

O fenômeno histórico da Morte de Deus e a instauração do niilismo

The historical phenomenon of the Death of God and the instauration of nihilism

Rebeca Furtado de Melo*

Resumo: O presente artigo pretende discutir o significado filosófico do conceito nietzschiano da morte de Deus como um acontecimento histórico incontornável. Para tanto, parte da análise do conhecido aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, discutindo detidamente diversas formulações que explicitam o papel ocupado por “Deus” na filosofia nietzschiana e, para além disso, o significado sua morte. Nessa descrição vem à tona a relação da morte de Deus e da experiência do niilismo, enquanto desvalorização de todos os valores e supressão da própria possibilidade da verdade. Nesse sentido, discute-se ainda, a essência niilista da metafísica, na medida em que a mesma surge da necessidade da vontade de verdade de postular um mundo verdadeiro para além do mundo fenomênico.

Palavras-chave: “Morte de Deus”; metafísica; niilismo.

Abstract: This paper intends to discuss the philosophical meaning of Nietzsche’s concept death of God as a historical and unavoidable event. In order to do so, it begins with the analysis of aphorism 125 of *The Gay Science*, discussing several formulations which explain the role played by “God” in Nietzschean philosophy and, moreover, the meaning of its death. In this description comes up the relationship between the death of God and the experience of nihilism, considered as devaluation of all values and suppression of the every possibility of truth. Accordingly, we discuss also the nihilistic essence of metaphysics, in that it arises from the need of the will to truth to postulate a true world beyond the phenomenal world.

Keywords: “Death of God”; metaphysics; nihilism.

A “morte de Deus” é um tema recorrente na filosofia nietzschiana. Tal formulação aponta, antes de qualquer outra coisa, para a “constatação histórica” da invalidez das categorias suprassensíveis e para a impossibilitação radical da dicotomia metafísica entre Ser e devir, entre mundo verdadeiro e mundo aparente. A “morte de Deus” é problematizada por Nietzsche em uma narrativa na qual um homem desvairado está em

* Doutoranda no PPG-FIL/UERJ – FAPERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: rebecafurtado7@gmail.com

O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do niilismo

plena manhã com uma lanterna acesa procurando por Deus¹. O aforismo começa assim: “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?’” (FW/GC, §125). Em seguida, é descrita a anunciação da morte de Deus pela boca deste mesmo homem louco. O anúncio da morte de Deus é recebido com espanto, criando uma tensão no diálogo em que o homem desvairado trava com aqueles que não acreditam em Deus.

Parece-me muito relevante atentar para a contraposição entre o homem que anuncia a morte de Deus e os ateus, para compreendermos o que significa filosoficamente a sentença que enuncia “Deus está morto”. Por meio deste diálogo com os ateus, o homem desvairado mostra que o que está em jogo com a morte de Deus não é simplesmente a crença ou descrença na existência de Deus. O que é enunciado por tal sentença está muito além de uma simples crença pessoal. Heidegger ressalta essa interpretação, quando afirma: “‘Deus está morto’ não é a expressão de uma opinião ateísta, uma ‘tomada de posição pessoal’ de Nietzsche.” (HEIDEGGER, *A sentença nietzschiana: ‘Deus está morto’*, p. 475). Quando o homem desvairado procura desesperado por Deus e acaba constatando a impossibilidade de encontrá-lo, o que ele está trazendo à tona é a própria facticidade da história do Ocidente em sua consumação². Aqueles que não acreditam em Deus, os ateus, não possuem dimensão do que é expresso pela morte de Deus, porque de alguma forma, para eles, essa morte ainda não se deu completamente. A lida do ateu com a descrença continua sendo determinada e posicionada a partir de Deus. Os ateus precisam insistentemente negar a verdade da existência de Deus, e apenas podem realizá-lo pela vigência e medida doada por Deus. A verdade da não existência de Deus, pregada pelos ateus, é um preenchimento do mesmo espaço que Deus ocupava. Por isso, nem mesmo os ateus podem compreender o que significa plenamente a morte de Deus, pois sua descrença permanece essencialmente determinada pelo desejo de assegurar-se da verdade, quando a

¹ Essa passagem é muito conhecida e amplamente comentada pela bibliografia secundária nietzschiana, podendo ser considerada um dos textos centrais para discutir o sentido e abrangência da ‘morte de Deus’, em Nietzsche. Paródia de uma cena narrada por Laërtius, na qual Diógenes, o cínico, sai em plena manhã, com um candeeiro, à procura de um homem. (Cf. LAERTIUS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008).

