

Para além da lei moral: morte de Deus e gratuidade de Feuerbach a Sartre*

Paolo Stellino**

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo mostrar o contexto filosófico e literário no qual evolui o seguinte problema: *quais são as consequências da morte de Deus para a moral?* Para responder a esta questão, focarei minha atenção sobre um período específico do pensamento ocidental, a saber, o que vai de Feuerbach (ou, da publicação da *Crítica da razão pura* de Kant em 1781) a Sartre e Camus, passando particularmente por Dostoievski e Nietzsche. Mais especificamente, analisarei a relação existente entre a morte de Deus e a gratuidade.

Palavras-chave: morte de Deus; gratuidade; niilismo; amoralidade.

Na parte inicial de sua obra *O existencialismo é um humanismo* (1946), Sartre responde às críticas endereçadas ao existencialismo. Em particular, do lado cristão, repreendia-se aos existencialistas “de negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, pois que se suprimimos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, nada mais resta senão a estrita gratuidade, cada um podendo fazer o que quer”.¹ Para compreender o sentido desse enunciado condicional, composto pelo precedente “se suprimimos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade” e pelo consequente “nada mais resta senão a estrita gratuidade”, é preciso antes de tudo decifrar a alusão à “estrita gratuidade”. Nesta passagem, Sartre faz referência ao *Ato gratuito* de André Gide, escritor francês que viveu entre os séculos XIX e XX e que teve um papel de primeira importância na vida intelectual de sua época.

O conceito de ato gratuito aparece na obra de Gide inicialmente em estado embrionário, como ato livre (*Paludes*, 1895). Quatro anos depois, Gide publica *Le Prométhée mal enchainé* ([O Prometeu mal acorrentado], 1899), onde ele dá a seguinte definição de ato gratuito: “um ato que não é motivado por nada. [...] O ato desinteressado; nasce de si; o ato também sem finalidade; portanto sem mestre; o ato

* Traduzido do francês por André Martins.

** Ph. D. em Filosofia pela Universidade de Valencia (Espanha) e professor do Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA/FCSH) da Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Contato: paolo.stellino@uv.es

¹ Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 22.

livre; o Ato autóctone”.² É, todavia, somente com a publicação de *Les caves du Vatican* [Os porões do Vaticano] em 1914 que a atenção do grande público é atraída para o ato gratuito. Lafcadio Wluiki, um jovem de 19 anos, comete um crime inteiramente imotivado, empurrando de um trem Amédée Fleurissoire, um velho senhor que é para ele um completo desconhecido. Este crime é gratuito no que não tem motivo nem justificativa aparentes: não se trata de um roubo, nem de uma vingança, muito menos de um crime passional. No entanto, Lafcadio não é vítima de uma súbita loucura assassina. O crime é premeditado e pensado, mesmo se Lafcadio tenha afirmado mais tarde que ele matou “como em um sonho”.³

O ato gratuito de Gide se inscreve em um contexto cultural bem específico.⁴ Gide não é o primeiro, nem o último, a falar de gratuidade (mesmo se lhe reconhecemos o mérito de ter transformado o ato gratuito em um *topos* literário e filosófico). Podemos aqui pensar em Edgar Allan Poe que, em seu conto *O demônio da perversidade* (1845), descreve a perversidade como “um móvel sem motivo, um motivo não motivado”.⁵ Ou ainda, em Dostoievski: o crime de Raskolnikov, o herói do romance *Crime e castigo* (1866), serve a Gide de fato como inspiração para o crime de Lafcadio. Além do quê, na série de conferências que Gide profere no teatro do Vieux-Colombier em 1922 e que ele dedica a Dostoievski, o suicídio de Kiriloff, um dos personagens de *Os demônios* de Dostoievski, é descrito como “um ato absolutamente gratuito, quero dizer, sua motivação não é de modo algum exterior”.⁶ Mesmo no século XX podemos encontrar exemplos célebres de ato gratuito. Em *O estrangeiro* (1942), de Albert Camus, Mersault, o protagonista do romance, mata um homem sem razão aparente. Igualmente sem motivo é o crime central da peça de teatro *A corda* (1929) de Patrick Hamilton, peça que inspira alguns anos mais tarde o filme homônimo de Alfred Hitchcock (1948).⁷

O que é mais importante no contexto que nos ocupa aqui, é que o ato gratuito mergulha suas raízes no nihilismo do século XIX. É por isso que, em seu estudo dedicado ao ato gratuito, Martin Raether sublinhou que “sem Dostoievski e Nietzsche, o ato

² Gide, A., *Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques*. Paris : Gallimard, 2009, p. 472.

³ *Ibidem*, p. 1174.

