torna-se um ateísmo humanista que busca superar o “desvio religioso” e realiza a transcendência intramundana em que se combina a ciência com o mito do progresso, a práxis com o homem como agente da história, e a tomada de consciência com o saber prometeico da Ilustração.¹⁸¹

Ao eliminar a dependência substancial de Deus – o ser divino que dá subjetividade e substancialidade ao homem –, elimina-se o fundamento tradicional do humanismo, e Deus deixa de ser o fundamento simultâneo da contingência e finitude humanas e de sua dignidade pessoal suprema. Nesse sentido, a crítica religiosa é um pivô fundamental na reconstrução da cultura ocidental, visto que a tradição religiosa impregna todo o pensamento. Nietzsche anuncia, então, a lenta morte de Deus e das certezas que se apoiam nele (verdade, fundamento, sentido), afirmando que Deus não existe, nem é necessário. Assim sendo, a ruptura proveniente do filósofo alemão objetivava pôr fim à dependência humana deste

¹⁸⁰ Cf.: ESTRADA, Juan Antônio. *Deus nas tradições filosóficas*, Vol. II: da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003, p. 71.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 173.

Absoluto reafirmado nas reflexões cristãs, e que se efetivou nas práticas ocidentais até os dias de hoje. A morte de Deus adquire, portanto, significado primordial e catastrófico para o homem.¹⁸²

Não obstante, é importante ressaltar que Nietzsche não se dirige essencialmente à Idade Média. Todavia, a exposição dessas temáticas nos leva a perceber o quanto ele foi influenciado pelas transformações derivadas da ciência moderna que se fizeram sentir principalmente na inspiração da sua poderosa arma diagnosticadora dos valores: a genealogia. Se, por um lado, Nietzsche põe em xeque a necessidade da metafísica e da religião cristã, por outro, abre espaço para a edificação de uma cosmologia e de uma psicologia. Mas, desse modo, estaria o filósofo a propor uma substituição da religião e da metafísica baseadas na crença de Deus pela ciência? Ou, de outro modo, como sugere Feiler, seria esta nova ciência apenas uma nova religião, que continuaria a alimentar aquela antiga crença na verdade? Deus e ciência estariam, de fato, em oposição, ou esta última foi responsável pela morte do primeiro a fim de assumir o seu lugar, no fundo, aqueles mesmos preceitos?¹⁸³

Estes questionamentos revelam que, no decorrer de seu itinerário de pensamento, Nietzsche adota uma mudança de atitude com relação à ciência. Conforme nos relata Valadier, esta perspectiva conduz-nos a adotar a impressão de que, na visão nietzschiana, a ciência, embora, por um lado, inspire um pensar afirmativo baseado numa ação criativa contra todo o obscurantismo e a crença num além-niilista, por outro, acaba submetendo todos os seus esforços e sacrifícios sobre o altar da verdade, tal como a religião. Assim,

Tudo se passa, portanto, como se em primeiro lugar, Nietzsche adotasse uma atitude coerente com as perspectivas do racionalismo inspirados na filosofia dos iluministas. Desta ótica, a atitude científica é incompatível com a atitude religiosa, esta será progressivamente substituída e destronada por aquela, o espírito crítico que preside ao desenvolvimento das ciências tornará mais e mais vã a crença religiosa, e a fé aparece como uma ilusão, cuja humanidade enfim saída dos receios e angústias primitivas chegaria a se desembaraçar. Sem dúvida que uma interpretação de certos textos nietzschianos é possível nesta perspectiva, ao menos até um certo ponto (tradução nossa).¹⁸⁴

¹⁸² Cf.: ESTRADA, Juan Antônio. *Deus nas tradições filosóficas*, Vol. II: da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003, p. 178.

¹⁸³ Cf. FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 66.

¹⁸⁴ VALADIER, Paul. *Nietzsche L'intempestif*. Paris: Beauchesne, 2000a, p.15. "Tout se passe pourtant comme si, au premier abord, Nietzsche adoptait une attitude cohérente avec les perspectives du rationalisme inspiré de la philosophie des Lumières. Dans cette optique, l'attitude scientifique est incompatible avec l'attitude religieuse, celle-ci sera progressivement remplacée et détrônée par celle-là, l'esprit critique qui preside au développement des sciences renforce de plus en plus vaine la croyance religieuse et la fera apparaître comme une illusion, dont une humanité enfin sortie des peurs et des angoisses primitives parviendra à se débarrasser. Nul doute qu'une interprétation de certains textes nietzschéens est possible dans cette perspective, du moins jusqu'à un certain point".

Contudo, é precisamente na proclamação da “morte de Deus”, e na desconstrução da subjetividade que dela se depreende, que Valadier acena tanto para a ciência quanto para a religião como parte de um mesmo sistema ascético voltado à compreensão da verdade. Com isso, o filósofo, seguindo Nietzsche, concebe que a morte de Deus, enfim, caracteriza o processo de independência entre religião e Deus, já que, ao separar a crença do Deus cristão em favor da ciência, rompe-se ao mesmo tempo, com todo um sistema de apreciações que o cristianismo conservava como uma visão integral e bem coordenada das coisas.¹⁸⁵

No limiar desta ruptura, o pensamento cristão deixa de sustentar a religião em si mesma, mas passa a sustentar uma “nova função”. Isso significa que, mesmo com a perda da referência a Deus como consequência da “morte de Deus”, o cristianismo continua a rondar a humanidade, por meio de outras formas que disfarçam sua presença sob um olhar descuidado.¹⁸⁶ Como nos diz Valadier:

[...] o cristianismo pode naufragar em seus dogmas ou sua moral e, contudo, sobreviver sob a forma do “cristianismo latente”, que alimenta a vontade de crença sob umas formas e uns domínios não necessariamente religiosos. Neste sentido, também, nos importa estender para hoje umas ideias que têm como objetivo o compromisso de nossas liberdades (tradução nossas).¹⁸⁷

Nesta perspectiva, Valadier chama nossa atenção para o fato de que Nietzsche sempre se interessou por compreender por que o cristianismo, mesmo tendo se esvaído, principalmente com a ideia de que Deus está morto, continuou sendo um fundamento da vontade de crer que o ser humano elabora dentro de si, mesmo sem a presença de uma ideia divina. Assim, sua preocupação consiste em decifrar o “jogo de oposições” que ocorre na constituição do cristianismo para desvelar por que tais forças permaneceram na vontade que deseja, ainda hoje, como vontade de crença.¹⁸⁸

Referindo-se constante ao aforismo da “morte de Deus”, Valadier compreende que a questão central para Nietzsche é compreender a atualidade, a sobrevivência da vontade de crença no cristianismo. Como ele mesmo nos diz: “[...] se em outro momento, diz este

¹⁸⁵ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 17.

¹⁸⁶ Cf.: *Ibid.*, p. 495.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 17. “[...] el cristianismo puede naufragar en sus dogmas o su moral y, sin embargo, sobrevivir bajo la forma del ‘cristianismo latente’, que alimenta a la voluntad de creencia bajo unas formas y en unos dominios no inmediatamente religiosos. En este sentido también, nos importa entender para hoy unas ideas que tienen como objetivo el compromiso de nuestras libertades”.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 418.

aforismo, tratou-se de demonstrar que não havia Deus, hoje em dia se demonstra como pode *nacer* (*Entstehen*) esta crença na existência de Deus” (tradução nossa).¹⁸⁹

O cristianismo sobrevive diante das tentativas de tornarem-no insípido e desfavorecido, esquecido de suas relações mais fundamentais e essenciais. Quando poderíamos pressupor sua ausência do contexto social, ele supera barreiras e dificuldades sob a forma e sob a força da vontade de crença que se apresenta efetivamente no espírito humano. Todavia, a sua continuação põe em perspectiva um conformismo presente que abarca contradições e incoerências na manifestação atual da crença cristã, principalmente no mundo ocidental, tonando-se definidor das estruturas paradigmáticas e conceituais do mundo que nascem na modernidade. É a vontade de crença que, outrora instituída pelo cristianismo pela noção de Absoluto, no início como Deus-criador, continuou a inspirar e a ordenar os valores, posteriormente elaborados pela ciência, que seguiu absolutizando tais estruturas, no entanto, sem o fundamento especificamente religioso.¹⁹⁰

É a mesma vontade de crença, fundada na moral da piedade e de inspiração cristã que Nietzsche predica o sentido da desestima dos valores mais altos como niilistas, que continua a servir de marco defendido nas estruturas das sociedades modernas. Assim, a constituição dos valores passou a ter fundação na moral cristã, em seus paradigmas, e se efetivou definitivamente pela ciência que, em lugar da Igreja e do Deus-cristão, passou a ser a nova elaboração de valores máximos.

Nesse sentido, Valadier compreende que as críticas nietzschianas se voltam para a constatação de que, mesmo diante do fato da “morte de Deus”, a dimensão axiomática constituída anteriormente persistiu. A ideia de uma verdade absoluta se manteve e se constituiu como a vertente que justifica a vontade de crer de um ser humano que não se viu desnortado por ter apenas redirecionado essa vontade, mas por não ter aberto mão dela. Nesse sentido, “A contribuição da genealogia do cristianismo está em manifestar a insustentável contradição que existe entre a perda do fundamento (cristão) dos valores e a permanência dos efeitos destes fundamentos” (tradução nossa).¹⁹¹

Assim sendo, mesmo tendo o referencial divino enfraquecido, o ser humano continuou a construir novos valores, dos quais, o niilismo, passando pelo pessimismo, manifesta-se

¹⁸⁹ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 419. “[...] si en otro tiempo, dice este aforismo, se trató de desmostrar que no había Dios, hoy día se demustra como pudo *nacer* (*Entstehen*) esta creencia en la existencia de Dios”.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 421.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 422. “La aportación de la genealogía del cristianismo está en que pone de manifiesto la insostenible contradicción que existe entre la pérdida del fundamento (cristiano) de los valores y la permanencia de los efectos de este fundamento”.

como resultado da decadência diante da perda de sentido dos referenciais axiomáticos. Como nos diz Valadier:

Os valores perduram, mas perderam sua *wozu* (para quê); esta perda de fundamento reflete, por sua vez, nos próprios valores, pois a crispação presente é um testemunho da ausência de segurança, tomada por uma fé segura em si mesma. Assim, pois, a decadência que caracteriza, segundo um vocabulário tardio, todo o reino dos valores reativos e, portanto, o domínio *passado*, embora presente na negação da vida, é a que gera o niilismo que, presente desde agora, estenderá seu reino ao futuro. O pessimismo que prevalece no começo do século XIX não é mais que a antecipação do niilismo: caracteriza um romantismo que padece de um mal cuja raiz ignora e que trata de atordoar-se, absorvendo qualquer tipo de narcótico [...]. Mas, o pessimismo, nascido da decadência e precursor do niilismo, testemunha a desagregação dos valores: “A vida não habita já no todo”; ao perder seu princípio de unidade e de organização, cai desarticulada; os elementos deixados a si mesmos adquirem cada vez mais força, ainda quando sua atomização corrói pouco a pouco toda a organização (tradução nossa).¹⁹²

A permanência dos valores cristãos secularizados no conjunto das ações da modernidade segue sob uma nova perspectiva que os mantém passíveis de acesso e de revigoração de acordo com a necessidade de cada um. Por esse motivo, Valadier destaca a dificuldade nietzschiana de constatar que o cristianismo não alcança o fim de sua existência, mesmo diante de um contexto completamente adverso ao do seu nascimento. Tal fato levaria Nietzsche a aumentar consideravelmente suas críticas à vontade de crer, latente em cada momento do cristianismo, que dominou as sociedades ocidentais em todos os tempos.

O cristianismo com sua capacidade de adaptação é, de fato, o fator essencial para a sobrevivência da vontade de crer, que se modificou nos diversos modelos em que se apresentou ao longo da história. Por isso, que o niilismo, consequência lógica da decadência do cristianismo, é o perigo maior do futuro, porque é ele que camufla a crença em suas oposições aparentes, conduzindo os indivíduos a um conformar-se com a vida, como uma real e profunda nadificação dos sentidos, a partir de tudo o que o ser humano considera como essencial. Dessa forma, Valadier afirma que:

¹⁹² VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 421-422. “Los valores perduran, pero han perdido su *wozu* (para qué), esta pérdida de su fundamento refluya a su vez sobre los mismos valores, pues la crispación presente es un testimonio de la ausencia de seguridad, tomada de una fe segura de sí misma. Así, pues, la decadencia que caracteriza, según un vocabulario tardio, todo el reino de los valores reactivos, y por tanto el dominio *pasado* y todavía presente en el rechazo de la vida, es la que engendra el nihilismo, que, presente desde ahora, extenderá su reino em el *porvenir*. El *pesimismo* que reina a comienzos del siglo XIX no es la más que la anticipación del nihilismo: caracteriza a un romanticismo que padece de un mal cuya raíz ignora y que trata de aturdirse absorvendo cualquier tipo de narcótico [...]. Pero el pesimismo, nacido de la decadencia de los valores: ‘La vida no habita ya en el todo’; al perder ésta su principio de unidad y de organización, queda desarticulada; los elementos dejados a sí mismos adquieren cada vez más fuerza, aun cuando su atomización corrue poco a poco toda organización”.

Nietzsche faz recair cada vez mais o martelo da crítica sobre o cristianismo nas últimas obras: porque o perigo maior do futuro está em camuflar a crença em seus opostos aparentes e porque o niilismo reativo, consequência lógica da decadência cristã pode dirigir seus passos a conformar-se com a vida, há que indagar-se por suas possibilidades de sobrevivência e pela forma como morre (tradução nossa).¹⁹³

Enfim, a “morte de Deus” não decreta o fim do cristianismo nem a sua desapareção efetiva, mesmo quando seja manifestada sua desagregação interna. O cristianismo, portanto, continua a existir pela vontade de crer. Pensando nestes termos, analisar-se-á a partir daqui como se dá, então, a sobrevivência do cristianismo conforme o seguinte diagnóstico articulado: “[...] o cristianismo perdura mesmo em forma religiosa ou em forma secularizada; *deve* perdurar ainda; pode inclusive prever o renascimento futuro de forças religiosas” (tradução nossa).¹⁹⁴

4.1.1. A sobrevivência do cristianismo?

A análise genealógica de Nietzsche tende a mostrar como o ateísmo alcançou amplos setores da vida humano no Ocidente e põe em perspectiva, sobretudo, o cenário de ruínas de uma sociedade religiosa abalada com seus fundamentos mais profundos: a fé em Deus caindo por terras, e o ideal ascético cristão lutando seu último combate. Podemos dizer que o pensamento nietzschiano faz referência ao exato momento em que a religião cristã se torna um símbolo que já não conhece significação. O seu diagnóstico mostra o contraste entre a modernidade e a permanência da crença, tornando o cristianismo diferenciado do seu conteúdo e da sua forma, e revelando que sua essência passa a estar somente na capacidade humana de crer, não mais em nome de uma realidade transmundana, mas em um ideal que o sustente. Como nos diz Valadier:

A crença no reino de Deus não é mais estranha que a crença no advento de uma sociedade sem classes e sem Estado, na reconciliação universal dos homens sob o signo do progresso, na época da integridade intelectual e da filosofia rigorosa que ensinarão ao indivíduo a não se deixar enganar... (tradução nossa).¹⁹⁵

¹⁹³ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 423. “Nietzsche hace recaer cada vez más el martillo de la crítica sobre el cristianismo en las últimas obras: porque el peligro mayor del porvenir está en camuflar la creencia en sus opuestos aparentes y porque el nihilismo reactivo, consecuencia lógica de la decadencia Cristiana, *puede* dirigir sus passos a conformarse con la vida; en una palabra, porque el cristianismo puede todavía mesnospreciar el porvenir, hay que interrogarse por sus posibilidades de supervivencia y por la forma en que muere”.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 423. “[...] el cristianismo perdura lo mismo en forma religiosa que en forma secularizada; *debe* perdurar todavía; puede incluso preverse el renacimiento futuro de fuerzas religiosas”.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 425. “La creencia en reino de Dios no es más extraña que la creencia en el advenimiento de una sociedad sin clases y sin Estado, en la reconciliación universal de los hombres bajo el signo del progreso, en la época de la integridad intelectual y de la filosofía rigurosa que enseñarán al individuo a no dejarse enganar...”.