² “ ‘Por que Deus morreu?’, Nietzsche responde, pois, que isso é consequência do cristianismo, e com essa resposta quer imprimir à história do cristianismo uma significação completamente nova. Os dois milênios cristãos que temos nas costas: essa é a catástrofe. Como chegamos a ela?” (JASPERS, *Nietzsche y el cristianismo*, p. 23).

morte de Deus, para Nietzsche, aponta justamente para a impossibilitação radical da verdade. Com isso, podemos primeiramente afastar a opinião de que a morte de Deus seja uma sentença de posição ateísta. Tal sentença não consiste em uma questão de crença, mas, ao contrário, é o esvaziamento da possibilidade de se relacionar com Deus, de toda e qualquer forma, mesmo que pela sua negação.

Por outro lado, o verbo morrer nos remete a um processo vital. Isto é, para morrer é preciso ter antes nascido e vivido. O homem desvairado diz, inclusive, que tal morte foi um assassinato, um assassinato cometido por “todos nós”. Em suas palavras: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais” (FW/GC, §125). Podemos destacar desta passagem, primeiramente, a necessidade do nascimento e vida de Deus para que Ele possa morrer, isto é, em algum momento foi instituído o aparecimento de Deus. Nesse sentido, Deus não pode estar sendo considerado um a priori, não possui aqui o caráter originário, mas ao contrário, precisa ser considerado como resultado de algo; Deus foi criado. O conceito de Deus, em Nietzsche, possui uma posição ontológica diversa da que este conceito ocupa tradicionalmente. Na filosofia nietzschiana, Deus não é compreendido como o ente supremo que possibilita a vida e o mundo, ao contrário, é considerado como uma hipótese tardia, na medida em que a vida é vista como anterior a Deus. Isto é, para que surja a pergunta de como se dá a vida, a própria vida já precisa ter se dado, para que assim, faça sentido perguntar por ela. Deus aparece, portanto, como um resultado de uma indagação humana, de como é possível algo assim como o mundo e a vida tal como são; Deus possui um estatuto ontológico derivado, sendo uma resposta tardia que aparece posteriormente à instauração do mundo, pressuposto que possibilita a pergunta e a resposta sobre sua origem.

Além disso, o homem desvairado ainda afirma que Deus foi “o mais forte e mais sagrado que o mundo possuiu até aqui”. Para entender tal afirmação, precisamos ter em vista, mesmo que em termos embrionários, o que Nietzsche entende por força. Força, nesse aspecto, é o mesmo que poder³, diz respeito à capacidade de conservação de algo. Na

³ Deleuze fará uma diferenciação conceitual entre força e poder que não seguiremos. Neste ponto, seguiremos Müller-Lauter que apresenta uma crítica a essa divergência. Seria contudo necessário discutir mais detidamente o conceito de força e poder a partir da apresentação da vontade de poder, tarefa que não podemos

filosofia nietzschiana, a partir da noção de vontade de poder, a conservação sempre é pensada como elevação. Ou seja, conservação requer a ampliação do poder, de maneira que possa manter-se numa situação de domínio em relação aos elementos que poderiam atuar a favor de sua dissolução. Em relação a teorias e conceitos, essa força diz respeito ao poder de submeter outras interpretações ao seu próprio princípio interpretativo. Portanto, quando Nietzsche diz que Deus foi o mais forte que existiu, está se referindo à sua capacidade de manter-se como uma interpretação, vigente durante tanto tempo e de forma tão hegemônica. Deus aqui está sendo pensado como um projeto específico de explicação do mundo que estruturava a totalidade, que abarcava, dando unidade e sentido a diversos elementos da vida, na medida em que funcionava como uma espécie de princípio estruturador e valorativo, o a priori, o criador ou a condição de essência e existência do mundo. Deus, portanto, nomeia o elemento fundamental de um projeto de entendimento do mundo que, por meio de suas transformações históricas, se reciclou a fim de abranger novos elementos, dominando-os interpretativamente e mantendo-se efetivo, ao menos, durante dois mil anos de história ocidental.