⁴ Ver Raether, M., *Der Acte gratuit. Revolte und Literatur*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1980 e Roebing, I., *‘Acte gratuit’. Variationen einer Denkfigur von André Gide*. Munich, Wilhelm Fink, 2009.

⁵ Poe, E. A., *Nouvelles histoires extraordinaires*. Paris, Gallimard, 1974, p. 51.

⁶ Gide, A., *Dostoievski. Articles et causeries*. Paris, Gallimard, 1981, p. 176.

⁷ Stellino, P., “Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility”. In: *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*. Leipzig: Verlag Otto Sagner, nº 21, 2014, pp. 98-124, pp. 106-110.

gratuito, sua pré-história, sua estrutura e sua realidade, não seria pensável”.⁸ A fim de esclarecer a relação entre niilismo e gratuidade, é pertinente distinguir as duas questões seguintes: (1) Pode existir um ato gratuito? (2) Como é possível um ato gratuito como o de Lafcadio?

A primeira questão concerne à possibilidade *metafísica* de um ato gratuito e remete à dificuldade, quiçá à impossibilidade, de conceber uma ação *ex nihilo*, a saber, uma ação que surge do nada. Temos o hábito de interpretar todo agir humano segundo o esquema lógico causa-efeito e uma ação “motivada por nada” ou “nascida de si mesma”, para utilizar as palavras de Gide, parece escapar a este esquema. Aliás, a vontade de realizar um ato gratuito já não constitui uma razão, um motivo para o próprio ato? Como mostra o filósofo Jacques Maritain, “se realizo um ato ‘gratuito’ porque eu quero realizar um ato gratuito, testemunhar para mim mesmo que eu posso agir sem razão, isso mesmo é já uma razão, eu cedo a um motivo”.⁹ Analogamente, é preciso lembrar que o crime de Raskolnikov – o herói dostoievskiano do romance *Crime e castigo* – que, tal como mencionado, servira a Gide de inspiração para o crime de Lafcadio, é somente aparentemente gratuito. Como Raskolnikov confessa posteriormente para Sonia, o verdadeiro motivo de seu crime era de se pôr à prova, de testar sua força, de demonstrar para si mesmo que ele pertencia à categoria dos homens extraordinários.¹⁰

Na verdade, como indicado em uma passagem de 1928, Gide estava bem consciente que, estritamente falando, um ato gratuito, isto é, um ato completamente imotivado, é impossível:

Um ato gratuito... Entendamo-nos. Eu mesmo não acredito de forma alguma em um ato gratuito, isto é, um ato que não seria motivado por nada. É essencialmente inadmissível. Não há efeitos sem causa. As palavras ‘ato gratuito’ são uma etiqueta *provisória* que me parece cômoda para designar os atos que escapam às explicações psicologicamente ordinárias, os gestos que não determinam o simples interesse pessoal (e é nesse sentido, jogando um pouco com as palavras, que pude falar de atos *desinteressados*).¹¹

⁸ Raether, M., *Der Acte gratuit. Revolte und Literatur*. Heidelberg, p. 75.

⁹ Ver Maritain, J. e R., *Œuvres complètes*, vol. XVI. Fribourg: Éditions Universitaires/Paris: Éditions Saint-Paul, 1999, p. 1164

¹⁰ É sintomático que Lafcadio, antes de matar Fleurissoire, tenha analogamente dito a si mesmo: “Não é tanto sobre os acontecimentos que tenho curiosidade, mas de mim mesmo.” (Gide, A., *Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, p.1134).

¹¹ Citado por Raether, M., *Der Acte gratuit. Revolte und Literatur*. Heidelberg, p.121-122. Ver também a passagem seguinte extraída de uma carta de 1929: “Não, eu não creio de modo algum em um ato gratuito. Mais que isso, eu tomo este como perfeitamente impossível de ser conceber, de se imaginar. Há sempre uma motivação para tudo; de modo que entendo por ‘ato gratuito’ um ato cuja motivação não é aparente, e que apresenta as características do desinteresse. Um ato que não foi cometido em vista de tal proveito ou recompensa, mas que responde a um impulso secreto, através do qual aquilo que o indivíduo tem de mais particular se revela, se trai.” (Ibidem, p.121.)

A segunda questão (a saber, como é possível um ato gratuito como o de Lafcadio?) já concerne à possibilidade *moral* de um ato gratuito. É a esta possibilidade que a referência sartriana à “estrita gratuidade” em *O existencialismo é um humanismo* remete. Em outros termos, trata-se de compreender quais são as condições ou pré-condições que tornam *moralmente* possível um ato gratuito tal como o de Lafcadio. A fim de responder a esta questão, é necessário considerar o que Raether chama de a “pré-história” do ato gratuito. Esta pré-história é formada, em particular, por Dostoievski e Nietzsche, com o niilismo de sua época.