Para Valadier, a interpretação nietzschiana aponta para o fato de que a antiga crença cristã volta a encontrar novas roupagens ao se conciliar com os “ideais modernos”. Considera que o cristianismo se torna um mecanismo na utilização de diversos modos: por um lado, é utilizado na busca de interesses, em que alguns dos seus despojos são limpos para revestir diversos lugares com eles; por outro, serve bem àquelas pessoas a quem suas vidas parecem demasiadas vazias e monótonas; e mais ainda, em outros supõe uma insistência em reavivar a antiga capacidade do cristianismo de fazer suportar as mais altas agruras em nome de algo maior, como é o caso do antigo fogo negativo e anarquizante no período de embate com o Império Romano. Todas essas considerações servem de alento diante das dificuldades impostas pela instituição do niilismo, como capacidade de lançar o ser humano a um “nada” significativo da realidade.¹⁹⁶

Considerando essa realidade, Valadier analisa que a crítica nietzschiana à permanência do cristianismo se dá em dois pontos diferentes: por um lado, é a crença necessária para aqueles considerados “fracos”, que continuam a depositar suas esperanças em situações fora deles e do mundo em que vivem. E por outro, sustenta que o idealismo, presente no cristianismo, passou a ser algo indispensável à vida social das sociedades do mundo ocidental.¹⁹⁷

Estes aspectos evidenciam a fé num cristianismo que, fonte da afirmação moral (*poder da moral*), consiste, ainda, em justificar o domínio do senhor sobre o escravo (conforme lemos em *A genealogia da moral*). Essa dominação se dá pelo fato de o escravo assumir sua condição de servidor, de sofredor, daquele que é o necessitado por excelência, se valendo desta condição para assegurar seu lugar privilegiado no “Reino dos Céus”, ou o para “além-mundo”. Deste modo, o indivíduo assume a prática daquele que se denomina um *verdadeiro cristão* (mas que, na verdade, é um cristão sob as bases de um cristianismo na visão de São Paulo, e não um cristão sob as bases do seu criador, mas segundo seu principal articulador na história). Por isso, Valadier argumenta que:

[...] o verdadeiro senhor tem necessidade da debilidade cristã para afirma-se; texto esclarecedor, se se realça neste diagnóstico o temor de que com o desaparecimento demasiado rápido do cristianismo, a Europa seja invadida por uma decadência tal, que toda força criadora resulte inútil. A força relativa implicada no cristianismo deve, portanto, permanecer contra a pura debilidade decadente [...] (tradução nossa).¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 425.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 426.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 427. “[...] el verdadero señor tiene necesidad de la debilidad cristiana para afirmarse; texto esclarecedor si se realca en el diagnóstico el temor de que la desaparición demasiado rápida del cristianismo

A partir disso, vemos que o cristianismo não deve ser subestimado. Sua capacidade de recuperação é notória e resulta da própria necessidade de sobrevivência do homem. Mesmo em forma degradada, sua possibilidade de ressurreição é imprescindível, pois suas forças (religiosas) são capazes de se manifestarem entre os movimentos e acontecimentos do futuro. A própria história se mostrou a base para o fortalecimento da postura do homem moderno que, crente e confiante no poder da razão, com o qual evoluiu até os dias de hoje, modificou a estrutura ideológica e prática no mundo. Neste sentido, o cristianismo passa por um processo de transmutação dos seus valores para uma ótica secular, em que “[...] a tradição passada trabalhou uma parte essencial do homem moderno, sem a qual ele não seria o mesmo: o sol se ocultou, mas o céu da nossa vida está sempre abraçado e iluminado por ele, ainda que tenhamos deixado de vê-lo” (tradução nossa).¹⁹⁹

Reconhecer, então, que o cristianismo continua vivo no espírito humano é, para além disso, não depreciar uma religião que sobrevive e, de outro modo, distinguir também suas contribuições positivas. Não basta ser um crítico da religião e negar toda a história que se constituiu. Seria, pois, um erro crer que o “filósofo do futuro” se afirma com desapareço ao passado e de sua religião. Por isso, o exercício da genealogia é fundamental, justamente para poder penetrar na tradição, relê-la e reexaminá-la com cuidado e paciência para compreender qual o veneno que intoxicou pouco a pouco a humanidade, e daí estabelecer uma crítica razoável de sua função assumida ao longo da história da vida humana.²⁰⁰

Se, portanto, compreendemos que o cristianismo sobreviveu em razão da sua capacidade de se adaptar às necessidades humanas, não podemos negar que sua afetividade no campo da moral sempre teve, como intenção, conduzir os rumos da vida humana para sua melhor decisão. Exatamente por isso é que se deu a frustração do ateísmo e daqueles que esperavam uma emancipação da religião, justamente pelo fato de que a crença religiosa se mostrou um fundamento essencial da humanidade, mesmo que negada constantemente. Daí que em suas bases está a alcunha identificada com a responsabilidade da criação da idealidade que pautou a vida humana em diversas culturas, como apoio incondicional à crença num futuro melhor para a humanidade. Por esse motivo, o cristianismo se converteu numa moral para conduzir os rumos da vida ocidental, inclusive lançando-a em uma realidade que toma

invada a europa una decadencia tal, que toda fuerza creadora resulte inútil. La fuerza relativa implícita en el cristianismo debe, por tanto, permanecer contra la pura debilidad decadente [...]”.

¹⁹⁹ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 436. “[...] la tradición pasada há labrado una parte esencial del hombre moderno, sin la que no sería el mismo: el sol se há ocultado ya, pero el cielo de nuestra vida está siempre abrazado e iluminado por él, aunque hayamos dejado de verlo”.

²⁰⁰ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 439.

em suas mãos as decisões e as assume no seu cotidiano, sem recorrer a nada além dela mesma.

Ao cristianismo é denotada a reponsabilidade da criação da idealidade se identificando com o campo da moral que se desenvolve como categoria para indicar as decisões no cotidiano. Contudo, de acordo com Valadier, a partir do contexto moderno, a moral que se abriga no seu interior é a mesma que vem destituindo-o de qualquer possibilidade de compreensão e, configurando, por isso, uma contradição com os rumos da sociedade atual, ou como descreve o autor,

O diagnóstico de nietzschiano sobre o declínio do cristianismo é claro. E está contido nesta dupla afirmação: o cristianismo sobrevive com a moral; mas é a moral cristã que destruiu o cristianismo como religião. Não sobrevive, pois, mais que sobre uma contradição, que é a que arrasta consigo o destino desta religião (tradução nossa).²⁰¹

Tomando esta citação como um fio condutor de nossa análise, observamos, com ela, que o filósofo francês pretende mostrar que, além de uma compreensão de morte, há uma relação de continuidade do cristianismo – o que, ao mesmo tempo, expressa uma contradição que já teria sido a própria moral cristã a destruí-la. Assim sendo, quão seria a contradição expressa no paradoxo de morte e continuação do cristianismo?

4.1.2. Cristianismo: uma religião identificada com a moral

Reconhecendo, então, que o cristianismo sobrevive, é importante analisar como ele se torna uma religião identificada com a moral e por que teria sido a própria moral que o destruiu, já que sua sobrevivência não é mais do que um estado de contradição. Em princípio, refletindo a partir do aforismo 92 de *Aurora*, cujo título é “no leito de morte do cristianismo”, Valadier acredita que daí é possível extrair conclusões que vão em direção a crítica nietzschiana à filosofia da piedade moderna acentuada no propósito do sacerdote cristão. Adentrando o aforismo, Nietzsche afirma que “Os homens verdadeiramente ativos dispensam agora o cristianismo e os homens mais moderados e mais contemplativos da classe intelectual média não possuem mais que um cristianismo conveniente, isto é, igualmente

²⁰¹ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 440. “El diagnóstico de Nietzsche sobre el ocaso del cristianismo es claro. Se contiene en esta doble afirmación: el cristianismo se sobrevive como moral; pero es la moral Cristiana la que há destruido al cristianismo como religión. No sobrevive, pues, más que sobre una contradicción, que es la que arrastra consigo el destino de esta religión”.

simplificado”,²⁰² portanto, reduzido aos dogmas fundamentais de um providencialismo moral. Segundo Nietzsche, trata-se, pois de

Um deus que, em seu amor, dispõe tudo em vista de nosso bem final, um Deus que nos dá e nos tira nossa virtude bem como nossa felicidade, de tal modo, em suma, tudo termina por viver bem e que não há mais razão para encarar a vida pelo lado negativo ou mesmo para acusá-lo, numa palavra, a resignação e a humildade elevadas ao grau de divindade – é isso o que de melhor e de mais vivo restou do cristianismo.²⁰³

A partir desta passagem, é importante observar que a genealogia nietzschiana da morte do cristianismo assinala, sobretudo, uma religião que, mesmo em seu leito de morte, permanece com o dogmatismo fundamental de um providencialismo moral que acabou por absorvê-la em sua essência. Na passagem acima citada, é possível ver com clareza como o cristianismo, enquanto religião fundamentalmente moral, passa a ser confundido com um “suave moralismo”, que tanto “prolonga a identificação proposta pelo sacerdote entre moral e religião” quanto “agrava a subordinação da religião à moral” que, doente de si, torna-se um dos principais sintomas da doença humana moderna.²⁰⁴

Esta eutanásia do cristianismo evidencia o fracasso da tentativa kantiana de salvar a fé. Segundo Valadier, a alusão clara aos postulados da razão prática a respeito do “Deus da liberdade e da imortalidade” põe em descoberta a crítica essencial de Nietzsche à tentativa kantiana de “conduzir a reconhecer todos os deveres como ordens divinas”. Na *Crítica da razão prática*, Kant teria levado a seu cume uma “antropomorfização ruidosa” para a religião cristã. Mas, com o fracasso dos postulados imperativos, decaiu-se num sentimentalismo pietista, revelando-se na degeneração de uma religião que confunde todas as diferenças em uma igual e enganosa benevolência. Nesse sentido, Valadier compreende que

A moral acaba absorvendo a religião: o homem se coloca frente a si mesmo e não sob a forma relativamente viril do ideal ascético, mas sob a forma deste sentimentalismo inconsciente. Mitigado, o moralismo se confunde com o hedonismo, isto é, com a busca de si mesmo pelo prazer, sinal concreto de decadência (tradução nossa).²⁰⁵

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007, p. 72.

²⁰³ *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁴ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 440.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 441. “La moral acaba absorbiendo a la religión: el hombre queda frente a sí mismo, no ya bajo la forma relativamente viril del ideal ascético, sino bajo la del sentimentalismo inconsistente. Mitigado, el moralismo se confunde con el hedonismo, es decir, con la búsqueda de sí mismo en el placer, signo manifiesto de decadencia”.

A pretensão de Nietzsche é justamente a destruição da raiz matricial que assegurou este movimento interno do cristianismo, a saber a própria moral, entendendo-a como aquilo que se constituiu como o vigor e que, portanto, acabou voltando-se contra o cristianismo. Daí que o cristianismo seja uma religião essencialmente reativa que acabou destruindo ou eliminando a si mesma. Vemos, assim, em *Aurora*, o processo de eutanásia do cristianismo revela que é a própria moral o veneno que a destrói. Por isso nos diz Valadier que

O fermento corruptor e de insatisfação que em princípio pode assegurar o triunfo da insurreição dos escravos e identificar a realidade com o homem enfermo, acaba atuando sobre a vontade que deseja a crença cristã que destrói pouco a pouco seus fundamentos (tradução nossa).²⁰⁶

4.1.3. Destruição do dogma pela moral

É importante observar que o plano anterior aponta para a destruição do cristianismo provocada por sua própria moral que, portanto, sobreviveu, tanto como um moralismo quanto como sentimentalismo. Segundo Valadier, em dois textos fundamentais, Nietzsche teria considerado a moral como sendo a destruidora do dogma cristão. No primeiro texto, retirado do aforismo 27 de *A genealogia da moral*, citando respectivamente o segundo no aforismo 357 de *A gaia ciência*, o filósofo fala do propósito de um “ato de autossupressão” (*Akt der Selbstaufhebung*) como um ato que “quer a lei da vida”, “a lei de uma fatal vitória sobre si mesmo”. Em tal interpretação busca, precisamente, descrever que a morte do cristianismo enquanto religião dogmática foi arruinada pela própria moral criada por ela mesma.²⁰⁷

Nesta perspectiva, Valadier entende que o fenômeno de morte descrito por Nietzsche é uma lei necessária à vida. Considera que uma religião tão reativa quanto a cristã não pode escapar à essência da vida, mesmo estando submetida a ela da mesma forma que a nega, por ser vontade de vida contra a vida, e negação da negação. Isso significa que o fundamento de oposição de uma vida fraca contra a vida forte é uma forma de suportar a vida. No entanto, o simples negar da vida acaba se negando a si mesmo.²⁰⁸

Neste mesmo sentido, também o aforismo 357 de *A gaia ciência* considera: o cristianismo destrói a si mesmo ao pretender exceder a dualidade que lhe é constitutiva,

²⁰⁶ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 444. “El fermento corruptor y de insatisfación que un principio pudo asegura el triunfo de la isurrección de los esclavos e idenficar la realidad con el hombre enfermo acaba actuando sobre la voluntad que desea la creencia Cristiana y destruyendo poco a poco sus fundamentos”.

²⁰⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a, p. 149.

²⁰⁸ Cf. VALADIER, *op. cit.*, p. 444.

esgotando-se rigorosamente como uma “fragrância prejudicial”. A partir disso, podemos afirmar que o que “morre” é, precisamente, a lei que havia estruturado a religião cristã, ou, como afirma Nietzsche,

[...] *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço”.²⁰⁹

Estes aforismos apontam, enfim, para a aniquilação interna da “vontade de verdade” que presidiu a moral cristã sob a disciplina sacerdotal como a que domesticou o mundo ocidental. O diagnóstico de Nietzsche demonstra que o processo de supressão do cristianismo foi um *ato* do próprio cristianismo, na medida em que foi a própria moral cristã que tornou o cristianismo algo não crível, tanto ao desenvolver razões que demonstram seus erros, quanto por mostrar que, enquanto religião, ela é realmente ineficaz para informar a ação (portanto para ser eficiente como moral) e, enquanto dogmática, tornou-se não credível.