Outra questão que pode ser destacada desta passagem é o fato de Deus morrer assassinado. O homem desvairado afirma que Deus foi morto “por todos nós”, isto quer dizer que, Deus é assassinado pelo “homem de hoje”. Deus perde sua capacidade de manter-se enquanto configuração vital por meio de um ato humano. Esse ato precisa ser da mesma espécie que dá origem a Deus, consistindo, portanto, em um ato do conhecimento, que pretende dar uma explicação eficaz para o mundo em sua totalidade. Historicamente, todos nós somos imediatamente assassinos de Deus, na medida em que vivemos num momento no qual não é mais possível se falar em Deus⁴ (no sentido filosófico que estamos tentando esclarecer), uma vez que, o próprio desenvolvimento histórico do pensamento ocidental fez com que a dicotomia entre sensível e suprassensível se mostrasse insustentável, até ser suprimida completamente.

levar a cabo aqui. (Ver nota 123 de MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da Vontade de poder em Nietzsche*, p. 110).

⁴ “Neste sentido, a morte de Deus não nasce de um ato arbitrário de um homem em específico: a sua afirmação não expressa de modo algum apenas uma concepção particular de um pensador qualquer. Ela descreve uma imposição histórica oriunda dos próprios desdobramentos do pensamento metafísico e exige de todos os que se encontram sob a influência desta imposição uma nova tomada de posição. No que concerne à necessidade desta nova tomada de posição, os homens que não acreditam em Deus e o homem desvairado se mostram como modos possíveis de sua concretização.” (CASANOVA, *O instante extraordinário*, p. 194).

Mas tudo isso ainda não explicita completamente o que significa Deus neste contexto. Pelo aforismo 343, ainda em *A Gaia Ciência*, podemos saber que este Deus é o Deus cristão, na medida em que Nietzsche se refere aí textualmente a Ele⁵. Porém, aqui não se trata somente da morte do Deus cristão, pois, para além disso, Nietzsche encarna no Deus cristão toda e qualquer figura transcendente. Deus aqui assume o papel de síntese do mundo suprassensível. Nas palavras heideggerianas, o âmbito do suprassensível possui um caráter “onto-teo-lógico”, na medida em que é estabelecido como o fundamento do mundo dos entes (mundo sensível). A partir dessa distinção, portanto, ele é caracterizado por ser originário, eterno, absoluto, imutável, necessário, etc, em oposição ao que é efêmero, condicionado, devenida e contingente (descrições do mundo fenomênico). Assim, a imagem de Deus enquanto a síntese do âmbito suprassensível vive mesmo antes do aparecimento do Deus cristão, pelo menos desde Platão, se entendemos que foi por meio de seu pensamento que a filosofia ocidental instaurou pela primeira vez, e de forma decisiva, o mundo verdadeiro enquanto o mundo das ideias; o propriamente real em oposição ao mundo sensível. (HEIDEGGER, *A sentença...*, p. 478).

À medida que a figura de Deus encarna as categorias do mundo suprassensível, sua morte significa a supressão da possibilidade de falarmos nessa dicotomia entre sensível e suprassensível. Deleuze define: “a morte de Deus significa para a filosofia a abolição da distinção cosmológica entre dois mundos, da distinção metafísica entre essência e aparência, da distinção lógica entre verdadeiro e falso”. (DELEUZE, *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*, p. 93). Isso significa dizer que o pensamento dicotômico da filosofia ocidental se mostra historicamente insuficiente e perde sua vigência, ou seja, perde sua força de explicação e estruturação da realidade.

O pensamento metafísico não só instaura a distinção entre sensível e suprassensível por sua vontade de verdade, mas deseja, ou melhor, necessita, de alguma maneira, acessá-lo a fim de garantir a possibilidade efetiva do suprassensível, a fim de não assumi-lo apenas como uma asserção dogmática. Historicamente, porém, essa cisão entre o mundo sensível e suprassensível vai se tornando impossível de ser sustentada, pois o mundo suprassensível vai se revelando cada vez mais como indemonstrável e inacessível, mesmo assumindo

⁵ Cf. FW/GC, §343.

inúmeras e diversas configurações ao longo da história da filosofia⁶. Desta maneira, as categorias suprassensíveis se mostram indemonstráveis e a própria dicotomia entre mundo sensível e suprassensível aparece como inviável. Na medida em que a morte de Deus é o resultado desse processo histórico de supressão radical da possibilidade de se pensar por meio do mundo verdadeiro, ela é inexorável. Para aqueles que possuem clareza quanto à inexorabilidade deste acontecimento, se faz preciso assumir as consequências que a morte de Deus traz para a vida e para o pensamento, impossibilitando a filosofia como até então, na medida em que a noção de verdade que orientava o pensamento e ação humana se mostra insustentável.