Em um fragmento póstumo muito conhecido (11[411]), datando do período de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche escreve:

O que eu conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que virá, o que não pode mais advir de uma outra maneira: *o advento do niilismo*. Esta história pode ser relatada desde já: pois é a própria necessidade que está aqui em curso.¹²

Segundo Nietzsche, o advento do niilismo se revela necessário pois, a partir da morte de Deus anunciada pelo *Insensato* de *A gaia ciência* (§125), a interpretação moral-cristã do mundo rui. Esta interpretação, explica Nietzsche em sua célebre nota do Lenzer Heide (5[71], verão 1886 - outono 1887) dedicada ao niilismo europeu, passava por ser “*a interpretação*”.¹³ Na falta dessa interpretação, “parece que não há mais sentido algum na existência, que tudo é *em vão*”¹⁴: a partir daí, a fatalidade inelutável do niilismo.

A morte de Deus provoca uma crise cultural e espiritual sem precedente. Os valores superiores (entre eles, os valores morais) se desvalorizam, deixando um vazio axiológico e normativo difícil de ser preenchido. O agir humano, privado de seus referenciais, se vê não somente sem justificação ou motivação última, mas também sem guia ou direção. É nessa atmosfera cultural muito particular que Dostoievski escreve seus grandes romances. No último deles, *Os irmãos Karamazov* (1880), Ivan, o segundo filho de Fiodor Pavlovitch Karamazov, defende a ideia segundo a qual, se não há Deus nem imortalidade da alma, então tudo é permitido, até mesmo a antropofagia. Assim sendo, Ivan inverte o raciocínio que Kant havia desenvolvido na *Doutrina transcendental do método* de sua *Crítica da razão pura* (1781), onde a existência de um Deus e de uma vida futura constituem os fundamentos da moral: “[...] sem um Deus, ou sem um mundo que não nos é conhecido agora, mas que nós esperamos”, escreve Kant,

¹² Nietzsche, F., *Fragments Posthumes. Automne 1887-mars 1888*. Paris: Gallimard, 1976, p. 362.

¹³ Nietzsche, F., *Fragments Posthumes. Automne 1885-automne 1887*. Paris: Gallimard, 1978, p. 213.

¹⁴ *Ibidem*.

“as ideias soberbas da moralidade serão verdadeiramente dignas de aprovação e admiração, mas não serão motivo de intenção e de execução” (KrV, A 813/B 841). A ideia de Ivan, apresentada em várias passagens e por vários personagens ao longo do romance, fornece a justificativa filosófica e (paradoxalmente!) moral do parricídio cometido por Smerdiakov, o filho ilegítimo de Fiodor Pavlovitch, e do qual Mikhail, o primogênito, é injustamente acusado.

Os irmãos Karamazov explicita de uma forma muito clara a passagem do niilismo à gratuidade. Como se sabe, mesmo se a palavra ‘niilismo’ já aparece na carta que Jacobi enviou a Fichte em 1799, este termo torna-se célebre e popularizado graças a Tourgueniev, que o utilizara em seu romance *Pais e filhos* (1862). Neste romance, Tourgueniev descrevia uma mudança cultural que se produzia na Rússia: a nova geração, dos filhos, tinha começado a defender uma nova concepção de mundo, uma concepção materialista e niilista. Esta concepção estava ainda longe do socialismo radical e revolucionário defendido pelos agitadores magistralmente representados por Dostoiévski em *Os demônios* (1873). No entanto, o ateísmo já havia substituído o Deus ortodoxo nos corações dos jovens adolescentes russos.

Ivan Karamazov é um representante típico da juventude russa deste período. Seu ateísmo se apóia sobre um argumento que não é ontológico, mas sim moral. Segundo Ivan, a questão metafísica em torno da existência de Deus não tem nenhum sentido para um ser, como o homem, dotado de inteligência euclidiana e terrestre. Neste sentido, Ivan não rejeita a priori a existência de Deus. Ele recusa antes o mundo criado por um Deus por razões morais, um mundo onde, a cada dia, um número enorme de crianças inocentes são injustamente torturadas, abusadas e humilhadas. Ora, a teologia cristã descreve Deus como benévolo e todo poderoso. Como um tal Deus pode aceitar o sofrimento infligido a inocentes? Tal como argumenta James P. Scanlan em seu estudo dedicado ao pensamento de Dostoiévski, ou Deus não é benévolo (pois se fosse teria querido criar um mundo diferente), ou não é todo poderoso (pois se fosse teria sido capaz de criar tal mundo diferente). Em todo caso, a existência de Deus (ao menos, do Deus cristão) é negada.¹⁵