Em nome desta ineficácia do cristianismo, encontraremos nos textos nietzschianos muitas vezes, uma oposição ao cristianismo em nome do “bom gosto” ou da “decência” como razões fundamentais sobre a inutilidade desta polêmica por via da discussão metódica. Como nos diz em uma pequena passagem de *A gaia ciência*, “Agora é o nosso bom gosto que decide contra o cristianismo, não mais as nossas razões”.²¹⁰ Ou, ainda, quando admite, num texto capital de *Humano, demasiado humano* a impossibilidade de, em tal modo, admitir o cristianismo:

A tragédia é que não podemos acreditar nesses dogmas da religião e da metafísica, quando trazemos no coração e na cabeça o rigoroso método da verdade [...], pois, no presente estado do conhecimento já não é possível nos relacionarmos com ele [o cristianismo] sem manchar irremediavelmente nossa *consciência* intelectual e abandoná-la diante de nós mesmo e dos outros.²¹¹

Segundo Valadier, embora este texto acentue, particularmente, o papel da filologia rigorosa e da consciência intelectual, não está em contradição com a ideia de desfigurar o cristianismo por cansaço, posto que, como vimos, o “gosto” é questão de sabedoria,

²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 256.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 252.

²¹¹ Id. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 86-87.

refinamento da sensibilidade informada pela razão.²¹² É importante observar que esta *modalidade* (não da polêmica) do ataque de Nietzsche ao cristianismo informa-nos que o que o filósofo combate efetivamente é o “mau gosto” que se manifesta na indecência das posições. Isso significa dizer que não se refuta o cristianismo do mesmo modo que não se refuta uma enfermidade dos olhos; somente a saúde “refuta” a enfermidade, ou, como conclui Valadier, “[...] à margem do mau gosto, e em oposição a ele, podem-se trazer as características de um rosto cheio de beleza: como Zaratustra, como, talvez, Dionísio...”²¹³

4.1.4. Genealogia do cristianismo e da moral paulina

O ataque nietzschiano ao dogma moral em nome do “mau gosto” demonstra, entre outras razões, que este ataque não se afirma apenas como uma questão específica da modernidade ou da contemporaneidade. Nietzsche vê, nas raízes do cristianismo, o apóstolo Paulo como responsável pelo movimento fundado na culpa e no remorso, cuja submissão passiva pela fé à religião é tida como garantia da salvação eterna. No *Anticristo*, Paulo é acusado pelo filósofo de converter a figura primordial do cristianismo em seu contrário. O apóstolo é colocado como o porta-voz de uma má-nova, como o contrário daquilo que Jesus viveu e pregou. É a partir daí que se dá a compreensão de que o “evangelho” morreu na cruz, consagrando-se com o advento do cristianismo como um grande mal-entendido da humanidade.²¹⁴

Segundo Nietzsche, Paulo teria obtido êxito na elaboração teológica através da associação entre a morte de Cristo e a salvação, a remissão e a culpa da humanidade. Ao fazer isso, ele estende a culpa a toda a humanidade, de modo que o homem por si mesmo jamais consiga escapar dela, senão mediante a fé em Cristo, único mediador com o Pai. Por isso, dirá o apóstolo em Romanos (5, 18): “Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra da justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida”.²¹⁵

²¹² Podemos tomar o canto do *Aposentado* em que Zaratustra se põe a dialogar com o “velho papa”, em nome do qual Nietzsche (2011b, p. 247) faz referência ao “velho Deus” cristão como o que ofendia o gosto dos olhos e ouvidos e do qual não gostaria de dizer coisa pior sobre ele. Ou também, no *Propósito dos sacerdotes*, quando Zaratustra dirá: “Também me ofendem o gosto” (2011b, p. 87).

²¹³ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 447. “[...] al margen del mal gusto, y en oposición a él, se pueden trazar los rasgos de un rostro lleno de belleza: como Zaratustra, como tal vez Dionísio...”.

²¹⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009b, p. 71.

²¹⁵ BÍBLIA. Português. *A bíblia de jerusalém*. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*, edição de 1973, publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. São Paulo: Paulus, 1985, p. 2127.

Para Valadier, Paulo acaba por fundar, assim, uma moral como condição de obediência, que acaba acarretando uma *antropomorfização da religião*. À medida que este homem se torna culpável, tem a necessidade de um Deus de misericórdia que venha em seu socorro. No entanto, esse Deus perde toda a sua dimensão de mistério, vindo a conformar-se com a natureza humana, ou seja, torna-se familiar. Assim, um Deus fixado pela moral também por ela passa a ser esvaziado pela imagem demasiada humana. Por isso, “o cristianismo acaba sendo aniquilado e dimensão divina no homem, de modo que Deus acaba sendo reduzido a formas antropomórficas”.²¹⁶

Heidegger compreende daí que Nietzsche faz uma distinção necessária a respeito do cristianismo e da cristianidade. O primeiro seria produto das missões propagandistas de Paulo que deu início como o fenômeno histórico e político-mundial da igreja no mundo e na cultura ocidental, mas que não corresponde, essencialmente, ao projeto de vida cristã proposto por Jesus Cristo (cristianidade). Por isso, dir-nos-á o filósofo que

Cristianismo nesse sentido e cristianidade da crença própria ao novo testamento não são o mesmo. Também uma vida não-cristã pode afirmar o cristianismo e utilizá-lo enquanto fator de poder, assim como, inversamente, uma vida cristã não carece necessariamente do cristianismo. Por isso, uma discussão como o cristianismo não implica absoluta e incondicionalmente um combate ao cristianismo, tampouco uma crítica da teologia implica já uma crítica da crença, cuja interpretação a teologia deveria ter.²¹⁷

A partir disso, Valadier destaca que o cristianismo nasce, sobretudo com Paulo, como uma força que pretende interpretar e justificar uma situação histórica e social para dar sentido à vida individual e coletiva. Com ele, é afirmada a crença num Deus único. Com a morte de Cristo, é instituído, de imediato, o monoteísmo como única possibilidade de fé autêntica e legítima, tal como é possível compreender no trecho nietzschiano (AC), ao formular que o cristianismo é “[...] produto doentio e decrépito da *décadence*. Mas por não terem dado cabo dele, paira uma maldição sobre elas: elas escolheram a doença, a velhice, a contradição em todos os seus instintos – desde então, elas não *criaram* mais nenhum deus!”²¹⁸

Contudo, Paulo, além de afirmar a crença num Deus único, torna também a moralidade como forma de manifestação do divino, identificada com a negação da vida pulsante, que se faz presente em todo humano. Segundo Valadier, o cristianismo é lançado

²¹⁶ FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 76.

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. Trad. Marco Casanova. *Natureza humana*. v. 5, n. 2, São Paulo, jul./dez. 2003, p. 481.

²¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM 2009b, p. 36.

numa nova perspectiva que não corresponde àquela pregada por Cristo, mas que é definida sob uma nova ótica, a saber, aquela que se colocou como um paradigma essencial da vida ocidental, não só sob o ponto de vista religioso, como também na formulação dos postulados da moralidade, que acaba desatando o ser humano de sua ligação com seus instintos.²¹⁹ Daí que a ruína do cristianismo, como religião moral e dogmática, é produzida em seu próprio interior, uma vez que se descobre que a interpretação de Paulo foi a que gerou, pela compreensão da morte, a mentalidade de fraqueza e de submissão do homem à religião. Por isso, na compreensão valadierana, o diagnóstico nietzschiano não é a concretização ou o extermínio de Deus, mas sim uma profunda crítica ao que fizeram com o conceito de Deus ao longo da história. Portanto, Nietzsche não é o inimigo perpétuo do teísmo, mas é aquele que revelou o sentido forjado por trás de uma religião moralista que não fez mais do que negar a própria vida, enquanto vida, para adorar a vida enquanto morte. Por isso, Valadier nos diz que se deve entender, quanto à crítica nietzschiana ao cristianismo, que

O que o filósofo critica no cristianismo é que ele humanizou Deus de tal maneira, tornando-o tão misericordioso e paternal prometendo salvação, que acabou matando-o. Assim, Nietzsche quer dizer que o cristianismo desdivinizou Deus em sua dimensão transcendental, e quer alertar para o perigo, o risco, em uma fé demasiado paternalista.²²⁰

A partir disso, compreendemos que a aniquilação do cristianismo (enquanto moral ou religião dogmática) considerada nesta perspectiva, possui uma significação para o conjunto da civilização ocidental, pois traz à tona a negação do dogma cristão pela moral cristã, ao se perguntar sobre a vontade de verdade que a animava. É justamente este ponto que consiste na gravidade da crise radical, uma vez que a vontade se interroga por si mesma ou que o homem se volta para o problema de sentido de sua existência. Assim sendo, a morte de Deus se identifica com a questão do próprio sentido da existência humana neste contexto preciso da civilização ocidental. Na interpretação valadierana, ela é o início da decadência do ser humano e da sociedade contemporânea, uma vez que é o Deus que representa a vivência social, um deus fatigado e desgastado, descaracterizado de sua essência divina, restando apenas a compaixão como um meio de permuta pelo amor humano de que tanto necessita. Como explica o próprio Valadier,

²¹⁹ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche: l'intempestif*. Paris: Beauchesne Éditeur 2000a, p. 76.

²²⁰ Id. *A esquerda está perdida*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS. Edição 221, 28 de maio, 2007c, p. 53.

Em resumo: hoje é impossível se aderir ao cristianismo: não por orgulho prometeico, nem pela causa do progresso do conhecimento, mas porque a educação cristã da consciência europeia tornou impossível tal adesão: “Nós já não somos cristãos, superamos o cristianismo, não porque vivemos demasiadamente longe dele, e sim porque vivemos demasiado perto, mas, sobretudo, porque é dele que saímos; nossa piedade mais severa e mais delicada que ao mesmo tempo nos *impede* hoje de seguir sendo cristãos”. Nossa situação é “estar à margem deste acontecimento”: um cristianismo não crível, vítima de seus propósitos, religião reativa que em definitivo engendra o contrário do que pretendeu. Situação instável na crista da onda, que inclui em si a incerteza sobre a natureza do amanhã.²²¹

E mais a frente dirá ainda que

O Deus cristão foi derrubado por sua velhice – constata Zaratustra, fazendo referência explícita à morte de Deus –, se esgotou pela fadiga e a compaixão, se fechou numa relação excessivamente estreita, de dependência amorosa para com os homens: um deus relativo aos homens [...] (tradução nossa).²²²

4.2. Pós-“morte de Deus”: perspectivismo e a aurora de um novo horizonte

Até aqui, o diagnóstico nietzschiano é de uma perfeita clareza ao demonstrar que o processo de supressão do cristianismo foi um *ato* do próprio cristianismo. Amparando-nos nesta conclusão, temos razões suficientes para afirmar até que ponto seria um absurdo acusar a filosofia de Nietzsche de ter matado Deus ou de ter destruído o cristianismo, quando, na verdade, é ela que convida a analisar o resultado da religião cristã hoje.

Seguindo nesta leitura, vemos que a genealogia valadierana vai se desenvolvendo aos poucos por um processo de desconstrução e reconstrução. Desconstrução porque, como vimos, trata-se da supressão necessária de um cristianismo dogmático que tem uma moral maléfica introduzida no seu interior. E reconstrução, conforme o próprio Nietzsche nos diz, porque ante à morte de Deus abre-se um horizonte limpo de perspectivas. Assim sendo, tratar da questão da morte de Deus neste percurso de desconstrução e reconstrução é de fundamental importância, pois tem a vantagem de nos situar no mesmo nível da problemática

²²¹ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 449. “En resumen: hoy es imposible adherirse al cristianismo: no por orgullo prometeico, ni a causa del progreso del conocimiento, sino porque la educación Cristiana de la conciencia europea hace imposible tal adhesión: ‘Nosotros ya no somos cristianos, hemos superado el cristianismo, porque hemos vivido no demasiado lejos de él y sí demasiado cerca, pero porque sobre todo porque es de él de donde hemos salido; nuestra piedad más severa y más delicada a la vez nos *impide* hoy seguir siendo cristianos’. Nuestra situación es estar ‘al margen de *este* acontecimiento’: un cristianismo no creíble, víctima de sus propósitos, religión reactiva que en definitiva engendra lo contrario de lo que há pretendido. Situación instable, en la cresta de la ola, que incluye en sí la incertidumbre sobre la naturaleza del mañana”.

²²² *Ibid.*, p. 455. “El Dios cristiano se ha derrumbado por su vejez – constata Zaratustra, haciendo referencia explícita a la muerte de Dios -, se ha agotado por la fatiga de la compasión, se ha encerrado en una relación, demasiado estrecha, de dependencia amorosa hacia los hombres [...]”.

nietzschiana desenvolvida de forma ampla nos seus textos, sobretudo com relação a um perspectivismo que nos permite constatar tal horizonte de reconstrução, portanto, de aurora.

Prosseguindo com esta análise, entendemos que é preciso estar atento às conexões e articulações que Valadier vai observando entre os textos de Nietzsche. Se, num primeiro momento, no aforismo 125 de *A gaia ciência*, o filósofo enfatiza a morte de Deus no decurso da desvalorização da tradição moral, num segundo, é preciso considerar que este texto se amplia de forma cronológica com os que Zarathustra se consagra o assassino de Deus, a começar pelo aforismo 343 do livro quinto:

[...] ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim, os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.²²³

Nesta passagem, é importante observar que são usadas algumas simbologias importantes a se compreender. Destaque para o tema do *mar* que aparece ligado ao tema da morte de Deus para significar o horizonte infinito que aparece aberto (agora) com o desaparecimento da fé. Como descreve Valadier,

[...] Podemos dizer que o mar simboliza o imenso espaço que se deverá embarcar com coragem e também (que é o propósito que essencialmente nos interessa acima de tudo), o elemento que está diante de nós, agora que toda a terra firme está coberta com sombras. Reiteramos particularmente que o tema do mar aparece ligado com a morte de Deus para significar o que está aberto a partir de agora com o desaparecimento da fé (tradução nossa).²²⁴

Esta é a perspectiva central que, de agora em diante, conduzirá nossa pesquisa: trata-se da relação do horizonte de possibilidades que se abre ante a perda de sentido do “solo firme”, contrastando com a situação original e os riscos pressentidos do progresso em direção

²²³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 234.