Uma vez que o pensamento metafísico não apenas instaurava a dicotomia entre sensível e suprassensível, mas determinava o segundo como o lugar de valoração de tudo o que há, a morte de Deus também representa o fim de todos os valores que apoiavam sua validade e legitimidade irrestrita em qualquer tipo de categoria metafísica. Isto é, a partir da verdade como valor supremo, o mundo suprassensível aparecia como o mundo verdadeiro, real, e, assim, “em contraposição a este, o mundo sensível era apenas o mundo do aquém, o mundo transitório e, por isso mesmo, aparente, irreal” (HEIDEGGER, *A sentença...*, p. 478). Por sua vez, por meio dessa dicotomia se fundavam todos os demais valores. O suprassensível funcionava, na metafísica, como o fundamento a partir do qual era possível pensar em valores como verdade, bem, belo, justo, liberdade, etc, de maneira universal e a priori.⁷ Ou seja, os valores como o bem, o certo, o justo e todos os demais que regiam e normatizavam as ações humanas, baseavam-se na vigência de princípios suprassensíveis. Mesmo os valores que justificavam a vida humana em sua totalidade como a ideia de liberdade, por meio do livre-arbítrio, ou da racionalidade como uma característica privilegiada, dependiam de princípios a priori e transcendentais que garantissem sua validade irrestrita. Uma vez que o mundo suprassensível é suprimido pela morte de Deus,

⁶ Para o acompanhamento desse ‘processo histórico’ conferir a descrição nietzschiana de “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula. História de um erro” em *Crepúsculo dos ídolos*.

⁷ Para percebermos a necessidade de fundamentação ontológica para garantir a legitimidade dos valores morais, lembremo-nos de quando Kant mostra a necessidade de princípios transcendentais para o estabelecimento da moral universal e incondicional. Como se sabe, mesmo após a crítica Kant resgata tais princípios, na medida em que só se pode falar de algo como a liberdade ou o bem supremo, necessários para o estabelecimento de uma moral de validade universal, a partir de princípios que não sejam condicionados pela sensibilidade. Obviamente, a filosofia kantiana é apenas um exemplo, apenas gostaríamos de ressaltar que, mesmo chegando a conclusão da impossibilidade de conhecermos os conceitos metafísicos, ainda assim, eles são indispensáveis à tentativa de instaurar uma moralidade normativa universalista.

então, se perde o lugar de legitimação desses conceitos e dos valores que eles fundamentavam. Neste sentido, a morte de Deus e o niilismo estão imediatamente ligados. Na medida em que não há mais fundamentos últimos da realidade, a própria realidade, assim como a vida, o mundo e todo e qualquer sentido e valor são reduzidos a *nada*. Com a morte de Deus se impossibilita qualquer sistema totalizante que acomodava os entes a partir de princípios transcendentais que os explicavam, aferindo-lhes valor e sentido.

No aforismo 125, anteriormente citado, o homem desvairado quando anuncia a morte de Deus, está ciente do problema que ela acarreta para a vida humana. Ele diz, referindo-se à morte de Deus:

Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos anoitecer eternamente? (FW/GC, §125).

Todas as figuras sugeridas nessa passagem são imagens de orientação e referência, apontando, no aforismo, o lugar e caráter de Deus. O que o homem desvairado está dizendo é que se o mundo suprassensível fornecia, até então, a medida e o valor também para o mundo sensível. Com a morte de Deus perdemos toda qualquer referência e orientação de valores e sentidos. Por meio de figuras tradicionalmente usadas na metafísica como mar, horizonte e sol, como aquilo que possibilita e delimita a individuação, aparição e a identidade dos fenômenos, Nietzsche mostra que, com tal acontecimento, se perde toda e qualquer consistência ontológica e o mundo e os entes são reduzidos a nada. Parodiando o *Tratado do Não-Ser* de Górgias⁸, isto significaria, em última instância que, nada é (não é possível garantir a quiddidade dos entes), impossibilitando a individuação. Por sua vez, se algo fosse, não poderia ser percebido, pois não temos nada que assegure completamente a