¹⁵ Scanlan, J. P., *Dostoevsky. The Thinker*. Ithaca: Cornell University Press, 2002, p. 52. Uma argumentação semelhante é defendida pelo epicurista Brotteaux contra o padre Longuemate em *Os deuses têm sede*, de Anatole France: “Epicuro disse: Ou Deus quer impedir o mal e não pode, ou ele pode e não quer, ou ele nem pode nem quer, ou ele quer e pode. Se quer e não pode, ele é impotente; se pode e não quer, é perverso; se nem pode nem quer, é impotente e perverso; se quer e pode, não o faz, meu padre?” (France, A., *Les dieux ont soif*. Paris: Librairie Générale Française, 1989, p. 171.)

Ivan apenas faz derivar, de uma maneira muito coerente e lógica, as conseqüências deste ateísmo para a moral. Se Deus não existe, a moral não tem mais base na qual se apoiar. Por conseguinte, ela rui. Alguns anos mais tarde, Nietzsche anota exatamente a mesma lógica em seus cadernos: “Em que medida”, escreve o filósofo, “junto com ‘Deus’, a moral tradicional também desmorona? Eles se sustentavam um ao outro” (FP 39[15], agosto-setembro de 1885).¹⁶ Assim, continua Ivan, na falta de uma moral através da qual não somente se dê uma direção ao agir humano, mas também se o restrinja, tudo se torna permitido. Ou, como Sartre escreve na passagem evocada no início dessa apresentação: “Se suprimimos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, nada mais resta senão a estrita gratuidade, cada um podendo fazer o que quiser”.¹⁷

Vemos claramente que Sartre traduz e transpõe a lógica karamazoviana em termos gidianos. A palavra ‘gratuidade’ passa assim a indicar a ausência de toda e qualquer justificação e de todo e qualquer suporte para a conduta humana. Como explica Manuel de Dieguez em seu estudo dedicado ao absurdo e ao niilismo, “tendo o ato perdido seus suportes, sobreviverá em plena gratuidade: é esta a própria definição do niilismo”.¹⁸ Em outros termos, a questão fundamental é a seguinte: Se Deus não existe, como poderemos motivar, justificar, apoiar, fundar o ato humano? “Se [...] Deus não existe”, escreve ainda Sartre, “não encontramos diante de nós valores ou imposições que legitimariam nossa conduta. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio dos valores, justificações ou desculpas”.¹⁹

Examinemos mais de perto essa lógica. Podemos verdadeiramente afirmar que, se Deus não existe, tudo é permitido, como o sugere Dostoievski através de seu personagem Ivan Karamazov? Na realidade, como já mostrou Feuerbach em sua obra *A essência do cristianismo* (1841), a fundação da moral sobre a teologia não constitui *per se* uma garantia de conduta moral:

Onde se funda a *moral* sobre a *teologia*, o *direito* sobre a *instituição divina*, pode-se *justificar* e *fundar* as coisas *mais imorais, mais injustas, mais vergonhosas*. Só posso fundar a moral sobre a teologia se determino previamente o ser divino *pela moral*. Senão, não terei *critério* para a moralidade e a imoralidade, mas uma base *arbitrária, imoral*, de onde poderei deduzir qualquer coisa.²⁰

¹⁶ Nietzsche, F., *Fragments Posthumes. Automne 1884-automne 1885*. Paris: Gallimard, 1982, p. 360.

¹⁷ Sartre, J. P., *L’existentialisme est un humanisme*, p. 22.

¹⁸ De Diéguez, M., *De l’absurde*. Paris: Éditions du Triolet, 1948, p. 29.

¹⁹ Sartre, J. P., *L’existentialisme est un humanisme*, p. 39.

²⁰ Feuerbach, L., *L’essence du christianisme*. Paris: Gallimard, 1968, p. 429.