²²⁴ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 460. “[...] podemos decir que el mar simboliza ese inmenso espacio en el que hay que saber embarcarse valientemente y también (lo cual es lo que interesa sobre todo a nuestro propósito) el elemento que se abre antes nosotros, ahora que toda la tierra firme está cubierta de sombras. Retengamos particularmente que el tema del mar aparece ligado con el de la muerte de Dios para significar lo que permanece abierto desde ahora tras la desaparición de la fe”.

ao desconhecido: o mar amado e temido.²²⁵ Cabe-nos, então, reconhecer a força que obriga a avançar pelo mar, onde todos os sóis tiveram que se pôr.²²⁶

À luz dos textos nietzschianos (aforismos 125 e 343), a princípio, Valadier desenvolve uma tripla interpretação a se desvelar sob a questão do homem louco: a primeira parte da ideia de que a morte de Deus dá acesso ao infinito sem os limites que a vontade de crença aprisionava em suas fronteiras demasiado humanas (inclusive Cristo que, no entanto, havia pressentido o sentido do “sim” sem reservas, é um carcereiro na medida em que a tradição fez dele um Salvador); a segunda considera a possibilidade de ruptura com o “vazio” da salvação com o qual o sacerdote detinha o crente, com a condição de que a vontade tenha força para querer aderir ao infinito; a terceira, enfim, analisa que a morte de Deus, ao tornar impossível a fé, rompe com as cadeias que são as convicções, desde que, porém, o medo aos riscos da liberdade não obrigue o homem a novamente se fechar em prisões.²²⁷

Seguindo por esta linha de raciocínio, Medrado Esquerro comenta que, com esta interpretação, Valadier pretende refutar as teses do teólogo Eugen Biser, o qual apontou que tais simbologias, ao contrário do que aparentam, não exercem uma relação com a tradição cristã, na medida em que o mar, por exemplo, se relaciona abundantemente com o caos inicial ou com um universo primogênito e indiferenciado. Para este autor, Valadier considera discutível a insistente relação que o teólogo estabelece entre Nietzsche e o famoso “horizonte” de Santo Anselmo (“*Quo maius nihil cogitari potest*”),²²⁸ ao interpretar que a realidade da simbologia cristã, ou veterotestamentária, sempre foi mais inclinada aos símbolos relacionados com o cotidiano ou com as relações humanas: senhor/escravo, esposa/esposo, pastor/rebanho etc.²²⁹

Conforme explica Esquerro, Valadier vê limitações nas teses de Biser, que faz recair todo o esforço de Nietzsche quase exclusivamente contra a ideia anselmiana de Deus. Reforça ainda que tais simbologias abrem o caminho de um perspectivismo fundamental, na medida

²²⁵ Conforme conferimos também no aforismo 124 intitulado *No horizonte do infinito*, Valadier destaca, desde a perspectiva simbólica, a ideia de que, uma vez que já não existe mais terra, é necessário arriscar pelo imenso oceano e terrível em liberdade: “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo o laço que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco, junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra’”. (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

²²⁶ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 461.

²²⁷ *Ibid.*, 461.

²²⁸ “*Que nada mais pode ser pensado*” (tradução nossa).

²²⁹ ESQUERRO, Juan Manuel Medrado. *Naufregar en lo infinito: la dimensión religiosa en el pensamiento de Nietzsche* [Tesis doctoral]. Universidade de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2014, p. 353.

em que decreta o fim da crença do “monotonoteísmo”²³⁰ (que fechava a existência em um só tipo de interpretação). E mais: faz emergir a possibilidade da afirmação de uma pluralidade de interpretações que, no fundo, correspondem ao próprio “infinito” como sendo o desconhecido no sentido de que já não mais pode ser adorado “o antigo estilo”.²³¹

A partir destes elementos, podemos considerar os pontos iniciais de uma leitura perspectivista de Nietzsche. Nesse sentido, Esquerro destaca, quanto à leitura valadierana, que deve ser combinada diversamente com o pensamento heideggeriano sobre o “esquecimento do ser”. Caso contrário, se levarmos em conta a caracterização mais geral do que significa a morte de Deus para a grande maioria das interpretações, poderíamos, num primeiro momento, dizer que Nietzsche propõe uma solução “prometeica” a tudo o que limita a potencialidade da vida, ou, dito de outro modo, a tudo o que limita a chegada do “super-homem”. Assim sendo, o esforço de Nietzsche “[...] seria incompatível com a crença em Deus e se dirigiria a estabelecer um ideal puramente humano, fundado na exaltação da vontade de poder” (tradução nossa).²³²

No seio desta interpretação, nosso autor, embasado no canto de Zaratustra intitulado “*Nas ilhas bem-aventuradas*” e no aforismo 285 do “*Excelsior*” de *A gaia ciência*, destaca uma interpretação sob dois ângulos que nos parece esclarecedora. Primeiramente, ressalta que os textos referem-se à incompatibilidade do homem com a crença em Deus e, em segundo lugar, dirigem-se a estabelecer um ideal puramente humano, fundado na exaltação da vontade de poder. É interessante observar, por esta ótica, que Valadier busca compreender a rejeição que limita a vontade de poder. Nesse sentido, verifica que Deus foi uma “conjetura” necessária para o homem (conjetura é entendida por Zaratustra como “tudo o que permite a vontade querer a vida, incluso de maneira ilusória”), e que esta, por sua vez, seria produto de uma vontade humana ainda fraca. Nesse caso, o que Zaratustra está propondo é que seja renunciada a hipótese cômoda de uma salvação em Deus para que o homem se ponha em

²³⁰ Conforme descreve em *O anticristo*: “Que as raças fortes do norte da Europa não tenham repudiado o deus cristão é algo que realmente não honra o seu talento religioso, para não falar gosto. Elas *deveriam* ter dado cabo de semelhante produto doentio e decrépito da *décadence*. Mas por não terem dado cabo dele, para uma maldição sobre elas: elas acolheram a doença, a velhice, a contradição em todos os seus instintos – desde então, elas não *criaram* mais nenhum deles! Quase dois milênios e nem um único novo deus! Mas sempre e como que existindo por direito, como um *ultimatum* e um *maximum* da força criadora de deuses, do *creator spiritus* no homem, esse deplorável deus do monotonoteísmo cristão! Essa formação híbrida e derrocada, composta de nulidade, conceito e contradição, na qual todos os instintos da *décadence*, todas as covardias e cansaços da alma têm a sua sanção!” (NIETZSCHE, 2009b, p. 36).

²³¹ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 464.

²³² VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, apud ESQUERRO, Juan Manuel Medrado. *Naufregar en lo infinito: la dimensión religiosa en el pensamiento de Nietzsche* [Tesis doctoral]. Universidade de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2014, p. 553. “[...] sería incompatible con la creencia en Dios y se dirigiria a establecer un ideal puramente humano, fundado en la exaltación de la voluntad de poder”.

situação “*de querer-se a si mesmo, de começar, portanto, a viver, no lugar de projetar ilusões em mundo que não é este*”.²³³ Uma vontade que quer a Deus desde estes pressupostos (de fraqueza e insuficiência) é uma vontade “*não criadora*” que necessita do “super-homem” e de todo o seu peso ao sensível. Assim sendo,

A verdadeira vontade de verdade não é a que mede todas as coisas sensíveis (outra forma de pretensão do homem teórico), mas é a que pensa e quer toda a realidade de si (perspectiva), com a consciência de que, nada é pensável, senão por si mesmo, nem tudo é redutível a ela (tradução nossa).²³⁴

Não obstante, em tais interpretações, Valadier destaca o “abismo real” e o “abismo do homem” consigo mesmo, no qual ele é liberado dos medos e evasões das interpretações que lhe fornecem sentido, podendo assentir e encontrar seu lugar verdadeiro. Nesse sentido, a restauração do infinito e a profundidade recuperada da realidade aprofundam uma distância que fecha o passo a toda tentativa de se apropriar dessa realidade. O refluxo de interpretações excludentes obriga, desde agora, a caminhar à beira dos abismos, reconhecendo-os como tais: “Onde está o homem, senão à beira de alguns abismos? O próprio ver não é ver abismos?”, Pergunta Zaratustra (tradução nossa).²³⁵

Para Valadier, tanto o abismo quanto o perspectivismo apontam para a multiplicidade de interpretações, mas que, no entanto, não equivalem a um jogo vazio e inútil, ou a uma trama indefinida de signos que se desenvolvem por falta de outras melhores, no fundo de coisas vazias. A pluralidade das interpretações não se dá pela falta ou pela ausência de ser, como se a vaidade dos signos e a variedade da linguagem de nada servissem. Assim, o perspectivismo se impõe não porque se descobriu a realidade, mas sim porque, depois do declínio das interpretações, emergiu o infinito em que o sol que já não está mais unido à terra. Devemos acrescentar, inclusive, a possibilidade de uma interpretação ser feita a partir de uma “*não-interpretação da realidade em si mesma*”, como conclui o autor:

[...] se a abusiva pretensão cristã, especialmente a sacerdotal, consistia em anexar a realidade divina a realidade moral, a superação do cristianismo permite a libertação de tal pretensão; se Nietzsche se sentiu tão próximo a Jesus, é porque ele havia visto, ainda que de forma doente, que a única coisa que importa é o assentimento da realidade que a linguagem designa sem pretender contê-la. Trata-se, portanto, de reiniciar este processo, de *introduzir uma superação desta atitude interpretativa*,

²³³ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 467.

²³⁴ *Ibid.*, p. 468. “La verdadera voluntad de verdad no es la que mide todas las cosas por lo sensible (otra forma de la pretensión del hombre teórico), sino que piensa y quiere toda realidad a partir de sí (perspectiva), con la conciencia de que si nada es pensable sino a partir de sí misma, todo no es reducible a ella”.

²³⁵ *Ibid.*, p. 486. “¿Dónde está el hombre sino en el borde de unos abismos? Incluso el ver, no es ver en el fondo de los abismos?”, pregunta Zaratustra”.

para pronunciar um sim, que mesmo sendo discurso, não se fecha em um discurso: uma linguagem que se recusa como linguagem interpretativa e abra o segredo das coisas. Porque no fundo, o mesmo sucede com o novo “infinito”, a realidade é um abismo, fundo sem fundo, segredo impenetrável: como o mar que não se pode pretender esvaziar com uma esponja; como o sol que não se pode acorrentar; como o horizonte, que não se pode tocar (tradução nossa).²³⁶

Embora a multiplicidade das indicações possa parecer demasiado complicada para que atinjamos a natureza essencial da genealogia nietzschiana (principalmente se considerarmos que este perspectivismo estiver em relação à transposição exegética do cristianismo, dos textos bíblicos, bem como da natureza humana), devemos, pois, lembrar que o pensamento de Nietzsche, indubitavelmente, é uma proposta de superação da metafísica dualista e idealista. Daí que entendemos: se o cristianismo se consistiu, essencialmente, numa tentação dualista que dá a si mesmo *um* sentido e projeta interpretações sobre o que em si não é de ordem interpretativa, a sua superação consistirá, desse modo, em justamente superar a enfermidade interpretativa. Isto significa que, no lugar de prender o Ser nas redes de linguagem, deve-se manter, como Zaratustra, “as palmas das mãos e os braços abertos para recebê-lo”. Considerar o Ser como ser interpretado (chamado a ser interpretado) significa, além disso, prendê-lo numa relação intencional com o homem, quando com este não tem nenhuma relação. Portanto, “Mais que interpretado, o Ser deve ser escutado, ou evocado, contemplado em seu silêncio. Em si mesma a realidade está desnuda; são nossas interpretações que a reveste de fragmentos” (tradução nossa).²³⁷

Com isso, Valadier caracteriza o aspecto a ser superado no cristianismo: a enfermidade que consiste em dar-se a si mesmo um sentido: “É preciso ser nós mesmos, como Deus o é, justos, corteses, iluminados como o sol com todas as coisas, e criá-las sempre novas tal como as criamos”. Daí a conclusão de que

O último erro consiste em pretender dar-se a si mesmo um mundo verdadeiro a partir do qual se compreende a existência: o desmoronamento desta história implica o fim desta pretensão de ser compreendida dentro do universal (embora prometido) e

²³⁶ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 489. “[...] si la abusiva pretención Cristiana, y especialmente sacerdotal, consistia en anexionar la realidade divina a la moral humana, la superación del cristianismo permite la liberación de tal pretensión; si Nietzsche se sintió tan próximo a Jesús, es porque éste había visto, aunque de forma todavía malsana, que lo único que importa es un asentimiento a la realidad, a la que su lenguaje (simbólico) designa pretender contenerla. Se trata, por lo tanto, de reanudar este proceso, de introducir en una superación de una actitud interpretativa, para pronunciar un sí, que, aun siendo discruso, no se encierre en un discurso: un lenguaje que se niegue como lenguaje interpretativo y abra al secreto de las cosas. Porque en su fondo, y lo mismo sucede con el nuevo ‘infinito’, la realidade es abismo, fondo sin fondo, secreto impenetrable: como el mar, al que no se puede pretender vaciar con un esponja; como el sol, al que no se puede encadenar; como ele horizonte, al que no se puede tocar”.

²³⁷ *Ibid.*, p. 489. “Más que interpretado, el ser debe ser escuchado, o evocado, contemplado en el silencio. En sí misma la realidade está desnuda, so nuestras interpretaciones las que revisten de jirones”.

o início de uma era onde o sol brilha por si mesmo, sem que a terra esteja acorrentada a ele. Esta é a razão que a morte de Deus deve ser entendida referindo-se ao advento de um universo de perspectiva (tradução nossa).²³⁸

4.2.1. O educar para um homem “distinto”

A análise realizada até aqui indica-nos que a morte de Deus não é somente uma consequência; é, sobretudo, uma tarefa que, caso venha a falhar, torna o futuro do homem comprometido a incertezas. Por esta razão, Valadier nos diz que a eutanásia do cristianismo não significa efetivamente o fim do cristianismo, mas um ato de impor uma renúncia necessária para que o próprio homem tenha de acesso à saúde. Caso contrário, se não há nada que se proponha para suprimir a interpretação cristã e tenha o mesmo peso dela, o resultado pode ser as piores aberrações: anarquia dos valores ou o aprofundamento do niilismo decadente e suas diversas formas.²³⁹

Entretanto, nossa investigação chega, enfim, à conclusão de que o cristianismo é que conferia uma imagem desfigurada do homem, mas, ao aplicarmos a transvaloração, vemos que se abre uma era nova. Por esta razão, a genealogia da vontade que quer, contudo, o cristianismo, só adquire toda significação depois de ajudar a discernir no presente o que pesa inconscientemente sobre ela e a torna prisioneira do passado, para se permitir discriminar os contornos de uma imagem futura do homem.

Valadier entende que, para se fazer enfim justiça ao pensamento de Nietzsche em relação à crítica da religião cristã, é necessário considerar todos os seus aspectos para determinar como ele vê “o ideal inverso” que poderá substituir o cristianismo. Por esta razão, não nos propomos a traçar, a partir daqui, um quadro geral das conclusões de nosso autor acerca da resposta nietzschiana ao quadro que a genealogia nos mostrou até aqui. Buscaremos destacar primeiramente, o que o filósofo alemão compreende por *hiper-cristianismo* como propósito de uma “educação distinta” para o homem (filósofo do futuro); em segundo lugar, que a morte da religião moral pode dar lugar a uma interpretação exuberante do divino; e, finalmente, finalizaremos com um conceito de compromisso que Valadier desenvolve a partir da figura de Zarathustra, uma perspectiva para a criação dos valores.

²³⁸ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 464. “El duradero error está en pretender darse a sí mismo un mundo verdadero a partir del cual comprender la existencia: el desmoronamiento de esta historia implica el fin de esta pretención a comprenderse en el seno de lo universal (aunque prometido) y el comienzo de una era en la que el sol luce por sí mismo, sin que la tierra esté encadenada a él. Esta es la razón de que la muerte de Dios deba comprenderse refiriéndola al advenimiento de un universo perspectivista”.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 490.