⁸ O texto original do *Tratado do Não-Ser* de Górgias não chegou até nós, senão, somente duas paráfrases: uma na obra de Sexto Empírico e outra num pequeno tratado anexado à obra de Aristóteles, tratado que hoje se defende não ser de autoria do próprio Aristóteles. A paráfrase de Sexto aparece em sua obra *Adversus Mathematicus* (VII, 65 ss), a do Pseudo-Aristóteles no pequeno tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*. Citamos aqui um pequeno trecho, ao qual fizemos referência, da paráfrase do pseudo-Aristóteles: “[Górgias] diz que nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros.”. Tradução: DINUCCI, A. *Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. Para outros comentários sobre o *Tratado do Não-Ser*, ver CASSIN, B. *O Tratado do Não-Ser e Elogio de Helena*.

nossa estrutura cognoscente, nem a possibilidade de adequação dos entes às nossas representações. Por fim, se algo fosse e o percebêssemos, não poderia ser comunicado, pois não possuímos nenhum princípio transcendente que garanta a identidade e a capacidade de compartilhar, necessária à comunicação. Com a supressão completa dos princípios suprassensíveis, não se pode mais determinar qualquer quiddidade aos entes, perdendo-se até mesmo a possibilidade de assegurar os princípios lógicos como identidade, não-contradição e razão suficiente. A experimentação da radical redução do mundo a *nada* que inclui a impossibilitação de todos valores é nomeada niilismo. Niilismo, portanto, é a experiência imediatamente subsequente à morte de Deus, na qual toda e qualquer determinação que definia e orientava a vida se transforma em nada (*nihil*).

Em um fragmento de 1887, Nietzsche define: “O que é niilismo? O fato de todos os valores mais elevados se desvalorizarem” (apud HEIDEGGER, *A sentença...*, p. 484). A morte de Deus, o esvaziamento completo do mundo suprassensível, enquanto o mundo que determina tudo o que há e a consequente ausência de ideais, valores, metas, fundamentos que orientam e determinam o mundo, a vida e o homem descrevem o niilismo. O niilismo é, portanto, um evento histórico que caracteriza a condição do homem contemporâneo, que se depara com a impossibilidade de trabalhar com as velhas categorias metafísicas, uma vez que elas se mostraram inatingíveis. Os fundamentos e valores do mundo ideal se mostram como infundados e impassíveis de realização e, assim, perdem sua vigência imperativa. Nietzsche comenta como essa desvalorização ocorre a partir de estágios psicológicos característicos do niilismo, ele diz⁹:

– O que aconteceu no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alcançado, quando se compreendeu que o caráter conjunto da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “*meta*”, nem com o conceito de “*unidade*”, nem com o conceito de “*verdade*”. Nada é obtido e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecimento: o caráter do acontecimento não é “*verdadeiro*”, é *falso*..., não se tem mais simplesmente nenhuma razão para tentar se convencer de um mundo verdadeiro...
Em suma: as categorias “*meta*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos inserido um valor no mundo, foram *retiradas* uma vez mais por nós – e agora o mundo parece *sem valor*... (NF/FP 11 [99] Novembro de 1887 – Março de 1888).

⁹ O fragmento que iremos citar em seguida é bastante extenso, porém, optamos pela reprodução de um pequeno trecho de sua primeira parte, por apresentar de maneira muito satisfatória como o niilismo, enquanto estado psicológico, consiste na experiência do nada oriundo da impossibilitação radical das categorias metafísicas.

O que queremos ressaltar é que, o que está em jogo no fenômeno do niilismo é a supressão das categorias “meta”, “unidade”, “ser”, com as quais a metafísica havia definido, não apenas uma explicação para o mundo em sua totalidade, mas também, um lugar e valor determinado a todos os entes inclusive para a vida humana. O tipo vital característico da metafísica é tal que não suporta o modo de ser no devir¹⁰, conseqüente dessa relação, se expressa uma fraqueza: a da necessidade de buscar o sentido, a meta ou a unidade da totalidade da vida em um além mundo, em princípios suprassensíveis que garantissem ao mundo tais categorias. Desta maneira, foi inserindo no mundo tais categorias, com as quais o homem conseguiu atribuir a todos os entes, inclusive a si mesmo, um valor e um sentido subjacente, de maneira que pudesse justificar sua existência. Neste sentido, a própria metafísica possui uma essência niilista. A metafísica já instaura o *nada* como parâmetro para o mundo na medida em que postula um outro mundo, para além da instabilidade fenomenal e que deseja a partir desse ‘além mundo’, justificar o mundo. Isto é, todo princípio metafísico que fundamenta a existência e o mundo a partir de um mundo transcendente, fixa-os sobre o *nihil*, uma vez que o mundo suprassensível consiste, em última instância, em nada. Não passa de uma ficção negadora da instabilidade do mundo fenomênico. Nietzsche sugere no discurso *Dos Trasmundanos* de Zaratustra que todos os deuses são um *fantasma* que surge da própria cinza dos homens, ou seja, que o além-mundo não vem do além, senão que não passa de projeção, ilusão e criação humana¹¹; criação que nega sua origem humana e ficcional, pretendendo alcançar um estatuto