O argumento de Feuerbach é sólido e convincente, mas o problema filosófico que nos preocupa permanece não resolvido. Pois que, se Deus não existe, como determinaremos os limites da liberdade humana e do que é ou não é moralmente permitido? Como evitaremos o risco de uma conduta arbitrária e amoral? Em outros termos, trata-se, de um lado, de dar e imprimir uma direção ao agir humano preenchendo o vazio axiológico e normativo decorrente da morte de Deus, e, de outro lado, trata-se de restringir uma liberdade que se tornou potencialmente ilimitada. Como escreve Sartre, “de fato, tudo é permitido se Deus não existe, e por conseguinte o homem é abandonado, porque ele não encontra nele, nem fora dele, uma possibilidade de se apegar. [...] o homem é livre, o homem é liberdade”.²¹

Esta liberdade é concebida por Nietzsche, antes de tudo, como causa de desorientação. As questões postas pelo *Insensato* de *A gaia ciência* simbolizam claramente o desamparo que se segue à descoberta da morte de Deus: “Onde foi parar Deus? [...] Nós o matamos, – você e eu! Somos todos seus assassinos! Mas como o fizemos? Como pudemos beber o mar até a última gota? Quem nos deu a esponja para fazer desaparecer todo horizonte? Que fizemos nós separando esta terra de seu sol? ». ²² Por seu lado, Dostoiévski, como vimos, concebe a liberdade derivando da morte de Deus em termos decididamente mais negativos e sombrios, seja como ocasião para justificar cada tipo de crime ou de ato amoral (no caso de Ivan Karamazov), seja como tentação de auto-deificação (no caso de Kirilloff).²³

Estabelecendo uma relação entre a liberdade derivando da morte de Deus e a tentação de auto-deificação, Dostoiévski segue os passos de Feuerbach (aliás, a teoria de Kirilloff, segundo a qual Deus representa a projeção antropomórfica do medo humano da morte, é tipicamente feuerbachiana). De fato, em sua obra *A essência do cristianismo*, Feuerbach tinha considerado a auto-deificação do homem como a consequência lógica da recusa de Deus. Se as qualidades e as propriedades, atribuídas pelo homem a Deus,

²¹ Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 39.

²² Nietzsche, F., *Œuvres*. Paris: Flammarion, 2000, §125, p. 162.

²³ Kirilloff, um dos personagens do romance *Os demônios*, é conhecido por sua teoria bem particular: tirando a própria vida, ele quer provar sua independência (*svoevolie*) e, por conseguinte, a divindade do homem. Seu raciocínio é muito lógico: se Deus existe, tudo dele depende, e o homem não pode nada fora da vontade dele. Se Deus não existe, tudo depende do homem, que é chamado a afirmar sua independência. O suicídio, concebido como um ato de suprema afirmação de si, é precisamente o meio pelo qual Kirilloff pretende proclamar seu livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, provar a inexistência de Deus. A consequência que Kirilloff deriva da inexistência de Deus é a autodeificação do homem. Com efeito, segundo Kirilloff, é afirmando sua própria independência, concebida como o atributo da divindade humana, que o homem, através de um ato heróico de insubordinação e de revolta, toma o lugar de Deus. Na concepção utópica e visionária de Kirilloff, um homem novo advirá e seu nome será o *homem-Deus*.

são na realidade qualidades e propriedades humanas, então, segundo o raciocínio de Feuerbach, a essência humana deve ser colocada em primeiro plano. O princípio prático novo torna-se então: “*Homo homini deus est* ».²⁴ Três anos mais tarde, Max Stirner denunciava duramente esta nova *religião da Humanidade* como a última metamorfose da religião cristã: “Na aurora dos novos tempos surge o Homem-Deus”, escrevia Stirner;

Em seu declínio, o único Deus terá se desfeito? E o Homem-Deus pode de fato morrer se o único Deus morre nele? Não se colocou esta questão; acreditou-se ter cumprido tudo quando, nos nossos dias, se levou a cabo a obra do iluminismo e se venceu o Deus; não se percebeu que o Homem só matou o Deus para tornar-se por sua vez ‘o único Deus que reina nos céus’ (Parte II, *epígrafe*).

Se Stirner denuncia a lógica teológica que se esconde por detrás da auto-deificação tipicamente feuerbachiana do homem, Dostoievski põe em evidência sua periculosidade. Tendo negado Deus, o novo homem (o homem-deus) está destinado não somente a tomar o lugar de Deus sobre a Terra, mas também a herdar uma de suas propriedades mais essenciais, isto é, a liberdade moral absoluta. Em outros termos, a tentação da auto-deificação está ligada estritamente à tentação de ultrapassar os limites morais convencionais. A advertência de Dostoievski é bem clara: renunciar à crença em Deus e abraçar o ateísmo significa escolher percorrer uma ladeira extremamente escorregadia que, através da queda da moral antiga e da auto-deificação do homem, conduz à gratuidade da conduta e ao ‘tudo é permitido’ karamazoviano.