O primeiro aspecto tratado por nosso autor parte da ideia de que a enfermidade cristã (conforme expomos na primeira parte deste capítulo) afeta diretamente a essência do homem. Antes, é importante observar que esta questão está relacionada à noção de que o cristianismo carrega a imagem de uma civilização que se configurou no mundo como reativa e não afirmativa, por isso, nos leva a questionar o mal arraigado em sua essência. Nesse sentido, Deleuze é quem fornece uma importante pergunta a nos orientar daqui em diante: *seria o homem essencialmente reativo? Estará ele de tal modo fechado em negação, que o ato de dizer e fazer sim tem algo de excepcional, e até mesmo impossível?*²⁴⁰

O aparente pessimismo que surge deste questionamento de modo algum oculta o aspecto *distinto* da proposta filosófica nietzschiana. Mesmo considerando a humanidade decaída diante do descobrimento do nada de propósitos e de sua vontade, não é menos certo que a possibilidade de afirmação da vida seja possível. Neste jogo de forças, Valadier considera que o próprio ato de negar carrega consigo uma astúcia que consiste em fazer julgar a vida contra a vida, em voltar seu poder contra ela mesma. Este círculo (por exemplo, o do sacerdote que mantém seus fiéis), no entanto, consiste num sistema de defesa da vida decadente contra a vida, mas, ao mesmo tempo, é um meio de conservar a vida e, sobretudo, conservar-se nela. Daí que o filósofo concluirá que a vida não cessa em nenhum caso de ser afirmada, até mesmo diante de sua negação. Zaratustra mesmo reconhecerá que existe presença e atividade da vontade de poder até mesmo na vontade de verdade, inclusive do escravo.²⁴¹ A vida é, portanto, vontade de poder; ou, conforme lemos também em *Além do bem e do mal*: nada se afirma nem se nega senão desde a vontade de poder.

Não obstante, estes pressupostos são utilizados por Valadier para analisar como o homem reativo pode ter um rosto diferente do que teve até agora. Este será o projeto de um homem *distinto* que poderá apenas ser alcançado sob a instância de uma longa disciplina e de uma educação. Ora, enquanto a educação sacerdotal estava ordenada a centrar o homem em si mesmo e procedia de uma negação reativa da realidade, a educação deste homem *distinto* deve, ao contrário, fazer nascer o assentimento que procede de uma apreciação ativa da realidade. Contudo, convém alertarmos, esta é uma tarefa de longa duração e que só será possível empreendê-la se o homem já tiver ultrapassado o niilismo pessimista.

Procedendo-se por este objetivo, de acordo com Valadier, o projeto nietzschiano implicará algumas disposições iniciais fundamentais a se destacar. Em princípio, esta

²⁴⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofia*, op. cit., p. 191, apud VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 492.

²⁴¹ Ver Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*: “Da superação de si mesmo”.

educação pressupõe, antes de tudo, o abandono das doutrinas do fim da existência, de modo que o homem deixe de se entregar a um sentido (ou identificar a vida com um sentido). Num segundo momento, será necessária uma força para lidar com o “não-sentido” de todos os fins dados até para a vida, artificialmente forjada e, em última análise, destrutiva da vida.²⁴² Além de abandonar as avaliações depreciativas da vida, este projeto tem em mente esclarecer que a existência não pode ser medida por nenhum sentido, nem ordenada a nenhum fim. O que significa que recorrer para se fazer valer, tal como é, o “sem fim” da existência, é também começar a sentir a superabundância da realidade: esta não existe nem “a fim de” nem “em função de” ou “a partir de”. É o que se justifica por sua própria riqueza.²⁴³

Com esse pequeno esboço, vemos que este é um projeto essencial que Valadier busca conceituar a partir do pensamento nietzschiano, cuja intenção é “desterrar as religiões e filosofias reativas”. Assim, será importante advertirmos que nosso autor está próximo da doutrina do “eterno retorno do mesmo” que aqui consistirá, exatamente, no pensamento disciplinado e educado do homem como contrapeso ao cristianismo. Destacamos, pois, o caráter fundamental da doutrina nietzschiana e, de forma geral, a importância dada à *educação* no processo de emancipação plena dos valores reativos.

Com base neste propósito formativo, Valadier argumentará que, se a domesticação reativa foi obra dos sacerdotes, ainda desta será possível obter uma influência pertinente no que corresponde a uma aristocracia imposta como corpo social, considerando que, igualmente, fazem falta educadores de um tipo novo que assumam as funções do sacerdote, mas num contexto ativo e positivo. O autor francês, com um ponto de inflexão com relação ao pensamento de nietzschiano, afirmará que esta constitui a “verdadeira vocação *real*” por direito do “filósofo do futuro”. Isso significa que, depois da morte do dualismo metafísico e além do trabalho científico dos “obreiros” da filosofia, é suscitada uma função nova que é sumamente importante para que se defina o contexto de uma relação de inversão a respeito dos sacerdotes, no horizonte de uma doutrina (o Eterno Retorno) que proporcionará a substituição da antiga religião.²⁴⁴ Esta questão apresenta a possibilidade de que o filósofo do futuro possa exercer uma espécie de sacerdócio ativo. Desse modo, apresentaremos o *lugar* excepcional em que é atribuído o ponto após o *sentido desta função*.

O ponto essencial destacado é a imagem passada do sacerdote e a imagem futura do filósofo, particularmente clara na terceira seção de *Além do bem e do mal*. Consagrada à

²⁴² Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 494.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 494.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 495.

religião sob o título de “*A natureza religiosa*”²⁴⁵ (“*Das religiöse Wesen*”), trata-se de uma seção que apresenta uma conclusão de maneira bastante surpreendente com dois parágrafos que denunciam, por um lado, a influência degeneradora que o uso secular que a religião exerceu sobre a humanidade e, por outro lado, a possibilidade de um serviço novo da religião nas mãos deste filósofo do futuro, “tal como nós o entendemos, nós, espíritos livres”, como dirá Nietzsche.²⁴⁶

Neste texto (*A natureza religiosa*), Nietzsche traça a imagem da religião como contrária à natureza, observando uma inclusão com dupla referência a Pascal (nos fragmentos 45 e 62), o lógico pervertido pelo cristianismo, citado como um tipo de filósofo vinculado à religião reativa. A partir desses dois fragmentos, Valadier pondera, no entanto, que a influência da religião depende do tipo de homem que a utiliza e do uso que este mesmo faz dela. Nesse sentido, pergunta: aquele que tradicionalmente se utilizou da religião (no caso do sacerdote), e se aproveitou dos fracos em benefício próprio, não poderia ser o filósofo do futuro a utilizá-la no sentido de crescimento vital? Se assim for, podemos considerar, então, que a mesma religião que produziu um efeito estabilizador e pacificador para os fracos “poderia servir aos fortes simultaneamente para garantir que os instrumentos eficazes de uma educação e disciplina para preparar um tipo de homem que não é concebido a partir dos fracos” (tradução nossa).²⁴⁷ Em outras palavras, se, portanto, a religião antiga pressupunha o niilismo, inclusive em suas formas mais modernas, o filósofo do futuro, livre do pensamento negador, seria capaz de enfrentar esse “deus como círculo vicioso (*circulus vitiosus deus*)” e abrir os olhos para o ideal contrário. Nesse sentido, Nietzsche concordará que

[...] o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], não apenas si mesmo, mas para a peça do espetáculo inteiro, e não apenas para o espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo.²⁴⁸

Por esta passagem vemos o pensamento mais afirmativo de todos: o Eterno Retorno em um contexto afirmativo. Com este, tanto a religião quanto a filosofia, longe de se

²⁴⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 47-61. Ver tópico sobre “*A natureza religiosa*”.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁴⁷ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 496. “[...] si por lo tanto, la religión ha tenido un efecto estabilizador y pacificador para los desgraciados de toda especie, podría servir a los fuertes simultáneamente para asegurar los instrumentos eficaces de una educación y de una disciplina del hombre y para preparar un tipo de hombre que no se conciba ya a partir de los débiles”.

²⁴⁸ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 54.

fecharem com a desapareição do idealismo, voltam a ter um lugar eminente se o filósofo compreender que sua função é a de quem deseja ajudar o homem forte a assegurar este seu Eterno Retorno, e, desse modo, viver em afirmação. Para Nietzsche, o sentido desta afirmação quer propor a chegada de “novos médicos da alma” a fim de curar a enfermidade infundida e mantida pelos falsos médicos antigos (conforme fragmento 52 de *Aurora*). Daí a conclusão: enquanto o sacerdote fixava a verdade, o filósofo do futuro deverá manter aberta a questão do sentido da existência. Desse modo, a verdadeira tarefa legisladora da filosofia consistirá em convidar a assentir a sobreabundância da vida e não de possuir a verdade, para, de outro modo, não cair na “tendência de reivindicar a *preservação da vida* e substituir, de forma cada vez mais tirânica, o sentido da verdade”.²⁴⁹ Em outras palavras, Nietzsche, segundo Valadier está a dizer que

O papel legislador do filósofo não consiste, aliás, em impor antecipadamente um futuro ao homem, em substituí-lo para fornecer um sentido para a existência, em pensar para ele: educar para receber a vida como um presente, sem procurar nenhuma evasão ou compensação, e, portanto, em domina-se suficientemente para viver em estado de recepção e reconhecimento.²⁵⁰

Conforme Nietzsche pressupõe ainda em *Além do bem e do mal*, tal filósofo terá algo de “tentador”: o aprisionamento das crenças obrigará a cada um se situar de novo e de forma renovada ante sua verdade, ou ante sua própria afirmação da verdade. Esta característica é importante, pois ela se faz compreender, também, por oposição ao sacerdote, que uniformizava a verdade ao fixar *um* sentido à existência. Apesar dos riscos de confusão, Nietzsche, segundo Valadier, não teme em afirmar que um filósofo, assim, deverá saber suscitar a fé e assemelhar-se aos fundadores de religiões. Daí a pressuposição do parentesco íntimo entre os filósofos e os fundadores de religiões, uma vez que, tanto um quanto o outro, desvelam aos homens o sentido de sua existência.²⁵¹ Neste sentido, conclui Valadier que

Fé positiva, não uma crença que aprisiona, nem religião em sentido tradicional: “Para criar uma religião, seria necessário que o homem desperte a fé em favor da construção mística que ele levantara em um vazio; seria preciso que correspondesse a uma extraordinária necessidade”. Eu posso imaginar, no entanto, um tipo

²⁴⁹ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 498. “La tendencia a reivindicar la conservación de la vida sustituirá de forma cada vez más tiránica al sentido de la verdad; es decir, que esta tendencia llevará su nombre y lo mantendrá”.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 498. “El papel legislador del filósofo no consiste, por otra parte, en imponer por adelantado un provenir al hombre, en sustituirlo para proporcionar un sentido a la existencia, en pensar para él: educa para recibir la vida como un presente, sin buscar ni una evasión ni una compensación, y, por tanto, en dominarse lo bastante lo suficiente como para vivir en estado de recepción y de reconocimiento”.

²⁵¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia da Letras, 2005, p. 353-354.

completamente novo de *filósofos-artistas*. Pela alusão a história da filosofia [...], Nietzsche revela claramente que o seu objetivo não é uma atitude filosófica pré-crítica, mas uma atitude que, pondo-se como fim o movimento da filosofia no sentido do perspectivismo, saiba convidar a não se afundar no ceticismo ou dogmatismo (ainda que seja o do niilismo). Em um sentido positivo, a sua tarefa consistirá em educar a querer o que ainda não foi procurado na história mais que excepcional e transitoriamente.²⁵²

4.2.2. Uma nova religião?

No desenvolver da questão acerca do papel do filósofo do futuro, o principal elemento destacado é, sem dúvida, o *sim* que será pronunciado depois do longo processo de educação. Embora a novidade desta acepção, isto é, do papel determinado por Nietzsche ao “filósofo”, dissemine-se frente a um fim demasiado conhecido, este filósofo terá que se servir da religião, no entanto, de forma positiva, para construir a “raça” dos fortes e capazes de viver este *sim* incondicional. Entretanto, Valadier entende que, se esta proposta surpreende, ao mesmo tempo parece contraditória, em se tratando das críticas bem conhecidas contra as religiões (reativas). Assim, para que procedamos, será necessário, contudo, compreender um percurso em que ele destina, a saber:

1. “compreender que, para Nietzsche, somente haverá triunfo sobre o cristianismo com ‘algo super-cristão’, ou seja, com uma doutrina apta para contrapesar com sua força ao ideal criticado”,²⁵³
2. “aceitar e admitir que a doutrina do Eterno Retorno esteja caracterizada muitas vezes sob a presença de uma nova ‘fé’ ou uma ‘religião’ distinta”,²⁵⁴
3. “compreender que a religião, que foi contaminada pela moral no cristianismo, não tem, em si, a ver com a moral. Portanto, que ainda são possíveis novos tipos de religião”.²⁵⁵

Estas três proposições expressam, sinteticamente, que o fim do cristianismo não equivale, em si, ao fim da religião. Vemos isto ilustrado nos fragmentos 53 e 54 de *Além do bem e do mal* (consagrados à religião), observado que a filosofia mais recente, embora seja, por seu ceticismo a respeito da teoria do conhecimento, aberta ou secretamente *anticristã*, não

²⁵² VALADIER, *op. cit.*, p. 498-499. “Puedo imaginar, por el contrario, una especie completamente nueva de filósofos-artistas. Por la alusión en la historia de la filosofía incluida en este pasaje, Nietzsche deja entrever claramente que su objetivo no es una actitud filosófica pre-crítica, sino una actitud que, poniéndose como término el movimiento de la filosofía hacia el perspectivismo, sepa invitar a no hundirse en el escepticismo ni en el dogmatismo (aunque sea el del nihilismo). En un sentido positivo, su tarea consistirá en educar a querer lo que no ha sido querido en la historia más que excepcional y transitoriamente”.

²⁵³ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 499.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 499.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 499.

é de modo algum *antirreligiosa*,²⁵⁶ e, de maneira geral, que o instinto religioso, apesar de estar em pleno crescimento, rejeita o ateísmo com profunda desconfiança.²⁵⁷ Por esta razão dirá Nietzsche, desde a época de *Humano demasiado humano*, que “No mundo não existe religião bastante nem mesmo para destruir as religiões”.²⁵⁸

Os textos nietzschianos, por conseguinte, vão apontando para o interior de onde devemos operar transformações necessárias posteriores à morte da religião, mas que fará surgir uma civilização que poderá recobrar toda a exuberância da intervenção do divino. Segundo Valadier, as intervenções de Zaratustra (sobretudo no canto do *Aposentado*)²⁵⁹ explicam, nesse sentido, as razões da desaparecimento do Deus cristão, demasiado piedoso, demasiado escuro e equívoco, carente de sinceridade e de retidão. Neste texto, é possível identificar as conexões que o autor opera: num primeiro momento, questiona sobre a piedade reconhecida na crença de Zaratustra pelo velho papa; num segundo, explora o sentido que o Eterno Retorno imprime em se tratando da afirmação de uma nova religião ou um deus.

A síntese dessa reflexão é referida por Valadier em seu *cristianismo de futuro*, em que nosso autor é claro ao interpretar que Nietzsche anunciava a morte de um Deus demasiado humano, demasiado domesticado, esvaziado a tal ponto de alteridade impermeável e de distância, que o simples “bom gosto” proibia a um “espírito livre”, aberto ou sensível às dimensões, de novo, infinitas do real, de aderir a tal Deus. Este Deus, não crível como tal, ao contrário de se fechar num ateísmo, permite dar lugar a uma “revivescência do divino”, e que somente um duro processo de educação fará com que o novo homem “consiga metamorfosear-se o suficiente para deixar de se procurar nas coisas e aceitar entrar na alegre afirmação daquilo que é”.²⁶⁰

O Eterno Retorno deve prevenir contra a possível automaticidade de uma substituição fácil das velhas crenças por aquilo que supõe uma atitude radicalmente nova. Um deus, a dizer verdade, concebido em um sentido totalmente diferente do deus nascido do espírito de

²⁵⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia da Letras, 2005, p. 53.

²⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 53.

²⁵⁸ Id. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 97. Ver tópico da “*Demolição das igrejas*”.

²⁵⁹ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, canto do “Aposentado”, apud VALADIER, *op. cit.*, p. 501. “Qué es lo que oigo?... Oh Zaratustra, tú eres más piadoso de lo que crees, con tal incredulidad! Para ello ha debido haber algún dios que te ha convertido a tu impiedad. No es tu misma piedad la que te impid creer en Dios? A tu lado, aunque tú ser el más impío, siento un secreto olor a bendiciones, que para mí es, al mismo tiempo, benéfico y doloroso”.

²⁶⁰ Cf. VALADIER, Paul. *Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre fé e razão*. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. Ver tópico sobre “*Paisagem nova*”.

vingança, e de um universo unificado, enquanto deus círculo vicioso, faz dançar e dar voltas em todas as coisas.

Este trajeto, enfim, permite determinar também a relação que Nietzsche estabelece entre o deus Dionísio e o Eterno Retorno, como processo incessante de sofrimento e de morte para que a vida seja afirmada no interior de uma vontade incessante de retorno. A ideia do Eterno Retorno (que não será nosso objetivo), não é, de modo algum, de fácil explicação em si mesma, já que apenas possui sentido se ela for adotada como o “novo centro” apto para substituir o centro de gravidade do cristianismo. Mas, tomando-a como ideia que fala sobre a natureza mais profunda da realidade (portanto, como uma ideia do tipo “religiosa”), não devemos considerá-la como uma cosmologia ou uma filosofia com pretensão científica; tampouco como “uma ideia seletiva”, já que, enquanto instrutiva e educadora, não é, segundo Valadier, princípio de seleção e de discernimento, visto que seu funcionamento é secundário.²⁶¹

A respeito do niilismo cristão, o Eterno Retorno é a oposição que sugere o grande *sim* inerente à vida e sob o qual seria possível trazê-la novamente se ela se fecha numa expressão que substitui o movimento que indica. Valadier alerta, por isso, que tal doutrina deve ser tomada como uma atitude que não se explica por nenhuma outra coisa além do movimento interior que a atravessa. Embora também enuncie um parentesco com *vontade de poder*, uma vez que a qualifica pela qualidade de uma vontade que quer com pureza, sem nostalgia e ressentimento, quer intensamente a sua eternidade.²⁶²

Nesse sentido, o *sim* deve ser repetido considerando que aquele que o afirma não pode cessar de chegar a afirmar, ele mesmo, o gozo e a dor, o bem e o mal, justamente porque a eternidade mostra sempre mais e mais sua identidade feminina e misteriosa. Mas isso não significa dizer que o seu eterno retorno seja o retorno monótono do instante idêntico. Ao contrário, tal ideia deve ser pensada como o movimento que vai ao encontro do homem para se oferecer como uma dança, conforme Zaratustra nos diz: “Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se soldar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser”.²⁶³

²⁶¹ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 540.

²⁶² Cf. *Ibid.*, p. 541.

²⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 209.

4.2.3. Dionísio: a identidade de um deus

Compreendida esta distinção de que o mundo sempre se situa além do mesmo (Eterno Retorno), é necessário formular uma nova concepção do divino, que seja capaz de sustentar e abranger a relação com esse novo mundo distinto das demais concepções de mundo que se formularam ao longo da história. Valadier entende que o resgate de Dionísio da cultura grega significa a mudança radical em relação a um Deus-cristão que se afirmou sob a fraqueza humana da piedade.

Este conceito de divino que se pretende com Dionísio não mais se enquadra na pura abstração de um ser superior, capaz de pôr e dispor as vidas e histórias dos seres criados. Ao contrário disso, esta divindade não é julgadora das ações humanas ou de suas histórias; ela passa a ser a questionadora daquilo que o ser humano cria de si mesmo e do mundo à sua volta. Nesse sentido, o Dionísio nietzschiano é, para Valadier, uma resposta ao cristianismo, – não uma resposta teórica, mas experimental.²⁶⁴

Analisando textos de *Além do bem e do mal*, *A genealogia da moral*, *Ecce Homo* e, principalmente, *O nascimento da tragédia*, Valadier compreende que a escolha de Dionísio por Nietzsche se dá pela pluralidade de figuras que o Deus grego pode abarcar, e que vão além das antigas fórmulas que antes desenhavam o contorno do divino. Como ele mesmo diz,

Como “Dionísio” indica uma atitude fundamental, também é possível tê-la de volta hoje. Por esta razão, este termo procede da *simbólica*. Não se pode, portanto, ir de termo à atitude, mas o termo deve ser lido com a ajuda da atitude, mas tem que ler o termo com a ajuda da atitude aludida acima e definir a atitude dentro do termo (tradução nossa).²⁶⁵

Além disso, a multiplicidade de faces e possibilidades que esta figura oferece é outro grande fator da escolha de Dionísio. Nos textos nietzschianos, uma das características fundamentais de Dionísio é que ele é um “deus” e “filósofo”. Esta dupla qualificação permanece sublinhada e destaca que Dionísio, como o deus-filósofo, indica, sobretudo, o lugar onde se consagra o culto ao “conhecimento”. Com base nesta definição, o conceito do deus-Dionísio é confrontado diretamente com o próprio conceito do Deus-cristão, e o conceito do filósofo-Dionísio é confrontado com o socratismo.²⁶⁶

²⁶⁴ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 523.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 522. “Como ‘Dionísio’ indica una actitud fundamental, es posible también hoy volver a tenerla. Por esta razón, este término procede de la *simbólica*. No se puede, por tanto, ir del término a la actitud, sino que hay que ler el término con la ayuda de la actitud aludida y precisar la actitud dentro del término”.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 523.

Se, na perspectiva cristã, a morte tem uma função essencial, pois justifica a existência dada ao Deus-cristão pelos seguidores, ao contrário, o deus-Dionísio compreende a morte como uma realidade efêmera que, caso ceda ao desejo ativo de ser eterno, não trará novidade alguma, não inovará em nada, mas apenas confirmará o que já existia antes, no caso do Deus-cristão. O Deus-Dionísio é um afirmador incondicional da vida. O conhecimento que ele realiza se dá justamente no “sim” que ele dá com todas as forças para afirmar a vida em todos os seus âmbitos. Por isso, segundo Valadier, Dionísio representa um antissímbolo do Crucificado. O sim global de intensidade e qualidade, limitado e provisório, não é, contudo, um si estático, mas um sim que deve ser continuamente conquistado.²⁶⁷

Não obstante o conhecimento implicado na filosofia de Dionísio, também o seu sim como filósofo se descreve como oposto ao socratismo. Enquanto que o conhecimento socrático, segundo Nietzsche, opõe racionalidade ao instinto, conhecimento do sofrimento, saúde da enfermidade, e não elege a existência como um setor privilegiado e identificado com a verdade e o bem, o conhecimento dionisíaco é de um tipo que revela as atitudes filosóficas que querem conduzir à verdade absoluta como sendo únicas para medida de valor. Portanto, o sim de Dionísio é aquele que, à luz da afirmação, critica constantemente as filosofias do não.²⁶⁸ Por isso, Valadier compreende que esta comparação circunscreve o campo de interpretação do dionisismo nietzschiano como:

[...] antitético do homem teórico, que mostra a existência de seu olhar, o homem dionisíaco é o grande afirmador de existência, mesmo em seus abismos mais terríveis. Sem irracionalidade; razão suprema, porém, não se põe acima das coisas, mas deixa a existência se justificar (tradução nossa).²⁶⁹

Dionísio não é um deus que se atém meramente a cumprir normas ou mesmo modalidades. Sua existência possibilita a construção de sentidos diversos, de acordo com a possibilidade do ser que desenvolve. Acima de tudo, não é um negador da vida, mas um afirmador do viver, já que, para ele, a vida deve fluir de modo genuíno e autêntico. Assim sendo, nos diz Valadier que

[...] Neste sentido, Dionísio é *problemático*, isto é, questionável, misterioso como a vida mesma: problema aberto de que ninguém possui a verdade de uma vez por todas e que lhe corta as asas da pretensão de obter a verdade a qualquer preço. Em

²⁶⁷ Cf. VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, 524.

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 523.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 524. “[...] antitético del hombre teórico, que saca la existencia de sus casillas, el hombre dionisíaco es el gran afirmador de la existencia, hasta en sus abismos más terribles. No irracionalidad; suprema razón, por el contrario, que no se pode por encima de las cosas, sino que deja a la existencia justificarse a sí misma”.

vez de exigir um servilismo de estar perto ao homem por piedade, ao ponto de chegar a morrer de inanição, este deus exige ser louvado [...] (tradução nossa).²⁷⁰

4.2.4. Um conceito de “criação”

O processo de educação do novo homem, e todo esse percurso genealógico da religião cristã, volta-se, enfim, ao problema da ação criadora e da referência aos valores. Se Valadier conclui que, em essência, Nietzsche acusa o cristianismo de não ser criador (no sentido afirmativo da vida) e de ter feito submergir a humanidade, mergulhada na atitude negativa e reativa, ao desenvolver a má consciência, sua oposição consiste em romper com as resistências desta “vontade negadora”, para buscar ordenar a afirmação e a criação do mundo a partir dele mesmo.²⁷¹ O aforismo 301 de *A gaia ciência* é um bom exemplo de como o autor de Zarathustra nos dá uma pista fundamental sobre o que faz os homens de ação, em legítima posse do seu “poder criador”:

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade.²⁷²

Ora, se em outro momento esta passagem suscitava um questionamento niilista, agora observamos que ela surge como um apontamento para o sentido positivo da questão da criação: em que consiste criar cores, pesos, perspectivas, afirmações e negações?

A partir disso, Valadier destaca que Nietzsche pretende explicitar a doutrina da criação e da afirmação como uma atividade representativa que se refere ao problema do fundamento atual do mundo, considerando que a doutrina tradicional da criação conduziu o homem à privação da liberdade de sua criação, levando-o a ter de reconhecer o mundo com um sentido já pré-estabelecido. Daí emerge a crítica ao Deus-Providência com toda sua força para denunciar uma liberdade que se opõe a assumir os riscos, e se esconde numa ordem moral do mundo já prefixado.²⁷³ Por esta razão, Nietzsche afirmará que uma única questão se inscreve,

²⁷⁰ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 528. “En este sentido, Diónisio es *problemático*, es decir, cuestionable, misterioso como la vida misma: problema abierto del que nadie posee la verdade de una vez por todas y que le corta las alas a la pretensión de conseguir la verdade a cualquier precio. En lugar de exigir el servillismo por acerse cercano al hombre por piedad, hasta el punto, hasta el punto de que llegue a morir de inanición, este dios exige ser alabado[...]”.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 562.

²⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 204.

²⁷³ Cf. VALADIER, *op. cit.*, p. 569.

posteriormente, no contexto específico de uma civilização que já não pode acreditar nos valores e no sentido subjacente, tradicionalmente dado pela religião: “A morte de Deus tanto importa, como é o sinal da decadência do recurso ao sentido pré-estabelecido e o sinal precursor de uma nova possibilidade para a liberdade, finalmente, criar a si mesma, sem requisitos prévios” (tradução nossa).²⁷⁴

Contudo, se fundamentalmente, este trabalho consiste numa avaliação das condições em que os valores foram e são suscitados (criados), das quais reconhecemos ao longo deste percurso paradoxos questionáveis, podemos dizer que já podemos esclarecer algumas “reticências” que se impuseram a um pensamento do valor. E, desse modo, daqui em diante será possível uma reavaliação do conceito de “criação dos valores”.²⁷⁵

Conferindo a Nietzsche a paternidade desta expressão, segundo Valadier, o termo “criação” é utilizado muitas vezes por Nietzsche, no âmbito de uma estratégia: a filosofia a marteladas. Tal estratégia não se desenvolve meramente por acaso. Ela surge, aliás, para racionalizar os insensíveis sobre o que é realmente necessário, ou paradoxalmente, trata-se de uma maneira brusca para pelo menos suscitar o espanto com relação ao plano das situações. A ideia “criação” deve ser “interpretada” e não tomada ao pé da letra.

Contudo, é importante observar que, contrariamente aos filósofos posteriores, o termo “criação” não é utilizado por Nietzsche (ZA) com uma importância particular. Vemos assim o canto “*Das mil metas e uma só meta*” em que Zaratustra explica que, até agora, só os povos foram fontes de valores, porque precisavam sobreviver; por isso, fixavam valores originais para se distinguirem dos outros, e para não serem assimilados por eles, logo destruídos ou negados na sua identidade própria. Todavia, a necessidade de sobrevivência e de se diferenciar dos outros não é fruto de uma escolha soberana de “criar” pelo simples prazer de criar, mas provém de uma condição necessária de sobrevivência: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!”.²⁷⁶

Conforme Zaratustra, o homem é um animal estimador (para ele estimar é criar). Mas é preciso entender que, em tal capacidade por excelência, o homem está designado como avaliador num contexto de entidades coletivas de povos e não de um poder soberano do

²⁷⁴ VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982, p. 569. “La muerte de Dios importa en cuanto que es el indicio de un hundimiento del recurso a un sentido pre-establecido y el signo precursor de una nueva posibilidad para la libertad de crearse por fim a sí misma sin requisitos previos”.

²⁷⁵ Embora em diferentes textos, observamos que as teses de Valadier se confluem, especificamente em *A anarquia dos valores e Nietzsche e a crítica do cristianismo*, em que o autor centra-se, por fim, à volta da expressão muitas vezes utilizada neste contexto, o da “criação dos valores”.

²⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p. 58.

indivíduo enquanto tal.²⁷⁷ Logo, a criação é uma atividade avaliadora dos indivíduos em coletividade. Isso significa dizer que os indivíduos não criam do nada, caso contrário, o que significaria uma avaliação que ninguém tivesse conhecido nem vivido?

A partir disso, Valadier compreende que o criador de valores nietzschiano não é um espontâneo criador, mas alguém que leva em conta a capacidade de assumir a si mesmo e ao mesmo tempo os valores recebidos. Zaratustra, no canto “*Da árvore da montanha*”,²⁷⁸ se depara com um jovem que se julgou espontaneamente criador ao dar livre curso às pulsões e aos desejos imediatos, mas ignorou a rude tarefa de ter de criar a si mesmo através de uma rigorosa e longa disciplina. Pular etapas não significa alcançar a liberdade, mas pode significar o desregramento dos instintos. Assim também acontece no canto “*Das três metamorfoses*”: antes de se tornar leão, é necessário ser camelo, aprender a carregar-se a si próprio, assumir os valores que vestem o dragão para, só depois, tornar-se leão, alcançar a “liberdade para nova criação” e, por fim, tornar-se criança, como “um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”,²⁷⁹ e voltar a ser criador. A partir desses ensinamentos, cabe então ao homem imprimir a própria marca ao que recebe, ou “resignar-se como o “escravo” ou o “fraco” que não faz mais do que reproduzir, por fadiga, covardia ou desencorajamento, as normas impostas”.²⁸⁰

Estas colocações conduzem ainda a outra perspectiva bastante importante no pensamento nietzschiano ressaltado por Valadier. Observa nosso autor que de modo algum o filósofo de Sils Maria tem como formado que o “Ego” queira dar a sua própria e única marca à existência, ou que queira ser criador e afirmador. Por isso, Zaratustra acentua sua posição como um apelo à “superação de si”,²⁸¹ apontando para o desejo de “outra margem”, considerando-se como “uma ponte e não como fim”. Nesse sentido, Valadier interpretará que a filosofia nietzschiana é como

[...] uma provocação para se querer a si mesma, contra as sereias do niilismo e da demissão. Procura suscitar o desejo de ser “criador”, erguida que está contra o pessimismo schopenhaueriano segundo o qual a vontade dever negar-se a si própria a morte e o nada.²⁸²

²⁷⁷ Valadier vê semelhantes atividades coletivas, por exemplo, nos povos Gregos, Persas, Hebreus, Romanos, que assim se distinguiram dos outros por uma hierarquia própria de valores.