¹⁰ Essa fraqueza é a expressão de uma configuração específica da vontade de poder, mas aqui não temos os elementos necessários para desenvolvê-la satisfatoriamente. Seria necessário recorrer à interpretação fisiológica dos tipos de corpos resultantes do embate da vontade de poder. As noções de corpo e fisiologia contudo, precisam ser devidamente explicitadas, na medida em que possuem uma significação própria à luz do conceito de vontade de poder.

¹¹ Cf. Za/ZA, *Dos Trasmundanos*. Podemos entender essa posição nietzschiana pela influência que, supostamente, as ideias de Feuerbach teriam exercido sobre ele. Em uma passagem importante de um de seus textos célebre, Feuerbach apresenta, justamente, essa tese de que o suprassensível é uma projeção do sensível e as religiões não passam de criações humanas: “Deus como Deus, i.e., como um ser não finito, não humano, não determinado materialmente, não sensorial, é apenas um objeto do pensamento. É o ser transcendente, sem forma, intocável, sem imagem – o ser abstrato, negativo; só é conhecido pela abstração e a negação (via *negationis*). Por quê? Porque não é nada a não ser a essência objetiva do pensamento, a capacidade ou atividade em geral, que se a chame como quiser, pela qual o homem se torna consciente da razão, do espírito, da inteligência. [...] Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ela é na verdade, não obstante representando este ser, através da imaginação, como um ser diverso da razão [...] Deus como um ser metafísico é a inteligência [humana] realizada em si mesma, ou inversamente: a inteligência realizada em si, que se pensa como um ser absoluto, é Deus como ser metafísico. Todas as qualidades metafísicas de Deus são então qualidades reais, uma vez que, são reconhecidas como qualidades do pensamento, da inteligência. (FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 64 a 66).

O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do niilismo

ontológico mais originário. Todo suprassensível é sempre projeção do sensível a partir de uma perspectiva *humana, demasiado humana*. Não é possível pensar qualquer outra medida que não seja a humana na instauração de ontologias. A metafísica, nascida da pressuposição da possibilidade de algo para além do mundo, é ainda somente projeção do sensível e do humano numa negação de suas particularidades. Neste sentido, consiste numa ficção vazia, na exaltação do nada em detrimento do mundo fenomênico e vida humana. O nada, um além-mundo que “não é coisa alguma” é o que assume o lugar privilegiado a partir do qual se julga e condena o mundo a partir de valores suprassensíveis. Por isso, poderíamos dizer que a própria atitude metafísica já é essencialmente *niilista* desde seu nascimento. Em outras palavras, como formulou Cragolini:

Precisamente nisto consiste a atitude metafísica: na orientação e medida outorgada à própria vida em virtude de ‘outro’ mundo transcendente, ideal, ou transcendental. A atitude metafísica é niilista porque esse mundo é *nihil*, já que surge como mera negação do mundo que se considera ‘terreno’. (CRAGNOLINI, *Nietzsche, Camino y Demora*, p. 75)¹².

Desta maneira, a história da metafísica é a história do suprassensível se revelando como nada; é a história de “como o mundo verdadeiro, por fim se tornou fábula”. E, por isso, Fink pode dizer que o niilismo “não se trata de um acontecimento que se teria abatido sobre os homens repentinamente e de um modo inexplicável” (FINK, *A filosofia de Nietzsche*, p. 162), mas, ao contrário, consiste no consequente desenvolvimento da própria essência da metafísica, essência essa que já estava latente desde seu surgimento¹³. Neste sentido, poderíamos dizer que a morte de Deus e o niilismo são consequências históricas do desenvolvimento da essência da metafísica enquanto niilismo e vontade de verdade. Na medida em que a própria vontade de verdade, o impulso à verdade a qualquer custo, vai revelando, gradualmente, o infundado dos fundamentos suprassensíveis, isto é, o *nihil* do além-mundo. Contudo, essa essência niilista apenas se revela na consumação histórica

¹² Tradução livre da passagem. Para uma análise detida sobre o niilismo em Nietzsche, sugerimos a leitura do livro da Prof. Dra. Mónica Cragolini, *Nietzsche. Camino y Demora*, no qual Cragolini faz uma leitura de toda a obra nietzschiana usando como fio condutor o tema do niilismo, remontando inclusive para suas origens e significações epocais, encontradas no campo da arte, literatura e filosofia do séc XIX.