É exatamente nesse sentido que, já a partir do final do século XIX, vários intelectuais interpretaram a filosofia de Nietzsche. Na realidade, não há nada mais distante do pensamento nietzschiano que a gratuidade da conduta moral justificada pelo ‘tudo é permitido’ karamazoviano. No entanto, a identificação entre o amoralismo de Ivan e a filosofia nietzschiana, assim como a interpretação do superhomem no sentido de um homem-Deus ao qual tudo seria permitido e que estaria acima da lei, é um *mitopoema*, para utilizar a expressão de Nel Grillaert²⁵, muito difundido entre os intérpretes (D. Merejkovski, L. Chestov, A. Gide, H. de Lubac, A. Camus, etc.).²⁶ A

²⁴ Feuerbach, L., *L'essence du christianisme*. Paris: Gallimard, 1968, p. 426.

²⁵ Grillaert, N. *What the God-Seekers Found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Renaissance*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2008, p. 41.

²⁶ Ver Merejkovski, D., *L. Tolstoy i Dostoevsky. Vechnye Sputniki*. Moscow: Respublika, 1995 [1901]; Chestov, L., *La philosophie de la tragédie : Dostoïevski et Nietzsche*. Paris: Le Bruit du Temps, 2012; Gide, A., *Dostoïevski. Articles et causeries*. Paris, Gallimard, 1981; De Lubac, H., *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Cerf, 1944; Camus, A., *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951. Para uma análise mais aprofundada, ver Stellino, P., *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*. Bern:

difusão deste mitopoema foi encorajada, antes de tudo, pela pretensa deificação do superhomem por Nietzsche. Todavia, basta ler a passagem seguinte do discurso *Nas ilhas fortunadas* (segunda parte do *Zaratustra*) para ver que a interpretação do superhomem no sentido de um homem-deus feuerbachiano é, para dizer o mínimo, bastante problemática: “Deus é apenas uma conjuntura, mas não quero que suas conjunturas ultrapassem a medida de seu querer criador. Poderiam vocês *criar* um deus? Então não me falem mais de deuses! Mas o além-do-homem, vocês podem criá-lo”.²⁷ Como mostrou Heidegger em sua leitura da expressão nietzschiana “Deus está morto”, aqueles que interpretam o além-do-homem com um novo deus esquecem a diferença de estatuto ontológico existente entre Deus e o homem:

Pensando grosseiramente, poderia-se acreditar que esta expressão [“Deus está morto”] diz que o governo do ente passa de Deus ao homem, ou, ainda mais grosseiramente, que Nietzsche coloca o homem no lugar de Deus. Aqueles que entendem assim pensam na verdade bem pouco divinamente sobre a essência divina. O homem nunca pode se colocar no lugar de Deus, porque a essência do homem nunca atinge a região da essência de Deus. [...] O além-do-homem nunca tomará o lugar de Deus.²⁸

Em segundo lugar, a interpretação da filosofia nietzschiana no sentido de um amoralismo ao modo de Karamazov foi encorajado pela chocante similaridade entre a ideia já mencionada de Ivan Karamazov (se não há Deus nem imortalidade da alma, então tudo é permitido) e a máxima “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, que aparece em *Assim falava Zaratustra* e em *A genealogia da moral*.²⁹ No entanto, quando essa máxima é situada em seu contexto, torna-se patente que o objetivo de Nietzsche não é a de defender a possibilidade de uma práxis amoral. Como Karl Jaspers já escrevia em 1936:

Esta proposição [nada é verdadeiro, tudo é permitido], frequentemente repetida por Nietzsche, deve ser considerada, por ela mesma, incompreensível. Se consideramos somente ela, ela aparece como a expressão de uma ausência total de obrigação, como um convite ao capricho, aos sofismas e aos crimes.³⁰

Peter Lang, 2015, pp. 145-152. O mesmo mitopoema tem sua aparição no texto do mandado de prisão do ex-presidente Lula, onde uma citação retirada de *Assim falava Zaratustra* é utilizada para evocar o princípio constitucional de isonomia. O sentido da referência a Nietzsche é o seguinte: Lula não seria um superhomem e, por conseguinte, não se encontraria acima da lei.

²⁷ Nietzsche, F., *Œuvres*, *Nas ilhas afortunadas*, pp. 395-396.

²⁸ Heidegger, H., “Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962, pp. 189-190.

²⁹ A máxima “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, aparece também nos fragmentos póstumos seguintes: 25[304] e [322], primavera 1884 ; 26[25], verão-outono 1884 ; 31[51] e 32[8], inverno 1884-1885. Ver igualmente a variante “Tudo é falso! Tudo é permitido!”, do fragmento póstumo 25[505], primavera 1884. Para uma análise mais aprofundada do uso e significação desta máxima na filosofia de Nietzsche, ver Stellino, P., *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, pp. 169-188.

³⁰ Jaspers, K., *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950, p. 232.