²⁷⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p. 42-44.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁸⁰ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 204.

²⁸¹ Conferir, por exemplo, prólogo de *Assim falou Zaratustra*.

²⁸² VALADIER, *op. cit.*, p. 205.

Valadier ainda chama a atenção para a relação que se estabelece entre o prólogo e o canto “*De velhas e novas tábuas*”, cujo ensinamento do super-homem “consiste estritamente em propor o ultrapassar da imagem actual e mirrada do último homem” (27); e descobre, ainda, a condição essencial para esta transposição: “é necessário ‘saber mandar em si’, mas mesmo assim é necessário esperar muito até que se saiba também obedecer” (4). Nesse sentido, nosso autor conclui que “Estamos longe de uma espontaneidade que não teria de se conquistar dura e longamente. Seja como for, não precisamos de ‘novas tábuas’ devidamente formuladas e etiquetadas”.²⁸³ Caso contrário, não estaria em contradição com o apelo a uma vontade afirmativa do artista ao propor-lhe ou impor-lhe um modelo de valores a seguir incondicionalmente?

Já vimos anteriormente (segundo capítulo), que este questionamento é o posicionamento oficial de que a experiência do valor para o sujeito moderno coloca-nos diante de um paradoxo. Como conferimos, por um lado, querer um valor (mais justiça ou mais solidariedade) é fonte de satisfação, porque tanto o respeito como a estima por si mesmo alimentam-se e aprofundam-se na própria experiência de prosseguir um valor. Assim, a procura dos valores é gratificante, logo estruturante para o sujeito que se alegra e frui desta busca mesmo que seja difícil. Mas, por outro lado, também vimos que tal procura está ligada a certa frustração, pois os resultados nunca estão à altura do esperado, isto é: a solidariedade visada permanece latente, frágil, marcada por ambiguidades, uma vez que o valor escapa sempre em relação às realizações, portanto, aparece como inacessível, fugidio, ilusório.

Entretanto, longe de se constituir como um soberano solitário e seguro de si, este mesmo sujeito “reconhece” que a sua própria fragilidade é a fonte de sua força. Segundo Valadier, Jean Nabert, em *Eléments pour une éthique*, analisou com sutileza e profundidade, que as experiências da falta, do fracasso e da solidão, mostram até que ponto a perseguição, mesmo enganosa do valor, podia acentuar aquilo que chama de “afirmação originária”. Citando-o, descreve “que o eu só pode valer enquanto agir, e não pode agir senão se recriar, a partir da própria acção, a diferença que o separa do seu ser e do princípio que o faz ser”.²⁸⁴ Nesse sentido, nosso autor afirma que a própria decepção da procura por valores torna-se uma confirmação para o sujeito da força do seu desejo de ser e agir. Daí que a experiência do

²⁸³ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 204, p. 205.

²⁸⁴ NABERT, Jean. *Eléments pour une éthique*. Aubier, 1971, p. 102, apud VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 207.

fracasso faz o sujeito compreender que pensar em termos de valores conduz a enfrentar esta negação do ideal pelo real.²⁸⁵

4.2.5. O lugar de uma experiência religiosa

Por outro lado, a abertura a este conceito de criação, sobretudo no contexto moderno em que o sujeito tem de agir com um objetivo nunca atingido, caracteriza uma experiência existencial que pode ser o lugar de uma experiência religiosa autêntica, aponta Valadier. Mas, ao contrário de um princípio que a tudo fornece respostas, uma perspectiva cristã pode fornecer muito mais do que valores supremos que virão a destruir os valores encontrados numa determinada cultura e sociedade: “pode abrir o horizonte de sentido em que o sujeito se acha chamado e desejado, logo suscitado para existir livremente e pessoalmente”.²⁸⁶

Tal experiência ajudaria o ser humano a aceitar a si mesmo, longe de lhe impor uma identidade de substituição, quando o encoraja a ser criador à imagem de Deus. Ao contrário, não lhe fornece uma tábua de valores de substituição, mas coloca-o perante o desejo de uma vontade divina de que o desejo de responder seja suscitado e de que a resposta seja pessoal e única. Além disso, enuncia o pressuposto de toda afirmação dos valores: “que o sujeito tenha bastante estima por si mesmo, para desejar alguma coisa em vez de nada e para desejar na finitude de uma experiência onde fracasso, mal e solidão sejam também elementos de toda criação”.²⁸⁷

O cristianismo, ao propor uma Aliança na qual a Palavra divina suscita e conforta a palavra humana, pode constituir uma referência fundamental que ajude a vontade e a liberdade a querer a si mesma. Suscitar liberdade, “criá-la”, tal como é a Boa Nova de uma mensagem cujo essencial se sustenta no mandamento, por exemplo, “levanta-te, toma o teu leite e anda”,²⁸⁸ não caracteriza um fideísmo medroso, mas uma certeza fundada de que vale mais andar do que ficar deitado; que é melhor avançar nos caminhos da vida do que recuar; que é melhor trabalhar para o bem de todos do que salvar seus próprios interesses.²⁸⁹

O valor da experiência de fé religiosa é, sobretudo, um sinal da esperança que assume e realiza a virtude humana e humanizante; que se enraíza na fé de que a morte não seja a

²⁸⁵ Cf. VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 207.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 207.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 2007.

²⁸⁸ Conferir em: Bíblia Sagrada, Evangelho de João, 5:8.

²⁸⁹ VALADIER, Paul. *Crise da racionalidade, crise da religião*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IX, n. 72, 2012b, p. 15.

última palavra de tudo, que é um mal temível, angustiante, corrosivo de toda esperança demasiado humana, mas que pode ser atravessado (como o fez Jesus Cristo). Nesse sentido, a esperança encontra na ressurreição o centro do cristianismo. Ela significa que, no presente, até mesmo o muro da morte, que assemelha ao fruto indecifrável, pode ser atravessado. Sobretudo porque recusar-se a ele é consagrar a vitória do nada e das forças de sua dissolução. Não seria assim no caso do niilismo negativo, que corrompe as energias, dissolve as vontades, destrói o laço social, ao mesmo tempo em que se atribui o belo rosto do estoicismo corajoso e sóbrio?²⁹⁰ Nesta perspectiva, a referência ao valor tem ainda a vantagem de querer conciliar o paradoxo (já discutido) do sujeito moderno que a filosofia do valor imprime sob com seu estatuto. Ela conjuga a ideia de transposição imperativa pela qual se encontra o dever (kantiano), com a realização de um regime em que o sujeito moral se compromete com seu ato, mas que não ignora outras categorias morais, principalmente as de bem e de dever, sem as quais a filosofia não se priva de recursos do pensamento sempre fecundos. Nesse sentido, Valadier dirá, finalmente, à luz do pensamento de Paul Ricoeur, que o valor é um termo de “compromisso”, que mantém a noção de valor, não como um conceito moral verdadeiro, “mas um conceito de compromisso, porque se situa no ponto onde universalidade e historicidade se conformam mutuamente em vez de se dissociarem”. Por isso, conclui que

Conceito de compromisso sim, mas numa acepção positiva, já que se trata desse regime da acção onde nos iludiríamos se nos julgássemos adequados aos bem ou fiéis ao dever, onde não deixaríamos de estar na ilusão se pensássemos que não temos que desejar ultrapassar o que existe (situação de injustiça ou de violência) em proveito daquilo que ainda não existe (valor de solidariedade e de paz), mas que deve imperativamente existir se não queremos que liberdade seja uma palavra vã.²⁹¹

²⁹⁰ Cf. VALADIER, Paul. *Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre fé e razão*. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 215. Ver tópico sobre “A força da esperança”.

²⁹¹ Id. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 209.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma pesquisa filosófica que se propõe a discutir ética na atual conjuntura do mundo contemporâneo encontrará, sem dúvida alguma, grandes dificuldades, principalmente se o foco desta pesquisa se mantiver em questões acerca da problemática de fundamentação ética, no que tange à tarefa de reestabelecer as bases de um pensamento norteador para a ação num mundo marcado, sobretudo, pelo relativismo, pelo niilismo. Além disso, tal pesquisa poderá ainda ser considerada por alguns como mais uma tentativa retrógrada ou nostálgica de reviver pontos de vista, ou de restaurar valores antigos, tendo em vista que a tendência do próprio movimento de nossas sociedades tecnológicas e aceleradas mais parece caminhar na busca por emancipação em vez de repensar novos ou reviver antigos projetos morais. Não é à toa que muitas discussões éticas, por exemplo, as éticas neocontratualistas, já tenham rumado para outras perspectivas que não esta.

Embora reconheçamos tal dificuldade, esta pesquisa buscou estabelecer suas linhas de reflexão mais como um ponto de vista crítico, que avalia o sentido que uma crise ética impõe hoje, especialmente em matéria de crise de valores, em vez de desenvolver uma perspectiva fundamentalista. Mas é verdade que as motivações principais surgiram, essencialmente, no horizonte que consideramos ser a situação do homem contemporâneo que, afastado de imperativos éticos e moralmente emancipado da força de uma tradição, portanto, individualizado, encontra dificuldade ao buscar (estabelecer) pontos comuns a que possa referenciar suas ações e suas decisões no mundo.

A discussão que aqui preferimos chamar de “crise das referências” teve muito a ver com uma articulação acerca dos rumos e desdobramentos culturais, filosóficos, científicos e religiosos de nossas sociedades afetadas pela modernidade. Neste sentido, a principal linha de pensamento que desencadeou tal reflexão buscou articular três questões centrais, a saber: a questão o niilismo (primeiro capítulo), como pano de fundo por onde a problemática se desenvolve, enquanto processo de desvalorização dos valores históricos; a questão dos valores (segundo capítulo) como o ponto central por onde culminaram as tensões nos permitindo falar em crise dos valores e, por fim, a tradição moral a partir do seu âmbito ideológico por onde foram gestados os fundamentos do pensamento Ocidental, a saber, pela religião cristã (terceiro capítulo).

Ao partirmos da situação de complexização de nossas sociedades, a primeira problemática que nos aparece é a do niilismo. Com Paul Valadier, identificamos que tal questão assume, em suas mais diversas expressões históricas e recentes, o formato de um

relativismo que não pode ser compreendido se for desarticulado de outras questões essenciais. Na tese levantada em *A anarquia dos valores*, o filósofo mostrou-nos, com certa clareza, que o advento da era moderna rompe com a ideia de princípio unificador e fornecedor de referências, as quais permitiam ordenar as escolhas fundamentais das atividades humanas. Essa ruptura teria sido um primeiro pressuposto para o surgimento do relativismo na medida em que a anarquia dos valores acabou por ser um resultado desse processo de emancipação da ideologia que fornecia o marco para o sujeito na sociedade e no mundo. Daí que o relativismo tenha se revelado como resultado inelutável dessa anarquia, uma vez que o sujeito moderno perde a noção de princípio unificador como fundamento, passando a relativizar suas ações e seus valores.

A importância dada a este relativismo-nihilismo, no caso da anarquia dos valores, não pretendeu ser uma reflexão que afirma a sua ausência, um caos informe ou desaparecimento de todos os princípios de pensamento da vida. Ao contrário, tratou de mostrar que o problema está na multiplicidade dos valores, nas variedades e contradições mútuas, na dificuldade de respeitá-los em sua especificidade e, sobretudo, de harmonizá-los. A partir do momento em que os cidadãos divergem largamente sobre os fins últimos, é preciso chegar a consensos ou acordos e, se não quisermos que estes sejam deficientes, apressados ou insuficientes, é preciso submeter-nos à discussão mais rigorosa e apurada possível. Isso significa que, para pensar o pluralismo, é necessária democracia aplicada em todos os níveis. Mas como fazê-lo sem encontrar projetos que possam conciliar as diversidades sem destruí-las?

O destaque na reflexão sobre a anarquia dos valores é assumida no projeto de Paul Valadier, como uma *circularidade* que aponta, além da temática relativismo-nihilismo, para uma segunda que, a saber, situa-se no horizonte de uma filosofia dos valores ligada ao afastamento da transcendência, quer sob as formas explicitamente religiosas (Deus), ou mais profanas como a razão, a história ou a natureza. A importância dada ao surgimento desta filosofia dos valores se deu por duas perspectivas: a primeira concebe que ela provém paradoxalmente da depreciação dos valores, como descrença da imagem do mundo organizado pelo cosmos, portanto, que responde a uma “unidade” ou a um “ser” que transcende energia e ordem. A segunda compreende que esta filosofia corresponde a um discurso instrumentalizado nas bases do pensamento moderno que, operando fundamentalmente pela razão instrumentalizada, difundiu a ideia de um sujeito soberano do seu juízo, logo esvaziado do prestígio religioso e da moral tradicional, e o único apto para decidir sobre o seu agir no mundo. O resultado disso é a própria confirmação da tese da anarquia dos valores, portanto, do relativismo.

A circularidade da tese valadierana, seja na articulação da perspectiva do relativismo ou sob os pressupostos desta filosofia dos valores, tornou necessária uma investigação que se deteve sobre os próprios valores, ou, se preferirmos falar de outro modo, que impeliu a uma avaliação sobre o “valor dos valores”. Neste propósito, Paul Valadier encontra em Friedrich Nietzsche a reflexão fundamental sobre o niilismo, identificado pelo filósofo alemão como decadência dos valores tradicionais. No diagnóstico nietzschiano, os principais temas tratados são convergidos para a questão do niilismo como eixo temático e problema central expresso na “morte de Deus”. Ao anunciar a morte de Deus pelo “homem louco”, o filósofo entende que a modernidade é o momento decisivo para a cultura ocidental, uma vez que a imposição do paradigma (seja no formato do racionalismo, da razão Iluminista, científica ou positivista) é causa da desarticulação universal dos valores que culminou no desaparecimento da referência a um mundo dos sentidos pelo qual o mundo foi preparado. Este processo mergulhou a humanidade na angústia do absurdo, ao impor-lhe a certeza desesperadora de que nossos valores revelaram-se vazios e, portanto, que nada mais tem sentido.