¹³ Em *A essência do niilismo*, Heidegger descreve a essência niilista da metafísica em seu desenvolvimento histórico. Sua descrição implica uma resignificação do termo metafísica, não sendo completamente compatível com a filosofia de Nietzsche. Contudo, mantém-se, em muitos aspectos, em ressonância com a filosofia nietzschiana, ajudando-nos a entender algumas afirmações nietzschianas. Cf. HEIDEGGER, *A essência do niilismo*. In: *Nietzsche e Metafísica*, 2000.

deste processo. Quer dizer, o mundo suprassensível apenas se mostra, claramente, como nada no momento específico da consumação da história da metafísica. Fenômeno que Nietzsche denomina “a morte de Deus”. Antes disso, em cada época histórica, os princípios e os sistemas metafísicos se pretendiam suficientemente justificados, a partir de uma ontologia específica vigente, postulando uma ordem e valoração do mundo tanto no campo do conhecimento, quanto em relação ao agir humano. Sempre em nome da verdade, tais princípios e sistemas eram refutados por outras ontologias que se pretendiam mais justificadas e/ou fundamentadas.

Desta maneira, na medida em que se suprimem os princípios a priori e transcendentais, por meio da morte de Deus, também se perdem a definição, o sentido e o valor do mundo em sua totalidade e, em consequência, do homem. Esse sentimento de ausência de valor, no qual todos os valores supremos são reduzidos a nada, consiste no que foi nomeado como niilismo por Nietzsche. O niilismo é, assim, a experimentação da morte de Deus, na qual é a própria possibilidade da ideia de verdade tal como aparece na tradição que, com a abolição da dicotomia metafísica, é suprimida por completo.

Com isso, temos mais claramente exposto o copertencimento da morte de Deus e o niilismo em suas relações internas, podendo com isso entender em que medida Nietzsche pode dizer que tal fenômeno consiste no fim do erro mais longo. Pois o fenômeno da morte de Deus justamente implica a supressão radical da dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível, que foi estabelecida pela vontade de verdade em nome da própria verdade. Isto é, em nome da verdade e do esforço por alcançá-la (vontade de verdade), se impossibilita completamente a noção de verdade, na medida em que não é possível assegurar-se de uma forma de acesso ou fundamentação última, reduzindo, por fim, a verdade a nada (*nihil*). Este fenômeno de culminação do processo histórico da metafísica consiste no fim do erro mais longo. O erro mais longo, poderíamos dizer, foi a própria instauração do nada como parâmetro para vida, por meio da postulação da dicotomia entre sensível e suprassensível, gerada pela crença irrestrita na verdade. Porém, ainda não estamos em condições de entender como justamente este, que é o momento mais obscuro da humanidade, no qual os princípios que sustentavam a totalidade do mundo e de seus valores se convertem em nada, pode possibilitar “o meio-dia, o ponto culminante da humanidade”, anunciado pela referência ao Zaratustra nietzschiano.

Um fragmento póstumo, da mesma época, ajuda-nos a perfazer esse caminho, no qual a morte de Deus e o niilismo mais profundo possibilitam o aparecimento da filosofia nietzschiana. Aí encontramos o seguinte:

creio que há uma grande *crise*, um instante da *mais profunda* automeditação do homem e é uma questão de sua força saber se ele se restabelecerá daí, se ele se tornará senhor dessa crise. É *possível* que o faça...
O homem moderno acredita experimentalmente ora nesse, ora naquele *valor* e o deixa, em seguida, cair: a esfera dos valores que sobreviveram e que tombaram fica cada vez mais cheia; o *vazio* e a *pobreza em termos valorativos* são cada vez mais sentidos; o movimento é impassível de ser detido – apesar de se buscar o adiamento em grande estilo –
Finalmente, ele ousa uma crítica dos valores em geral; ele *reconhece* a sua proveniência; ele o reconhece suficientemente para não acreditar mais em valor algum; o *pathos* se faz presente, o novo horror...
O que narro é a história dos próximos duzentos anos... (NF/FP 11[119] Novembro de 1887 – Março de 1888).