Contrariamente a Dostoievski, Nietzsche não considera que a morte de Deus abre inevitavelmente a porta ao “tudo é permitido”. Decerto, já o dissemos, a desvalorização dos valores supremos derivando da morte de Deus deixa um vazio axiológico e normativo. Todavia, a intenção de Nietzsche não é a de aceitar passivamente esta situação, nem de cair em atitudes niilistas radicais tais como aquelas sintetizadas no “tudo é permitido” ou o “tudo é inútil, tudo é em vão”.³¹ Ao contrário, uma grande parte da última filosofia de Nietzsche é justamente dedicada a preencher este vazio axiológico e normativo através de uma *transvaloração dos valores*. Há poucas dúvidas de que este empreendimento filosófico provoque um monte de questões meta-éticas complicadas tais como, por exemplo: Qual critério avaliativo Nietzsche utiliza para sua transvaloração? Qual o estatuto epistêmico deste critério? Qual sua validade e sobre o quê ela repousa? Qual a razão pela qual nos deveríamos privilegiar este critério avaliativo mais que algum outro? No entanto, para além desses problemas evidentes, aos quais supõe-se que o especialista nietzschiano tem que responder, no contexto dessa apresentação é importante sublinhar que a filosofia nietzschiana pode ser definida como imoral, mas não como *amoral* (sendo a amoralidade caracterizada pela ausência completa de normas morais).³² É justamente por esta razão que a analogia entre Ivan Karamazov e Nietzsche é uma analogia falaciosa. Enquanto tal, ela deve ser recusada.

Para terminar, voltemos à questão inicial : *quais seriam as consequências da morte de Deus para a moral?* Como vimos, Dostoievski e Nietzsche dão respostas diametralmente opostas a esta questão. Para Dostoievski, a existência de Deus e a imortalidade são dois pilares essenciais do edifício moral. Sem eles, temos uma ladeira escorregadia que nos conduz do ateísmo à auto-deificação, e da auto-deificação à liberdade moral absoluta ou à “estrita gratuidade”, segundo a expressão de Sartre. Para Nietzsche, ao contrário, a dicotomia *ou Deus ou a amoralidade* é uma dicotomia falsa e

³¹ O profeta da segunda parte do *Zarathustra* representa um exemplo típico desta última atitude niilista e pessimista: “...E eu vi uma grande tristeza se abater sobre todos os homens. Os melhores se cansaram de seus trabalhos. Uma doutrina se espalhou trazendo consigo uma crença: ‘Tudo é vão, tudo é igual, está tudo acabado.’ E de todas as colinas o eco se repetia: ‘Tudo é vão, tudo é igual, está tudo acabado’. Nós fizemos a colheita: mas porque todos os nossos frutos apodreceram e murcharam? [...] Nosso trabalho foi inútil, nosso vinho se transformou em veneno, o olho grande queimou e torrou nossos campos e nossos corações [...] ‘Que lástima! Onde ainda há um mar para nos afogarmos? Tal é nosso lamento ao longo dos lisos pântanos. Na verdade, nós já estamos demasiado cansados para morrer; continuamos a vigiar e a viver – em câmeras sepulcrais.’” (Nietzsche, F., *Œuvres. O adivinho*, p. 438).

³² Não esqueçamos que Nietzsche demonstra uma preferência evidente por um modelo aristocrático de sociedade na qual o grupo dominante se caracteriza não por uma ausência completa de normas morais mas pelo que Nietzsche chama ‘moral dos senhores’ (*Herren-Moral*).

enganosa. Para ir-se além dela, é essencial criar novos valores, valores que, renunciando a uma justificação metafísica ou teológica, não deixem por isso de ter uma pretensão de validade. Sartre, por seu lado, é muito mais próximo de Nietzsche que de Dostoiévski, dadas as diferenças não negligenciáveis existentes entre a filosofia nietzschiana e a sartriana³³. Decerto, como vimos, Sartre concorda com Dostoiévski quando o escritor russo afirma, através do seu personagem Ivan Karamazov, que tudo é permitido se Deus não existe³⁴. Todavia, Sartre está longe de conceber que “tudo é permitido” nos termos do simples capricho ou da amoralidade de Karamazov. Ao contrário, a “total liberdade”³⁵, derivada da “total gratuidade”³⁶ da existência, implica, segundo Sartre, um sentimento de responsabilidade face a nossos atos, nossas escolhas e nossos valores³⁷. Tal como escreve o filósofo francês: “o homem que se engaja e que percebe que ele é não somente aquele que ele escolhe ser, mas também um legislador escolhendo ao mesmo tempo a humanidade inteira, não saberia escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade.”³⁸

³³ Ver Louette, F., *Sartre contra Nietzsche (Les mouches, Huis clos, Les Mots)*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1996; Daigle, C., *Le nihilisme est-il un humanisme ? Études sur Nietzsche et Sartre*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2005.