Todavia, a questão dos valores seguiu apontando para outras análises conectadas a esta. Embora nosso foco tenha se delimitado a compreender como de fato ocorre a depreciação do mundo dos valores (em que já obtivemos alguns resultados na primeira análise), é importante dizer que estivemos impulsionados a analisar as dificuldades de uma referência no contexto niilista moderno/contemporâneo. Nesse sentido, a obra de Paul Valadier, principalmente *A anarquia dos valores*, percorre o caminho por uma segunda avaliação que verifica os contornos de uma referência tomada num complexo de confusões e ambiguidades em que o termo se manifesta encoberto por atitudes antinômicas e paradoxais. Uma pequena sondagem na linguagem do mercado econômico (em nível de exemplo, fizemos apenas uma alusão a Karl Marx em *O capital*), mostrou-nos que a noção de valor aparece encoberta por um ambiente obscuro; um “jogo” instável e enganador (por exemplo, na ética dos negócios), em que é dissimulado sob a etiqueta de valores julgados importantes, o lugar por meio do qual se suspeitava de miséria humana. É o caso do fetichismo do dinheiro e da mercadoria que aliena o trabalhador, privando-o de obter o justo preço do seu trabalho e submetendo-o às leis totalitárias da troca.

Reconhecida a importância da avaliação no seio da linguagem econômica, insistimos em afirmar que a verdadeira avaliação do *conteúdo* do valor numa ordem ética acontece com Nietzsche a partir da crítica aos valores. Se, num primeiro momento, seu pensamento retrata as consequências pressentidas pela morte de Deus, por exemplo, nos textos de *A gaia ciência*, num segundo movimento, seu diagnóstico verifica que tanto uma *genealógica da moral*

quanto a *Vontade de potência* têm muito a dizer sobre as condições dos valores a partir do sujeito que é tanto criador quanto apreciador.

Por este olhar, entendemos que Valadier reivindica uma nova economia do tempo, do saber e do encontro em relação ao valor, pois compreende que Nietzsche, ao *transvalorar*, propõe uma inversão que não só pretende denunciar o perfil dos valores, como também mostrar o lugar estratégico onde se produzem. Daí que a crítica nietzschiana tenha permitido duas abordagens concretas: a primeira, conforme vimos, conduz a uma viragem decisiva da visão socrático-platônica, que substitui a contemplação das ideias pela realidade; que denuncia a ilusão niilista; que opõe o sujeito concreto ao predicado universal. A segunda, por sua vez, passa para uma crítica da moral como aquela que propagou, via valores, via ideais metafísicos e/ou religiosos, o niilismo na história, fazendo da vida do homem uma constante negação de si mesmo, do mundo que vive. Daí nossa compreensão de que a filosofia nietzschiana não queira apenas instituir uma crítica aos valores, mas também chamar a atenção para o próprio sujeito criador de valores. Por isso, ressaltamos a importância do fato de nossa atenção ter se mantido não só em analisar o seu sistema niilista teórico, como também adentrar a experiência de um niilismo criador, por meio do qual acreditamos que o filósofo busca alavancar o todo do processo de inversão, justamente porque aí está o lugar do sujeito vivo que só se descobre face à sua vontade de poder: “Onde encontrei seres vivos encontrei vontade de poder. [...] E este segredo a própria vida me contou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’”.²⁹²

A *genealogia da moral* é, para Nietzsche, uma das principais ferramentas da transvaloração. Nela, a operação de inversão compreende que o nada inerente aos valores e o próprio nada de todo o seu valor escondem ao sujeito o nada mobilizador e criativo, que preside à decisão da sua liberdade. Na “primeira dissertação, quando investigamos a origem dos conceitos de “bem” e “mal”, “bom” e mau”, entendemos que as condições da origem e processo de moralização estão contidas nas condições que determinam o sentido dos valores, que são derivações da vontade fraca ou forte. Ora, sendo a vontade uma condição de existência do homem em meio ao devir, que é movimento constante da vida, o homem fraco é aquele que crê na fixidez e na permanência dos valores, e que a eles se submete incondicionalmente porque não tem força para querer de novo, logo para suportar a duração da vida tal como ela é.

²⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p. 110. Ver tópico: “*Da superação de si mesmo*”.

Para Valadier, a empresa genealógica, reivindicada fortemente em toda a obra de Nietzsche, consiste menos em mandar embora as morais antigas do que em questionar a qualidade do que é tido como óbvio. Por isso, compreendemos que o que se serve do pensamento nietzschiano tem pela frente a tarefa ingente de se perguntar constantemente sobre o interior por onde acontecem os processos criativos e de conservação dos valores. Não é à toa que uma sondagem ao dualismo metafísico desde Platão mostra que este teria impregnado a filosofia ocidental, principalmente por ter feito nascer a moral do niilismo. Nesse sentido, o aprendizado que retiramos da genealogia do valor consiste, enfim, na proposta de:

[...] fazer retinir o martelo da crítica sobre a vontade que quer o ideal (na realidade, o nada, já que foge de todas as realidades perturbadoras do mundo sensível). Ela se resume na questão nietzschiana por excelência: quando queremos o que quer que seja (justiça, paz, bem), que queremos de verdade? O que age efetivamente em nossa vontade quando escolhemos crer ou não crer, criar ou renunciar, enfrentar ou recuar (diante da doença, diante dos acontecimentos mais inesperados)? Qual é pois a qualidade da vontade que quer? Será a fraqueza ou a força que triunfa nela? [...] Daí a célebre distinção com frequência mal compreendida entre morais servis e morais nobres, entre vontades fracas e submissas, submissas antes de tudo as suas próprias pulsões, e vontades fortes, capazes de ser criadoras. A grande questão é saber se queremos das uma configuração ao nosso caos, impor um estilo e, portanto, uma disciplina a nossos afetos, ou se nos abandonamos por impotência aos caprichos e à anarquia de nossos afetos.²⁹³

Contudo, é importante observar, enquanto resultado de uma compreensão, que a filosofia a marteladas nietzschiana não significa uma substituição total dos valores por outros novos, os princípios antigos por outros princípios novos, fazendo uma tábua rasa do passado e propondo caminhos sem precedentes. Ao contrário, vimos que a tarefa consiste em desviar das trilhas batidas para experienciar ou testar novos valores a fim de apreciar o valor de seu valor. Numa palavra, podemos dizer que o pensamento de Nietzsche é uma tentativa que implica uma sintomatologia da doença da vontade fraca, produtora do niilismo. Por isso, no prólogo de *A gaia ciência*, o pensador faz referência à chegada do “filósofo médico” capaz de diagnosticar as doenças da vontade e de oferecê-las saúde.²⁹⁴

Se a genealogia é um método fundamental no pensamento de Nietzsche, com ela, ele não deixa de perfazer o percurso moral que se perpetuou no mundo ocidental com o cristianismo. Na crítica à moral cristã, o filósofo alcança o ponto mais alto das intenções do seu projeto de transvaloração. O cristianismo, concebido historicamente como uma religião

²⁹³ VALADIER, Paul. *Pertinência moral do nietzschianismo*. Síntese – Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 379-391, 2012a, p. 383.

²⁹⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 12.

niilista, é criticado implacavelmente por ter forjado o ideal ascético como recompensa ao fracasso do próprio homem frente à morte. Em *O anticristo*, obra que celebra a força da inteligência agressiva do filósofo, ele expõe as razões para sua crítica fulminante ao atentado cristão contra a vida:

O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, vil e malogrado, ele fez um ideal a partir da *contradição* aos instintos de conservação da vida forte; ele corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes espiritualmente quando ensinou a sentir os valores supremos da espiritualidade como pecaminosos, enganadores, como tentações.²⁹⁵

Vimos assim que os embates de Nietzsche com o cristianismo foram tão destrutivos a ponto de fazerem surgir um ateísmo dado como incontestável. Inúmeras razões comprovam isso na obra do pensador alemão, que declara Zaratustra como o primeiro imoralista a ver de perto a luta das contradições por onde surgiu a moral cristã, moral da decadência.²⁹⁶ Entretanto, se as críticas nietzschianas foram tão destrutivas a ponto desestruturarem a religião cristã, não significa que em seu pensamento reinou um ateísmo passivo. Ao contrário, coube-nos, a partir delas, perguntar que tipo de morte a morte de Deus quer projetar. Caso contrário, conceber que o ateísmo de Nietzsche seja um ateísmo radical e irremovível seria negar a eficácia do próprio cristianismo em termos de sua construção do mundo ocidental e, ao mesmo tempo, desconsiderar sua existência ainda hoje – o que não é verdade –. Daí que foi preciso compreender que, mesmo com a morte de Deus comprovando o descrédito de um deus que se revelou vazio de sentido, o cristianismo continuou vivo e atuante no mundo.

A partir disso, nossa reflexão, com base na leitura genealógica de Valadier, entendeu que criticar o cristianismo para Nietzsche não é negar a divindade cristã, mas é questionar uma religião moral cuja interpretação de seu primeiro intérprete (o apóstolo Paulo), conjecturou, pelo sinal de morte (morte de Cristo), uma falsa e absurda fé, que detém no sofrimento pela culpa, o sinal da salvação projetada para uma vida “além desta”. Quando Nietzsche afirma que o “cristianismo”, no fundo, foi um mal-entendido, significa que o cristianismo foi reduzido a uma mera fenomenalidade da consciência, que negou a própria qualidade da “prática cristã” de Jesus Cristo.²⁹⁷

Portanto, a morte do cristianismo previsto em *Aurora* representa, para Nietzsche, a morte da moral e do dogmatismo cristão, cuja figura de um deus piedoso, paternalista, foi

²⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009b, p. 17.

²⁹⁶ Ver capítulo “Por que sou um destino” em *Ecce Homo*.

²⁹⁷ Cf. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 71.

aprisionada nas cadeias demasiadamente humanas, perdendo assim seu mistério como Deus. Daí que Valadier concebe que esta morte poderá, então, permitir a “revivescência do divino”, abrindo espaço para Dionísio (embora não o tenhamos explorado mais, sobretudo no sentido da tragédia grega) como resposta ao Deus-cristão. Antitético do homem teórico e do conhecimento dualista que impõe a divisibilidade nas coisas, antissímbolo do Crucificado que dá paixão à morte como esperança em outra vida, Dionísio (EH) é um deus afirmador dos instintos, do devir, da pluralidade, da vida. “O dizer-sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, à vontade para a vida, que se alegra com a própria inesgotabilidade até mesmo no sacrifício de seus mais altos tipos [...]”,²⁹⁸ foi o que Nietzsche chamou de dionisíaco.

Por fim, poderíamos imaginar que Paul Valadier, em princípio, devesse se ocupar em construir uma apologia do cristianismo, contra aqueles que se preocupam em atacá-lo constantemente, como ocorre com o próprio Nietzsche. Contudo, não é de fato a conclusão à qual chegamos quanto a sua obra. Vimos que o filósofo francês assumiu um posicionamento contrário ao se ocupar em compreender a proposta do autor alemão. Ao proferir a morte de Deus, entendeu que Nietzsche não optou por inaugurar a era do ateísmo moderno, mas decidiu levar o ser humano a uma constante reflexão sobre si mesmo, independentemente de um poder absoluto que o amparasse.

A ética e a moral processadas pelas escolhas não poderiam ter sido determinadas por forças estranhas ao ser humano. Por isso, a contribuição fundamental de Nietzsche não está, portanto, em tentar dissuadir a crença no cristianismo, na ciência ou em qualquer outro símbolo da dependência humana, mas em dar um tratamento correto aos conceitos, isto é, à ação humana que não tem outra fonte de inspiração que não o próprio ser humano. Sejam boas ou más as ações, elas são geradas no ser humano e é ele que deve arcar com as consequências dessas escolhas, no tempo e no lugar em que ele se encontra, e nunca em um mundo que está por vir.

Valadier nos ensina a ler Nietzsche de forma diferente, sem que um ateísmo possa reduzi-lo. Ajuda-nos a entender que sua força não consiste em negar o espírito religioso, mas consiste em negar a existência de um Deus que foi colocado como juiz do universo moral dos homens, de um Deus contrário à natureza e à vida. Portanto, “[...] um Deus, se quiserdes, mas um Deus puramente artista, desprovido de escrúpulos morais, em que o bem e o mal são

²⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 85.

manifestações de poder omnímodo, que se desembaraça, ao criar os mundos, do tormento de sua plenitude e de sua pletora”.²⁹⁹

²⁹⁹ NIETZSCHE, *Ensaio de autocrítica*, 1886, apud BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, 2005, p. 134.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, Clademir. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora Unijuí, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Col. Os pensadores. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bossi. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AZEVEDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

BÍBLIA. Português. *A bíblia de jerusalém*. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*, edição de 1973, publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. São Paulo: Paulus, 1985.

BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

DIAS, Juan Antônio Estrada. *Deus nas tradições filosóficas II: da morte de Deus à crise do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. 1ª ed. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Col. Os pensadores. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ESQUERRO, Juan Manuel Medrado. *Naufragar en lo infinito: la dimensión religiosa en el pensamiento de Nietzsche* [Tesis doctoral]. Rioja: Universidade de La Rioja, 2014.

FEILER, Adilson Felício. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. Trad. Marco Casanova. *Natureza humana*. v. 5, n. 2: São Paulo, jul. - dez., 2003, p. 472.

HERRERO, Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

KANT, Immanuel. *Textos selecionados: Primeira introdução à crítica do juízo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2009.

_____. *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* Textos Seletos. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3ª ed. Rio Janeiro: Vozes, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Antropos, 1983.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: EDIÇÕES GRAAL LTDA, 1999.

MARTON, Scarlet. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

NABERT, Jean. *Eléments pour une éthique*. Aubier, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Aurora*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007.

_____. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

_____. *O anticristo: maldição contra o cristianismo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009b.

_____. *Vontade de potência*. Trad. Mário Ferreiras dos Santos. São Paulo: Vozes, 2011a.

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

_____. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2012.

PLATÃO. *A república*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

RESWEBER, Jean-Paul. *A filosofia dos valores*. Trad. Marina Ramos Themudo. Coimbra: Almedina, 2002.

RODRIGUES, Júlio Cesar. *A inevitabilidade do relativismo e a secularização: a situação da Igreja Católica, segundo Paul Valadier* [dissertação de mestrado]. Belo Horizonte: PUC-MG, 2010.

SOUZA, Mauro Araújo de. *Nietzsche: para uma crítica à ciência*. São Paulo: Paulus, 2011.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Trad. Marcos Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993.

TUGENGHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristandade, 1982.

_____. *Inevitável moral*. Trad. Fátima Leal Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a.

_____. *Catolicismo e sociedade moderna*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1991b.

_____. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Trad. Cristiana Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre fé e razão*. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Nietzsche: l'intempestif*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2000a.

_____. *Elogio da consciência*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2000b.

_____. *Moral em desordem: um discurso em defesa do ser humano*. São Paulo: Edições Loyola, 2003a.

_____. *La condition chrétienne: du monde sans em être*. Paris: Seuil, 2003b.

_____. *Investidas contra o Deus moral obsessivo*. In. Nietzsche: filósofo do martelo e do crepúsculo. Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS, ano IV, n. 127, 2004.

_____. *A condição cristã: estar no mundo sem ser do mundo*. Trad. de Benôni Lemos. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2006.

_____. *O relativismo é fruto da anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, mar. de 2007a. Disponível em: www.ihu.unisinos.br. Acesso em: 15 jul. 2014.

_____. *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IV, n. 31, 2007b.

_____. *A esquerda está perdida*. Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS. Edição 221, 28 de maio, 2007c.

_____. *Narrar Deus no horizonte do niilismo: a revivescência do divino*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Edição 303, out. 2009. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br. Acesso em: 30 jul. 2014.

_____. *Pertinência moral do nietzschianismo*. Síntese – Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, 2012a.

_____. *Crise da racionalidade, crise da religião*. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano IX, n. 72, 2012b.