O que Nietzsche narra, portanto, é uma crise. Uma crise que nasce a partir da consumação do princípio constitutivo da história do Ocidente que culmina com a morte de Deus. Esse é o momento em que os valores se mostram completamente sem sentido pela supressão do espaço de seu enraizamento. Mesmo as tentativas de retomada e refundamentação desses valores, que desejam adiar esse fim, já nascem comprometidas¹⁴. A supressão radical do próprio “espaço da verdade” impossibilita a manutenção dos valores, que se baseavam nessas ontologias tradicionais. No momento em que os valores supremos até aqui se encontram desvalorizados e impossibilitados, a tarefa que se apresenta ao pensamento é se perguntar pelo valor desses valores. O que Nietzsche chama no aforismo acima de *crítica dos valores em geral*. Isto é, quando o projeto da metafísica se consome a partir do fenômeno no qual a verdade se iguala a nada, a tarefa da filosofia será perguntar, pela primeira vez, pelo valor dos valores, sobretudo pelo valor do valor supremo que deu origem aos demais valores, isto é, pelo valor da verdade.

¹⁴ Os valores laicos, democráticos etc, quando são postulados como valores universais, baseados na própria “natureza do homem”, são tomados por Nietzsche como reinscrições cínicas da ideia de Deus, na medida em que tais teorias tentam fundamentar valores em gestos ontológicos impossibilitados pela morte de Deus. Nietzsche denomina tal esforço de fundamentação normativa e universalista como “continuar à sombra de Deus”. Após a morte de Deus, uma das consequências imediatas é a tentativa de manutenção desse espaço que ficou “vazio”, preenchendo-o com outros elementos, que poderíamos identificar contemporaneamente com, por exemplo, a ciência e a crença na “comprovação científica”, ou com a uma manutenção da ideia de uma essência humana, por meio de expressões como “direitos fundamentais do homem”. Nietzsche afirma que, após a morte de Deus, o homem terá que vencer também a sua sombra: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também sua sombra!”. (FW/GC, §108).

Tarefa que Nietzsche levará a cabo por meio de uma metodologia que denominará genealogia, que consiste na delimitação de tipologias de vida que surgem a partir da necessidade da verdade. Aí estarão reunidas figuras como o cientista, o filósofo e o artista como tipos de manifestação do ideal ascético, na medida em que se constituem a partir do mesmo juízo de valor, isto é, são analogamente determinados pela vontade de verdade, ainda que possuam nuances distintas. O que estará em jogo, portanto, é o questionamento do pressuposto de toda a história do Ocidente, na medida em que Nietzsche declara: “Nós questionaremos o valor dessa vontade [...] O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente.” (JGB/BM, §1, p. 9).

A questão nietzschiana, por excelência, consiste em evidenciar “o que quer a vontade que quer verdade?”, isto é, o que a vontade de verdade quer quando busca princípios imutáveis, ideias eternas ou razões suficientes para além do mundo devenida. E derivada dessas questões, problematizar que tipo de vida se constitui a partir da necessidade de assegurar-se maximamente por meio da instituição de um âmbito suprassensível que estabelece parâmetros e fundamentos julgando e condenando o mundo sensível tal como ele é. Tais são os temas principais de suas obras da maturidade.

Referências bibliográficas:

DINUCCI, Aldo. *Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. In: *Trans/Form/Ação* v.31 n.1. Marília: UNESP, 2008.

CASSIN, Bárbara. O Tratado do Não-Ser e Elogio de Helena. In: *O Efeito Sofístico*. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e outros. São Paulo: Editora 34

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CRAGNOLINI, Mónica. *Nietzsche, Camino y Demora*. Buenos Aires: Eudeba – Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. Trad. Luiz B. L. Orlandi. In: ORLANDI, Luiz B. L. (Org.). *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do niilismo

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do niilismo*. In: Nietzsche e Metafísica. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *A sentença nietzschiana: 'Deus está morto'*. Trad. Marco Antônio Casanova. In: Natureza Humana 5(2): 471-526. Julho-dez 2003.

JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. esp. Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1990.

LAËRTIUS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2008

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Fragmentos Póstumos. Vol. VII: 1887 – 1889*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Recebido em: 11/03/2013 – Received in: 03/11/2013

Aprovado em: 20/06/2013 – Approved in: 06/20/2013