³⁴ Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, p. 70.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ Mesmo nesse ponto, Sartre é extremamente próximo de Nietzsche. Com efeito, se por um lado Nietzsche critica diversas vezes o conceito tradicional de ‘responsabilidade’, baseada na noção de livre-arbítrio, por outro lado, ele encoraja a humanidade não somente a criar novos valores (isto é, a se auto-determinar), como também a assumir a responsabilidade derivada desta criação. Tal como escreveu Heidegger, especificamente em relação ao sobre-humano: “É fácil, mas irresponsável, se indignar diante da ideia e da figura do além-do-homem – à qual, é verdade, acomodou-se seu próprio mal-entendido – e fazer essa indignação se passar por uma refutação. É difícil, mas, para o pensamento futuro, inelutável, aceder à *alta responsabilidade* [*hohe Verantwortung*; itálico nosso] a partir da qual Nietzsche pensou a essência de uma humanidade que, na destinação historial da vontade de potência, se vê condenada ao fardo de reinar sobre a terra. A essência do além-do-homem não é licença para uma arbitrariedade descarrilada. Ela é a salvação, fundada no próprio ser, de uma longa cadeia de ultrapassamentos de si [...]” (Heidegger, H., “Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »”, p. 188). Para uma análise em profundidade do conceito de responsabilidade em Nietzsche, ver Pfeuffer, S., *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*. Berlin/New York: de Gruyter, 2008.

³⁸ Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 39-40.

Referências bibliográficas

- Camus, A., *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.
- Chestov, L., *La philosophie de la tragédie : Dostoïevski et Nietzsche*. Paris: Le Bruit du Temps, 2012;
- Daigle, C., *Le nihilisme est-il un humanisme ? Études sur Nietzsche et Sartre*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2005;
- De Diéguez, M., *De l'absurde*. Paris: Éditions du Triolet, 1948;
- De Lubac, H., *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Cerf, 1944;
- Dostoïevski, F. M., *Les frères Karamazov*. Paris: Le livre de Poche, 1994;
- Feuerbach, L., *L'essence du christianisme*. Paris: Gallimard, 1968;
- France, A., *Les dieux ont soif*. Paris: Librairie Générale Française, 1989;
- Gide, A., *Dostoïevski. Articles et causeries*. Paris, Gallimard, 1981;
- _____. *Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques*. Paris : Gallimard, 2009;
- Grillaert, N. *What the God-Seekers Found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Renaissance*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2008;
- Heidegger, H., "Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »". In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962;
- Jaspers, K., *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950;
- Kant, I., *Critique de la raison pure*. Paris: Flammarion, 2006;
- Louette, F., *Sartre contra Nietzsche (Les mouches, Huis clos, Les Mots)*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1996;
- Maritain, J. e R., *Œuvres complètes*, vol. XVI. Fribourg: Éditions Universitaires/Paris: Éditions Saint-Paul, 1999;
- Merejkovski, D., *L. Tolstoy i Dostoevsky. Vechnye Sputniki*. Moscow: Respublika, 1995 [1901];
- Nietzsche, F., *Fragments Posthumes. Automne 1887-mars 1888*. Paris: Gallimard, 1976;
- _____. *Fragments Posthumes. Automne 1885-automne 1887*. Paris: Gallimard, 1978;
- _____. *Fragments Posthumes. Automne 1884-automne 1885*. Paris: Gallimard, 1982;
- _____. *Œuvres*. Paris: Flammarion, 2000;
- Pfeuffer, S., *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*. Berlin/New York: de Gruyter, 2008;
- Poe, E. A., *Nouvelles histoires extraordinaires*. Paris, Gallimard, 1974;

Raether, M., *Der Acte gratuit. Revolte und Literatur*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1980;

Roebing, I., *„Acte gratuit“. Variationen einer Denkfigur von André Gide*. Munich, Wilhelm Fink, 2009;

Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996;

Scanlan, J. P., *Dostoevsky. The Thinker*. Ithaca: Cornell University Press, 2002;

Stellino, P., “Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility”. In: *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*. Leipzig: Verlag Otto Sagner, n° 21, 2014, pp. 98-124;

_____. *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*. Bern: Peter Lang, 2015.

Stirner, M., *L'unique et sa propriété*. Bruxelles: Éditions Labor, 2006.

Recebido em: 28/09/2016

Aprovado em: 17/03/2017